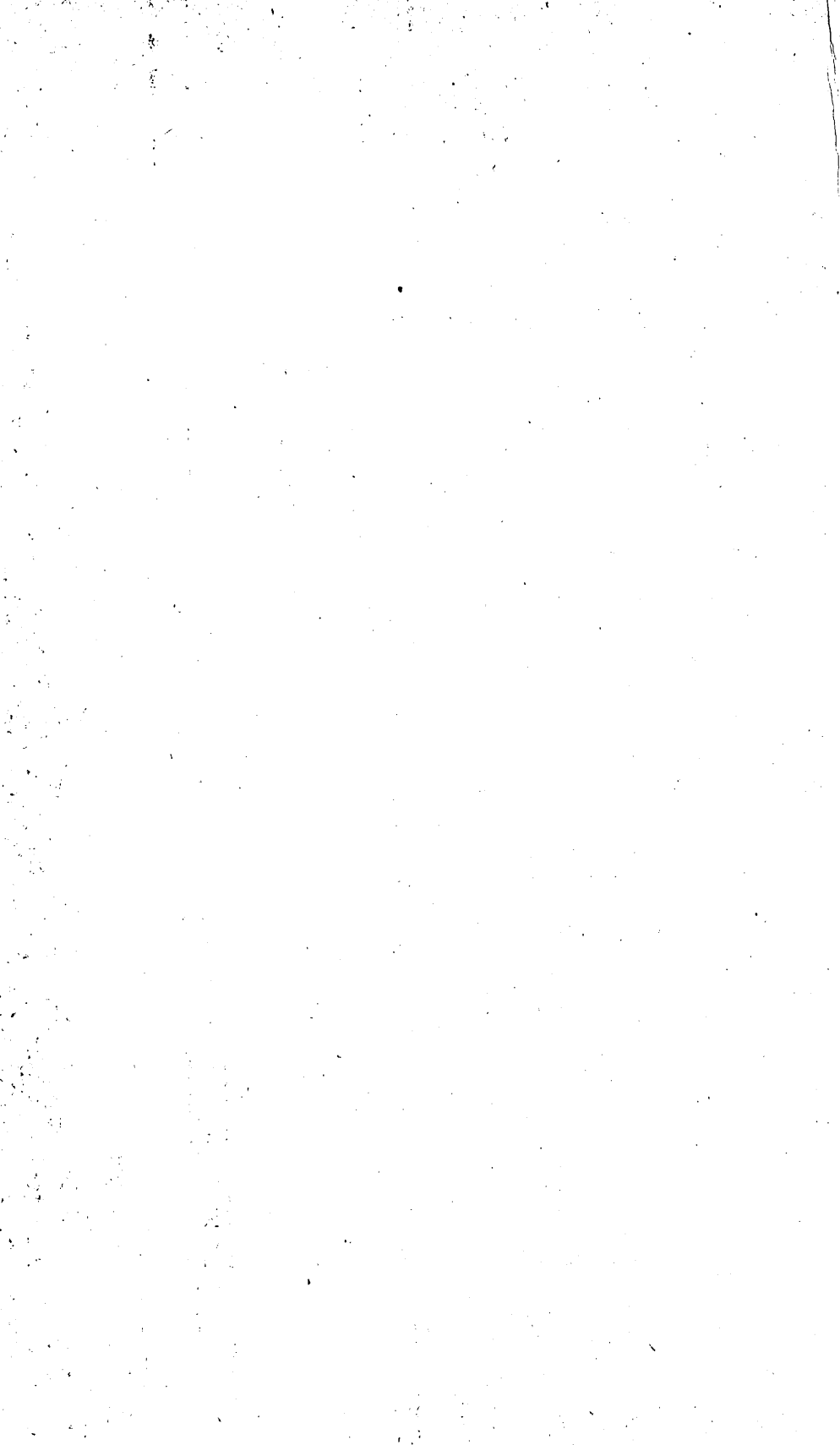




THE
UNIVERSITY
OF CHICAGO
PRESS





Bible. N.T. 1 Corinthians. 1934.
"

ÉTUDES BIBLIQUES

SAINT PAUL

PREMIÈRE

ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS

PAR

LE P. E.-B. ALLO

DES FRÈRES PRÊCHEURS

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE)

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et C^{ie}, ÉDITEURS

RUE BONAPARTE, 90

—
1934

BS3676
.A43

Div.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

VUE D'ENSEMBLE SUR LES ÉPÎTRES AUX CORINTHIENS.

Pénétrer et commenter les deux épîtres de saint Paul aux Corinthiens, c'est une entreprise qui offre autant d'attrait que de difficultés. Extrêmes sont l'intérêt, la variété et la complexité des sujets qui s'y succèdent. Et comme ce sont de vraies *lettres*, — non des *épîtres* artificielles, — la connaissance y est présupposée d'une multitude de conjonctures que ne nous a pas expliquées leur auteur.

La PREMIÈRE est d'une valeur unique comme document d'histoire. Elle seule, illustrant les données des *Actes des Apôtres* en leur seconde partie, nous représente au vif, et sous tous les aspects, la pénétration de l'Évangile en ces grandes cités méditerranéennes qui furent le premier terrain de son expansion formidable à travers le monde antique. Il y trouvait les premières pierres d'attente pour l'édification d'une Église universelle conçue et née en Palestine, mais qui ne pouvait prendre sa forme définitive que chez les gentils. Cependant toute l'organisation — ou la désorganisation — des mœurs et des cultes gréco-romains devaient tendre à l'éteindre dès ses premiers pas, ou à le noyer dans le « chaos ethnique » et son syncrétisme religieux, si l'Esprit de la Pentecôte n'avait mis là des yeux vigilants et des mains fermes. Or, la Première aux Corinthiens est le tableau, que rien ne saurait remplacer, de cette prise de contact, si accidentée, entre le christianisme en toute la force de son enthousiasme juvénile, toute l'ivresse du souvenir récent de l'Homme-Dieu, et l'hellénisme mûr, trop mûr, penché au bord de la décadence, mais imprégnant encore à fond toutes les pensées et tous les gestes des hommes. La mentalité religieuse héritée d'innombrables siècles païens, la tournure d'esprit générale, les prétentions du rationalisme philosophique qui avait établi un *modus vivendi* avec toutes les superstitions, et puis toutes les mœurs, tout l'état social, toutes les habitudes de famille et de société, constituaient un ensemble qui devait paraître impénétrable, établi à jamais, et qui se sentit soudain remué et disloqué par le ferment divin, la nouveauté absurde, téméraire, barbare de la Croix. Au milieu de quelles luttes intestines cette transformation pouvait commencer, — en attendant la guerre sanglante, — cette Épître nous en donne une première vue, plus ample et plus nuancée que tous les autres documents du 1^{er} siècle. Au centre de l'engagement se dresse la figure de l'Apôtre Paul qui, sans le chercher, se peint lui-même comme une incarnation typique de la philosophie et des ambitions de la Croix transformatrice.

La DEUXIÈME ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS, qui présuppose le milieu de la Première, resserre cependant le champ visuel aux limites d'une communauté chrétienne déjà bien assise sur ses bases, — ou, plus précisément, aux relations de cette jeune Église avec celui qui l'a engendrée dans le Christ, le grand Apôtre qui en est le père et devrait en rester le modèle vivant. Le regard, moins étendu, est entraîné plus loin en profondeur. Après les premiers élans d'uneerveur parfois peu éclairée ou peu ordonnée, la communauté, sous l'influence de quelques meneurs qui veulent façonner à leur guise l'idéal nouveau, menace déjà de végéter ou de se corrompre; il faut que la vitalité débordante du « père » reflue abondamment sur ses nourrissons spirituels pour prévenir ou guérir leurs maladies d'enfance. Tâche incroyablement dure, car ils n'ont guère encore l'esprit de vraie liberté, d'union et de sacrifice! Pour maintenir l'attachement au Christ et à sa vraie doctrine, Paul est obligé, lui leur instructeur et leur modèle, de revendiquer ses droits à leur amour, à leur confiance, et à leur soumission. C'est pourquoi il se voit forcé aussi de leur bien montrer ce qu'il est, d'abord ce qu'il est pour eux, puis ce qu'il est en lui-même, par la grâce de Dieu. Effusions ardentes, que trouble souvent dans la forme la vivacité du sentiment, mêlant l'éloquence la plus véhémence à d'innombrables délicatesses de persuasion, et tout cela au milieu d'allusions à des incidents graves pour l'esprit de la communauté et le cœur de l'Apôtre, mais matériellement trop menus pour s'être inscrits dans l'histoire générale, même dans les *Actes*. Aussi est-il très malaisé parfois d'en deviner la vraie portée et d'en refaire la trame. Cette obscurité, que les plus pénétrantes recherches sont encore loin d'avoir totalement dissipée, est le tourment de tous les commentateurs. Mais ils sont bien dédommagés par l'accès que leur ouvre cette missive enflammée dans les profondeurs de l'âme de Paul, transformée par une grâce si extraordinaire, et ils le sont aussi par les vues qui leur sont données sur l'ensemble de son apostolat. Comme le Christ vivait en lui, ses sentiments personnels ne peuvent s'exprimer sans éveiller les considérations les plus hautes et les plus profondes tant sur la vie mystique individuelle où tout croyant est appelé que sur les dogmes fondamentaux du salut qui nourrissent cette vie. C'est dire que l'étude de cette épître sans plan ni système est, en dépit de ses difficultés partielles, une des plus instructives pour la doctrine, et la plus attachante au point de vue psychologique et spirituel, — sans parler de la délectation de sa beauté littéraire, encore supérieure à celle de la Première Épître. On ne pourrait y comparer à cet égard que l'*Épître aux Philippiens* ou le billet à *Philémon*. Mais celle-ci est beaucoup plus longue, plus passionnée, plus riche d'aspects. Elle éclaire toute la doctrine objective de la justification dans l'*Épître aux Romains*, de l'union du Christ et de ses membres dans l'*Épître aux Éphésiens*, en nous montrant ce qu'a opéré la Rédemption dans l'âme de celui qu'un auteur non catholique, *Ad. Deissmann*, a pu appeler, avec une certaine justesse, « le Premier après l'Unique ».

A tous ces égards, on pourrait dire que ces deux lettres forment la partie du Nouveau Testament la plus instructive pour l'histoire et la vie chrétiennes, — sinon pour la doctrine formulée, — après les Évangiles et les Actes. L'une nous apprend comment la croix s'est implantée dans le monde antique, si étranger et si hostile; l'autre, quel homme de Dieu il a fallu pour l'implanter.

CHAPITRE II

CORINTHE ET SON ÉVANGÉLISATION.

I. *L'apostolat de Paul jusqu'à son arrivée à Corinthe.*

Un jour quelconque de l'année 50 ou 51 — plus important pour l'histoire que beaucoup d'autres qui sont des « dates historiques » — s'introduisit dans Corinthe un voyageur très modeste et très isolé que personne peut-être, dans la grande ville agitée, ne remarqua. C'était le « Docteur des nations », venu d'Athènes soit par mer, soit à travers les passes incommodes de la route de Mégare et le terrain plat et dénudé de l'isthme. Tout le long de sa route il avait eu sous les yeux le beau spectacle du golfe, des montagnes, des îles; mais une vision divine intérieure devait le rendre peu attentif à la nature qui, champ de bataille des puissances invisibles, ne lui apparaissait qu'en travail gémissant vers la rénovation (*Rom. viii, 22*). Il se sentait lui-même alors, d'après ses aveux (*I Cor. ii, 3*), courbé sous le poids de sa propre faiblesse, et, quand il aperçut la majesté de l'Acrocorinthe, il dut penser, non sans frémir, que jamais encore il ne s'était attaqué à une si forte citadelle des « princes de ce monde ». Son succès à Athènes (*Act. xvii, 16-34*) n'avait que médiocrement répondu à ses espérances; il se trouvait seul et comme abandonné, à peu près dénué de toute ressource, le cœur rempli d'inquiétudes pour ses disciples de Macédoine dont il n'avait pas de nouvelles, et le corps peut-être travaillé par un accès de sa maladie chronique. Il entra pourtant avec courage dans les rues de la cité, se fiant dans la force du Christ qui vivait et agissait en lui, même et surtout quand il cachait sa présence. Ses triomphes apostoliques, il ne pouvait l'oublier, avaient été déjà nombreux et retentissants; à Corinthe même on avait pu en apprendre quelque chose (*I Thess. i, 9-10*) avant qu'il y arrivât.

Dès le lendemain de sa conversion, Saul avait prêché à Damas (et peut-être en « Arabie ») avec assez d'éclat pour que les Juifs voulussent le faire assassiner administrativement (*Act. ix, 23-25*; *II Cor. xi, 32 s.*). Puis il avait vu Pierre et Jacques (*Gal. i, 18-19*), notifié à Jérusalem qu'il était bien converti, et fait constater ce prodige aux croyants comme à ses anciens amis, leurs adversaires. Obligé de fuir encore (*Act. ix, 29, s.*), il avait porté son activité dans son pays de Tarse et en Cilicie (*ibid. 30*), sans qu'il nous vienne de là aucun renseignement précis sur son travail. Il avait dû pourtant porter des fruits, puisque Barnabé était allé l'y chercher comme un des hommes les plus capables d'aider à la féconde évangélisation d'Antioche (*Act. xi, 25-s.*). Dans la capitale de la Syrie, Saul se distingua tout de suite parmi les « prophètes et didascales », et fut même chargé, avec Barnabé, d'une mission de secours pour Jérusalem (*Act. xi, 30*), lorsque l'église-mère était éprouvée à la fois par la famine et par les suites de la persécution d'Hérode Agrippa I^{er}. Au retour, la communauté d'Antioche, sous l'inspiration divine, jugea qu'il était, avec Barnabé, le plus apte à semer

l'Évangile dans les terres vierges des païens. Tous deux s'engagèrent, avec Marc, dans ce premier grand voyage apostolique (*Act. xiii-xiv*), où ils fondèrent des chrétientés en Chypre, y convertissant même le proconsul romain; puis, quoique abandonnés par Marc, et jetés en toutes sortes d'aventures périlleuses, qui allèrent pour Paul, à Lystres, jusqu'à subir une lapidation suivant de près une tentative de le faire dieu (le dieu de l'éloquence, Hermès), ils établirent des églises dans les principaux centres de la Pisidie et de la Lycaonie. Leur rentrée triomphale à Antioche avait été vite suivie des réclamations de judéo-chrétiens puristes; on blâmait leur libéralisme à l'égard des néophytes païens, auxquels ils n'avaient pas imposé les observances mosaïques avec le baptême. Ce fut l'occasion du « concile de Jérusalem » (*Act. xv*), où les idées et la pratique de Paul eurent pleinement gain de cause devant les apôtres. Puis, avec Silas pour compagnon cette fois au lieu de Barnabé et de Marc, Paul était reparti en mission apostolique vers les régions anatoliennes évangélisées au premier voyage. Il y trouva un nouveau coopérateur, Timothée, qui devint son plus cher disciple. Après une maladie (sans doute le premier accès de son affection chronique, qui consista probablement en fortes fièvres paludéennes, résultat de fatigues inouïes dans un pays malsain) (1), maladie qui arrêta Paul dans la Galatie du Nord et donna le temps à cet extraordinaire malade d'établir solidement l'Évangile parmi ses hôtes (2), les trois évangélistes furent menés par l'Esprit en Europe (*Act. xv, 7-10*). Ils y connurent de nouveaux succès doublés de peines innombrables, que les *Actes* ont décrits en partie, à Philippes, à Thessalonique, à Bérée (*Act. xvi*). Obligé enfin, lui seul des trois apôtres, de quitter la Macédoine, Paul était descendu jusqu'à Athènes, en attendant Silas et Timothée (3). Mais Athènes n'avait pu le retenir, et maintenant, toujours solitaire, il abordait la capitale de la province d'Achaïe, Corinthe la mal famée (*Act. xviii, 1*).

Partout la haine et les embûches des Juifs l'avaient pourchassé, ainsi que dans sa première mission. Ils avaient su exciter contre lui les riches prosélytes dévotes, par elles les magistrats, soudoyé même au besoin les émeutiers professionnels du port de Thessalonique pour lancer les foules païennes contre ce novateur gênant. A Philippes, auparavant, Paul avait failli être victime de la superstition mise au service de la cupidité, et accusé d'enfreindre les lois romaines, comme un peu plus tard à Thessalonique de semer des germes de rébellion en prêchant un autre empereur que César (*Act. xvii, 7*). La mauvaise

(1) Cette question est à traiter à propos de II *Cor.* i et xi.

(2) Voir *Gal.* iv, 13-s. Nous croyons, avec le P. Lagrange et la majorité, qu'il s'agit de la « Galatie » proprement dite, où s'étaient établis les envahisseurs celtes; mais nous n'avons pas à le démontrer ici.

(3) Sur ce point, une difficulté résulte de la comparaison d'*Act. xvii, 14-15* avec I *Thess.* ii, 1-2. *Michaëlis* (v. *infra*) en a conclu que ce dernier passage visait la fin du 3^e voyage missionnaire (quoiqu'il ne soit pas question dans les *Actes* ni ailleurs d'un séjour de Paul et de Timothée réunis à Athènes en ces conjonctures), et, par voie de hardie conséquence, que les Épitres aux Thessaloniciens avaient été écrites à cette époque tardive; cela lui sert à défendre la prétendue « captivité éphésienne ». Mais on peut fort bien comprendre les mots de *Thess.* : ἡμεῖς ἄριστον καταλείψαντες ἐν Ἀθήναις μόνοι au sens que Paul jugea bon de *partir seul* pour Athènes et d'y *rester seul* ayant, avant de partir, renvoyé pour un temps son disciple Timothée vers les Thessaloniciens; et cela non pas d'Athènes, mais de Bérée même.

foi et la mauvaise volonté de ses frères de race le portaient toujours davantage à moins compter sur eux que sur les prosélytes, et même les francs païens, pour la diffusion du Règne de Dieu. A Athènes, constatant que sa présence et ses dires faisaient sensation parmi les flâneurs intellectuels de l'Agora, il crut, dans son discours sur l'Aréopage (*Act. xvii*), pouvoir faire appel à la philosophie non systématique, mais droite et sérieuse, qu'il possédait, pour parler aux maîtres et étudiants imbus de stoïcisme un langage qui les disposerait en faveur de l'Évangile. Mais à peine voulut-il traiter ensuite de résurrection et de jugement que ces Grecs cultivés prirent peur ou se moquèrent de lui, le priant plus ou moins poliment de remettre ces questions-là à un temps plus propice. Ainsi l'Apôtre put constater qu'il y avait un abîme entre la « sagesse du monde » et celle de Dieu. Dans la capitale de l'esprit hellénique, c'est à peine s'il put jeter la semence d'une église dont le développement fut très tardif et très modeste. Après la haine fanatique et perfide d'Israël, qui le traitait en renégat, il apprenait à connaître à ses dépens l'orgueil dédaigneux des penseurs et des dilettantes, qui le traitaient de rêveur et de bavard. Et toujours cette menace était suspendue sur sa tête qu'un calomniateur le dénonçât pour manque de loyalisme envers Rome et César.

Un autre souci avait dû commencer déjà à lui envahir l'âme. Le concile de Jérusalem, malgré la netteté de sa décision essentielle, n'avait pas résolu tous les problèmes pratiques ni fait cesser toute opposition secrète à l'affranchissement des Gentils. Les murmures, l'esprit d'intrigue qui cherche à rattraper en détail ce qu'il a dû concéder en bloc, n'étaient certes pas apaisés chez les anciens fauteurs du mosaïsme. A Antioche (*Gal. ii, 11-ss.*), Paul dut voir Pierre et Barnabé lui-même amenés pour un temps, par ces menées, à des concessions pratiques dont ils ne voyaient pas le danger, mais auxquelles il fallut toute sa hardiesse inspirée de Dieu, à lui, pour mettre un terme. Désormais, ainsi qu'il pouvait le prévoir et le vit bientôt de façon si douloureuse dans les églises qu'il avait fondées récemment chez les rustiques Galates, une contre-prédication allait suivre la sienne à la trace. Des adversaires aussi acharnés que surnois, qui étaient et se disaient pourtant ses frères dans le Christ, ne pouvaient lui pardonner le décret de liberté qu'il avait fait rendre aux Apôtres. N'osant directement s'insurger contre ce décret, ils allaient du moins se venger de son inspirateur, en essayant de miner son autorité, de déprécier sa personne, et par là, espéraient-ils, d'annihiler pratiquement l'esprit de liberté évangélique dont Dieu avait fait de Paul le héraut principal. Si le danger n'avait pas déjà bien nettement pris corps, l'Apôtre devait cependant le pressentir. Et, au bout de peu de temps il le ressentit. Dans *I Cor. ch. ix*, quand il parle de l'« apologie » qu'il doit entreprendre pour sa liberté, contre ceux qui font contre lui des enquêtes, c'est à de pareils adversaires qu'il fait allusion, avant même peut-être qu'il eût appris la crise de Galatie.

Il est fort possible, en outre, que le mal qui, peu auparavant, avait dérangé ses plans d'apostolat en Asie Mineure, eût beaucoup diminué ses forces physiques de résistance, et le menaçât de crises nouvelles. On peut le conjecturer d'après *I Cor. ii, 3-5*.

Voilà donc en quelles circonstances Paul avait tourné vers Corinthe ses regards de conquérant. Peu encouragé par le demi-échec de sa prédication

d'Athènes, il estima peut-être que, dans le monde beaucoup plus hétérogène du grand port d'Achaïe, il rencontrerait des milieux qui, moins rétrécis par les traditions et la vanité héréditaire de la culture hellénique, se montreraient plus perméables à l'Évangile. Là, ses premiers essais de propagande au milieu d'une foule bigarrée échapperaient mieux à la railleuse surveillance qui l'avait entouré dans l'aristocratique Athènes. Ses compagnons laissés en Macédoine l'y rejoindraient peut-être aussi plus facilement.

Quoi qu'il en soit, il n'abordait la grande ville qu'« avec crainte et tremblement » (I Cor. II, 3). On se l'explique déjà bien par ses récentes expériences, mais encore mieux par le caractère à lui connu de l'étrange cité qu'il allait essayer de conquérir au Christ.

Car il faut savoir ce qu'était cette Corinthe du 1^{er} siècle de notre ère.

II. Corinthe au 1^{er} siècle après J.-C.

Corinthe n'était plus l'antique cité dorienne des temps classiques, la ville fameuse par son industrie de vases peints et de bronzes d'art, l'entreprenante république maritime qui avait inventé les trières, ces vaisseaux de haut bord, et parsemé le long des mers lointaines des colonies telles que Corcyre, Potidée et Syracuse. Le consul Mummius, en bon Romain de la vieille école, s'était chargé, l'an 146 avant Jésus-Christ, de la mettre au ras du sol, pour supprimer une rivale commerciale qui empêchait le port plus récent de Délos et ses négociants italiens d'accaparer le trafic de l'Égée. Mais, un siècle plus tard, Jules César, après sa victoire sur Pompée, la reconstruisit et la repeupla; ce fut la colonie romaine « Laus Julia Corinthus ». Les premiers habitants furent des vétérans de l'armée vaincue à Pharsale, auxquels se joignit, comme d'habitude, un afflux de plèbe accourant des pays voisins. Cette population déjà mêlée vécut d'abord, en grande partie, de l'exploitation des ruines, d'où les destructeurs n'avaient pas enlevé tous les trésors. Mais bientôt la nouvelle colonie prit une vie moins précaire, à cause de cette excellente position entre deux mers, que Mummius n'avait pu enlever avec les statues. Délos avait à son tour été ruinée pendant les guerres de Mithridate. La population grossit, les affaires se remirent en marche, Corinthe devint « le marché et la ville commune de la Grèce », comme dira plus tard Ælius Aristide; le mouvement fut très considérable en ses deux ports, Cenchrées à l'Est qui regardait l'Asie, et à l'ouest le Lechaion, ouvert sur le monde occidental. Le transit était si actif que, pour ne pas changer de bateaux leurs cargaisons, commerçants et voyageurs pouvaient se servir d'un « chemin de bois », le *δίολκος* οὐ, à l'endroit le plus resserré de l'isthme, les navires étaient tirés d'un golfe à l'autre sur des rouleaux ou des glissières. Néron devait bientôt essayer de percer un canal à la place. Au milieu d'une Grèce dépeuplée et appauvrie, la ville cosmopolite se mit donc à grandir comme une cité américaine du xix^e siècle, et la petite préfecture qui porte de nos jours son nom, étouffée par le voisinage de ports comme le Pirée et Patras, n'en donne plus la moindre idée. Au 1^{er} siècle de notre ère, la population de Corinthe et de ses ports (d'après certaines évaluations sans doute exagérées), pouvait atteindre 600.000 âmes, dont les deux tiers dans la condition d'esclaves. Depuis que, l'an 27 av. J.-C., Auguste et le

Sénat s'étaient partagé les provinces, ce dernier avait eu dans son lot celle d'Achaïe; Corinthe, vu la déchéance politique et économique d'Athènes, fut choisie pour capitale, et résidence du proconsul. Les « Jeux isthmiques », qui n'avaient jamais cessé, même après la ruine de la cité ancienne, y reprirent un nouvel éclat.

Aujourd'hui d'actives campagnes de fouilles menées par les Anglais et les Américains exhument l'ancienne vie du Péloponèse, et Corinthe y fournit naturellement son apport (1). L'épigraphie confirme ce que nous pouvions présumer déjà, c'est-à-dire que Corinthe était devenue un confluent de toutes les races orientales, s'agglomérant autour du noyau latin dont quelques noms cités dans les *Actes* et l'épître de Paul nous montrent la persistance. Cette cohue s'était hellénisée, au moins superficiellement, l'hellénisme d'alors n'étant plus celui de Périclès. *Ælius Aristide*, au ^{II} siècle, dans sa rhétorique peut-être adulateur, pouvait féliciter Corinthe du nombre de ses écoles, de ses gymnases, des philosophes et des lettrés qu'on y trouvait à chaque coin de rue (*Discours isthmique à Poseïdon*). Mais de l'ancienne Grèce, — à part la prospérité économique, — Corinthe la neuve n'avait guère hérité que les défauts. En sa religion se coudoyaient tous les cultes grecs, romains, orientaux, Isis et Sérapis, Asklépios, Jupiter Capitolin, Artémis d'Éphèse, la Grande Mère. Certains « Mystères » devaient par conséquent y fleurir, au moins ceux d'Isis et probablement de Bacchus. Mais plus cher que tout autre à la population sédentaire ou flottante était le culte d'Aphrodite, dont le sanctuaire se dressait sur l'Acrocorinthe, à cinq cents mètres plus haut que le rivage. Cette Vénus était d'allure syrienne plutôt que grecque, et patronnait des rites honteux à peu près ignorés des anciens Hellènes, la prostitution sacrée qui occupait à l'époque ancienne plus de mille hiérodules, et dont la vogue n'avait pas dû baisser après la reconstruction de la ville. *Æl. Aristide*, — en se gardant bien d'insister sur ce point, comme le note A. Boulanger (2) — dit que « nulle cité n'a pour attirer les hommes de toute race de prestiges plus puissants : c'est la ville d'Aphrodite... »

(1) Des fouilles actives ont commencé en 1896 et se poursuivent toujours sous la direction de l'« American School of classical studies » d'Athènes. Le sommaire des résultats de cinq campagnes a été exposé par *Theodore Leslie Shear*, dans « The classical Weekly », 1931, pp. 121-126 et 130-135.

Sept volumes in-4°, sous le titre de *Corinth*, ont déjà paru de 1929 à 1932 à Cambridge (Massachusetts) dans l'ordre suivant : vol. IV, 1; V; III, 1; IX; VIII, 1 et VIII, 2; X; I. Ils traitent de l'Acrocorinthe (III, 1, par *Carl William Blegen* et autres auteurs), des inscriptions grecques (VIII, 1) par *Benjamin Dean Meritt*, et latines (VIII, 2) par *Allen Brown West*; ainsi que de la sculpture, des terres cuites, d'une villa romaine, de l'Odéon; le vol. I, paru en 1932, donne l'introduction, la topographie, l'architecture.

Signalons de plus quelques études particulières intéressantes, comme celles de *De Waele* sur le sanctuaire d'Asklépios et d'Hygie (« The American Journal of archaeology » 1933, pp. 417-451); de *S. Eitrem* sur un lieu d'oracles (« Philologische Wochenschrift » 1931, col. 765); de *Campbell Bonner* sur un miracle de Dionysos (« Amer. Journal of archaeol. » 1929, pp. 368-375).

En outre, dans le Journal américain d'archéologie, de 1929 à 1932, et le « Gnomon » 1930-1931, des articles de *Theodore Leslie Shear*, de *F. J. Waele* et autres, sur les fouilles en général, les tombes, le marché romain, etc.

(2) A. BOULANGER, *Ælius Aristide*, p. 347.

Ainsi, en aucun temps, Corinthe n'avait eu bonne réputation morale. Le mot *κορινθιάζεσθαι*, « vivre à la corinthienne » (qui n'est pas un éloge) apparaît déjà dans un fragment d'Aristophane (fr. 133), et les poètes comiques Philétère (iv^e s.) et Poliochos (date inconnue) (1) avaient fait des pièces intitulées *Κορινθιαστῆς* « l'homme aux habitudes corinthiennes ». Pourtant on n'était pas alors puritain, à Athènes ni ailleurs. Mais aux alentours de notre ère, cette fâcheuse renommée n'avait fait que s'aggraver. On comprend facilement que, dans cette grande ville de négoce international, avec tous les commerçants et les marins qui y faisaient escale au milieu des privations de leurs voyages, et y trouvaient les lieux de dévotion susdits, la débauche, soit coûteuse soit à la portée de toutes les bourses, fit vivre une partie des habitants de l'exploitation éhontée des vices. On trouverait des traces de cette situation dans les deux écrits de Paul. Car il est certain que beaucoup d'étrangers se rendaient là pour s'amuser sans retenue et y gaspiller leur fortune ou leurs économies. Οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθον ἔσθ' ὁ πλοῦς, disait le proverbe, « *non cuivis homini contingit adire Corinthum* » (Horace, *Epist.* I, 17, 36). Le reste allait à l'avenant. La disproportion des conditions sociales, dans cette ville de lucre, était scandaleuse. Plus tard, au III^e siècle, l'épistolographe Alciphron (2) en parlera comme d'un lieu inhabitable à cause de l'infamie des riches et de la misère des pauvres gens. Athènes aussi, d'ailleurs, offrait bien des dangers pour la moralité et le porte-monnaie de ses étudiants. Mais un trait assez significatif, qui montre bien comme cette Corinthe représentait peu la Grèce pauvre et relativement honnête de Plutarque, c'est que les Corinthiens, à peu près seuls de tous les Grecs, avaient adopté avec enthousiasme les jeux homicides de l'amphithéâtre romain.

Ces souvenirs mettront en valeur, comme gloses sous-entendues, plus d'une réprimande ou d'un précepte de nos épîtres. Quand on sait ce qu'étaient les mœurs à Alexandrie, Antioche ou Rome, on se demande ce que pouvait faire Corinthe pour être ainsi montrée au doigt comme la capitale de la dépravation. Il est vrai que la mode pharisaïque a toujours existé de dénoncer quelque « moderne Babylone » comme le foyer des vices qui sont, plutôt, ceux d'une société entière où ils trouvent des foyers partout; et les Romains, à leurs heures de vertu, devaient être heureux de charger cette pauvre ville grecque; cependant pareille réputation ne se soutient pas à travers les siècles si elle n'est fondée sur quelque chose.

Les Juifs abondaient cependant dans cette cité de Bélial qui était aussi celle de Mammon. L'intensité des affaires les y attirait autant et plus que dans les autres ports méditerranéens. On a retrouvé (v. *Deissmann* 10), le fragment d'une inscription assez fruste qui surmontait la porte d'une de leurs synagogues; ce ne devait pas être la seule ni la principale, et elle est d'une époque un peu plus tardive. Il devait sortir de leurs rangs quelques chrétiens, et parmi leurs hommes les plus distingués. Cependant la masse, comme le montra l'événement, devait être, autant et plus qu'ailleurs, très mal disposée à accepter l'Évangile. Comme Paul a écrit de Corinthe son épître aux Romains, on peut croire que la sombre description de l'hypocrisie juive qu'il donne au ch. II lui fut inspirée,

(1) Meinecke, *Fragm. com. gr.*, 1839-1857, fr. 1, 356^b.

(2) *Epistolographi graeci*, éd. Hercher, 1873.

en partie du moins, par ce qu'il avait sous les yeux en ce moment; il semble que certains d'entre les fils d'Israël faisaient tous les métiers lucratifs, et n'hésitaient pas à vivre de la superstition païenne (ἱεροσυλῆς, v. 22), comme les « fils du grand-prêtre Scéva », à Éphèse (*Act.* xix), qui vivaient probablement d'occultisme et de thaumaturgie, ou le mage Élymas (*Act.* xiii) à la cour du proconsul de Chypre.

Paul, à Corinthe, entendit cependant le Seigneur lui dire, dans une vision : « Sois sans crainte, et parle;... car j'ai un peuple nombreux dans cette ville » (*Act.* xviii, 9).

III. Comment saint Paul évangélisa Corinthe.

Quand l'Apôtre arriva dans la capitale de l'Achaïe, seul, inquiet, souffrant peut-être en son corps comme dans son âme, il devait tout d'abord penser à vivre. Les *Actes* (ch. xviii) nous apprennent qu'il trouva dans la communauté juive le couple généreux d'Aquila et de Priscilla, que le récent édit de Claude avait obligé de quitter Rome avec beaucoup de leurs coreligionnaires. (C'étaient des artisans aisés et instruits, ou plutôt des fabricants de tissus qui faisaient travailler avec eux ou sous leurs ordres un certain nombre d'ouvriers; car l'élévation relative de leur condition sociale est assurée par le fait qu'ils eurent des « maisons » à Éphèse et à Rome, comme ils en avaient une à Corinthe, *I Cor.* xvi, 19). Qu'ils fussent déjà baptisés, ou ne soient devenus chrétiens (1) que grâce à Paul, ils fournirent à celui-ci du travail, et l'Apôtre, comme à Thessalonique, recommença à tisser des « tentes » ou de grosses couvertures de Cilicie; avec son salaire, il put suffire à ses besoins. Chaque jour de sabbat, il saisissait l'occasion de discuter à la synagogue, et de parler du Messie Jésus, répétant des instructions pareilles à celle d'Antioche de Pisidie, que nous a retracée le chap. xiii des Actes. Il persuada quelques Juifs et quelques Grecs « craignant Dieu », et c'est alors sans doute qu'il baptisa des notables comme Stéphanas et Caïus (*I Cor.* i). Mais la rupture ordinaire et forcée avec les Juifs (en tant que communauté) se produisit au bout de peu de temps, probablement un petit nombre de semaines. Fort heureusement, Silas et Timothée étaient déjà arrivés de Macédoine, apportant à Paul, avec leur aide dans l'apostolat, quelques subsides pécuniaires dus à la générosité des fidèles macédoniens, des excellents Philippiens notamment (*II Cor.* xi, 9, et *Phil.* iv, 15-16); cela permit à Paul de se relâcher un peu de son labeur manuel — qu'il ne cessa pourtant point, voir *I Cor.* ix — et de se donner plus entièrement à la parole (*Act.* xviii, 5, συναλίστο τῷ λόγῳ), laissant à ses collaborateurs la charge de baptiser, et d'administrer la communauté naissante. Quand il se fut installé tout près de la synagogue qu'il ne fréquentait plus, dans la maison d'un certain Titius Justus — prosélyte que son nom paraît désigner comme un descendant des colons latins — et qu'il eut converti, ce qui était certes un grand triomphe, le propre chef de la synagogue, Crispus, l'Évangile s'étendit avec rapidité à travers la ville

(1) Il est probable qu'ils l'étaient déjà, puisque Paul ne dit pas (*I Cor.* i) qu'il les ait baptisés, et qu'il appelle Stéphanas et sa « maison » les « prémices de l'Achaïe » (*ibid.* xvi, 15).

d'Aphrodite. Les *Actes* sont malheureusement très brefs sur les diverses péripéties de cette conquête; ils se bornent à mentionner la vision divine qui réconforta l'Apôtre, l'épisode très important de son accusation devant le proconsul Gallion, qui tourna contre ses ennemis juifs, et qui permet de dater son séjour à Corinthe de 51-53 (ou 50-52), enfin le temps qu'il demeura dans cette ville. Il n'est cependant pas facile de décider si la donnée de « un an et six mois » (*Act.* XVIII, 11) convient à la durée totale de l'évangélisation, ou seulement au temps qui s'était écoulé depuis l'arrivée de Paul jusqu'à celle du nouveau consul; en cette seconde hypothèse, qui nous paraît la plus probable, comme il est dit que Paul, après l'incident de Gallion, demeura encore « assez longtemps » (ἔτι... ἡμέρας ἱκανάς, *ibid.* 18) dans la ville, nous pourrions fixer approximativement à deux ans son séjour à Corinthe.

Mais les Épîtres elles-mêmes, surtout la Première, enrichissent considérablement notre connaissance de cet apostolat.

Le sentiment de malaise et de dépression que Paul avait apporté à Corinthe dut se prolonger assez longtemps, même après l'encouragement des premiers succès (voir I *Cor.* II, 3), jusqu'à la révélation rassurante que rapportent les *Actes*, XVIII, 9. Tandis que Paul disputait à la synagogue sur les Écritures familières à son auditoire, il devait, tout au long de cette première phase, se demander avec anxiété comment il aborderait directement la plèbe païenne de cette ville dissolue. Ce fut la mauvaise foi et les injures de ses coreligionnaires qui l'y contraignirent. « Désormais je vais aux Gentils! » Grande résolution! l'Apôtre dut prendre beaucoup sur lui-même pour se décider à un changement si hasardeux. Mais ses auxiliaires éprouvés étaient là, et le Christ, en vision, lui prédit le succès. Il fut éclatant. Encore une fois Paul fit l'expérience de sa force dans la faiblesse, et se vérifia d'autre part, sur le terrain grec, cette parole de l'Évangile que les publicains et les femmes perdues en précèdent beaucoup d'autres dans le Royaume des cieux. Dans cette foule apparemment si mal préparée, Paul obtint vite de bien autres résultats que parmi les « sages » d'Athènes. La communauté fondée devint très vaste, et déborda même sur les régions avoisinantes, puisque la II^e Épître parle des « églises d'Achaïe »; il y en avait une à Athènes, au moins en germe, il y en eut une à Cenchrées (*Rom.* XVI, 1), mais très probablement d'autres encore.

L'apôtre avait recouru d'emblée aux grands moyens surnaturels. Délaissant les travaux d'approche qu'il avait employés très logiquement ailleurs (à Lystres, *Act.* XIV, 15-ss., à Athènes) en prêchant une théodicée purement rationnelle, il avait mis dès l'abord ces gens légers, superstitieux, dissolus, en face du fait prodigieux de la Rédemption par la Croix. Il estima que le « langage de la Croix » (I *Cor.* I, 17) était seul capable de saisir et de fixer ces âmes mobiles, et que la hardiesse du « scandale » et de la « folie » divine couperait la voie à tous les faux-fuyants de la « sagesse » humaine, dont toutes les théories, fussent-elles ordonnées à préparer la Révélation, auraient pu ne fournir qu'une pâture à leur esprit de dispute. La conviction du prédicateur, son saint désintéressement et son inspiration visible, peut-être accompagnée de quelques miracles (I *Cor.* II, 4, cf. *Rom.* XV, 18-19), étaient les signes de la puissance de cette Croix. Pour inculquer aux Corinthiens ce « scandale » et cette « folie » qui est le fait central du salut, et pour leur en

faire comprendre la portée, il était du reste évidemment nécessaire d'exposer la vie du Christ, sa divinité, la révélation mosaïque et prophétique qui l'avait annoncé, la résurrection, le second Avènement, les fins dernières, la transformation de la vie requise pour avoir part à la gloire, et les moyens de sanctification, baptême et sacrements. C'était le *Credo* ou le catéchisme réduit à l'exposé le plus concret de la doctrine, ce que saint Paul appelle le « lait » (I *Cor.* III, 2), mais qui contenait virtuellement toute la nourriture que pouvaient désirer les « parfaits » qui grandiraient sous l'action de la grâce.

Et ces Méditerranéens, si sensibles aux doctrines nouvelles et à l'action des personnalités puissantes, furent en effet séduits par la nouveauté radicale comme par l'immense portée de l'enseignement, ainsi que par la grandeur du maître; il leur apparut tout autre que ce Démétrius le Cynique ou les prédicateurs errants qui avaient pu un moment flatter leur curiosité. Un souffle d'enthousiasme les souleva; car Corinthe était dépravée, mais non irréligieuse. Les conversions furent nombreuses et sincères, et la foi des néophytes s'épanouit en multiples « dons de l'Esprit », comme en aspirations aux vertus les plus hautes, par juste réaction contre l'ancien laisser-aller des mœurs. Si l'Apôtre dut, plus tard, opérer un sévère triage parmi les manifestations des « charismes » (I *Cor.* ch. XVI), il est incontestable qu'il y reconnut, dans l'ensemble, l'action authentique de l'Esprit-Saint.

Le mouvement avait entraîné des hommes de toute sorte, jusqu'à des pécheurs très décriés naguère (I *Cor.* VI, 11). Leur sincérité avait paru telle que les collaborateurs de Paul n'avaient pas dû leur imposer un long temps d'épreuve avant le baptême. Aussi, quand baissa l'enthousiasme, y eut-il de périlleux retours du « vieil homme » chez plus d'un converti encore insuffisamment exercé aux vertus chrétiennes. La communauté était très mêlée, non seulement au point de vue de la valeur morale de ses membres dans le passé, mais pour la race (Juifs, Grecs, Romains, Orientaux et Occidentaux venus de partout), pour les origines, la culture, l'état social; au milieu de beaucoup d'esclaves et de plébéiens des plus modestes se rencontrèrent, sans parler d'autres notables, un ancien chef de synagogue comme Crispus, et le « trésorier de la ville », Eraste (*Rom.* XVI, 23; *Act.* XIX, 22), personnage que, dans une pareille cité d'affaires, sa fonction semble désigner comme étant fort riche lui-même. Les femmes, attirées par leur religiosité naturelle et leur aptitude au sacrifice généreux, prirent un rôle qui demanda plus tard à être réglé (I *Cor.* XI).

L'âge d'or de l'église corinthienne, où tout paraissait foi confiante, générosité, et transformations merveilleuses, doit avoir duré aussi longtemps que Paul y demeura. Les obstacles extérieurs, dans la ville d'Aphrodite, demeuraient grands sans doute. Mais les païens, habitués à voir parmi eux tant de sectes paradoxales, montraient aux fidèles peu d'hostilité. On dirait même que certaines réunions chrétiennes étaient ouvertes à tous ceux qui voulaient y entrer, comme nos églises en temps pacifiques (I *Cor.* XIV, 23-25). La plus forte opposition venait des Juifs, qui couvaient leur rage depuis que, ayant chassé Paul, ils l'avaient vu s'établir chez Titius Justus, à leur porte, et leur enlever même de leurs chefs. Quand L. Junius Gallio vint remplir à Corinthe son office annuel, ces Juifs tentèrent d'exploiter l'ignorance où le proconsul nouveau venu devait être des affaires locales, et ils traînèrent Paul à son tri-

bunal. Ils comptaient tourner le magistrat novice contre la secte nouvelle, en la présentant comme une religion qui, séparée volontairement du judaïsme, ne méritait pas la protection due à une *religio licita*, et tombait sous les lois de l'Empire; peut-être seraient-ils allés jusqu'à l'accusation de lèse-majesté, comme l'avaient fait ceux de Thessalonique. Les *Actes*, qui narrent longuement cet incident redoutable (*Act. xviii, 12-17*), nous disent aussi comme il tourna à la confusion des accusateurs. La tolérance sceptique du proconsul stoïcien dut avoir l'air, en ces temps, d'une faveur singulière, et ne put que favoriser chez les hésitants le mouvement des conversions.

Au milieu de cette communauté intéressante et active, quoique déjà tumultueuse peut-être et piétinant quelque peu, Paul se sentait tout à fait comme un père parmi des enfants qu'il chérit, et dont la générosité le rassure contre tout ce qui leur manque encore en éducation. Il avait des soucis bien graves concernant ses fidèles Macédoniens, surtout ceux de Thessalonique, auxquels il écrivit alors des épîtres; et peut-être aussi du côté de la Galatie, où les Judaïsants s'agitaient. Mais l'écllosion brillante de la vie chrétienne dans une cité telle que cette Corinthe mal famée était de nature à le reconforter; de grands fruits de grâce s'y révélaient sous ses yeux, au moins dans une élite; et les autres n'étaient pas encore refroidis. Chaque jour amenait de nouvelles conquêtes.

Tout allait donc pour le mieux. L'apôtre des Gentils avait fondé la communauté la plus vaste, la plus florissante peut-être en apparence, qu'il y ait eu jusqu'alors; et cela au centre même des communications de l'Empire romain. Au bout de quelque deux années, le « père » jugea que la situation était assez consolidée dans cette prometteuse Corinthe, et qu'il pouvait aller se chercher ailleurs d'autres enfants.

Mais les choses commencèrent à s'altérer presque aussitôt après son départ.

Lorsque Paul faisait son troisième voyage missionnaire d'abord à travers l'Asie, un nouveau chrétien venu d'Alexandrie d'Égypte, Apollos, continua son œuvre à Corinthe avec beaucoup de fruit. Mais il s'était introduit d'autres instructeurs, moins autorisés, et déjà l'atmosphère de la ville païenne amenait un fâcheux fléchissement chez certains néophytes. Paul, l'ayant appris, envoya d'Asie à Corinthe *une lettre aujourd'hui perdue*, qui mettait l'Église en garde contre l'influence des païens.

Ses ordres parurent inexécutables pour leur sévérité à beaucoup qui les entendaient mal. En même temps les désordres augmentaient, et il se faisait des divisions dans l'Église. Quand les Corinthiens surent que Paul s'était établi à Éphèse, ils lui envoyèrent des délégués et une lettre pour exposer leur situation.

Paul leur répondit par notre *Première Épître aux Corinthiens*.

Elle ne suffit pas pour tout remettre en bon ordre. L'Apôtre, ainsi que nous le prouverons plus tard, dut faire lui-même à Corinthe un court voyage qui ne lui laissa pas de bons souvenirs. Rentré à Éphèse, il écrivit *une lettre sévère* et attristée que certains auteurs veulent retrouver en partie dans les derniers chapitres de *II Cor.*, mais qui est bien plus probablement perdue tout entière. En même temps il envoyait son disciple Tite agir en son nom dans l'Église de Corinthe.

Sur ces entrefaites, Paul dut quitter Éphèse, après trois ans d'apostolat, à la

suite de l'émeute excitée par Démétrius (*Act.* xix, 23-40). Il passa par la Macédoine, où Tite le rejoignit porteur d'heureuses nouvelles.

Alors, d'une ville macédonienne, il envoya sa *Deuxième Épître aux Corinthiens*, qui est en réalité la quatrième. Il y annonçait son arrivée prochaine.

En effet, à la fin de ce long « troisième voyage missionnaire », Paul revint faire un séjour à Corinthe (*cfr.* *Act.* xx, 2-3), d'où il partit, à travers l'Asie, vers Jérusalem, où les Juifs le firent prisonnier; ils durent le laisser aux mains des Romains, qui l'envoyèrent dans la capitale de l'Empire, parce qu'il en avait appelé à César. Après sa libération de la captivité romaine, il lui restait plusieurs années à vivre. Mais nous ne savons pas si, avant son martyre, il retrouva le temps de visiter cette église de Corinthe dont la fondation était une de ses plus grandes œuvres et qui avait causé tant de soucis à son âme d'apôtre et de père.

Corinthe continua d'être un centre florissant de christianisme, mais dont le caractère n'avait pas changé tout à fait puisque, à la fin du siècle, une lettre lui fut envoyée par saint Clément au nom de l'Église de Rome pour apaiser encore sa turbulence. Au 11^e siècle elle compta parmi ses évêques un homme bien connu dans l'histoire ecclésiastique, s. Denys de Corinthe. Ses destinées, en ces temps antiques, étaient plus étroitement liées à celles de l'Église de Rome et de l'Occident.

CHAPITRE III

CIRCONSTANCES QUI DÉTERMINÈRENT S. PAUL A ÉCRIRE LA « PREMIÈRE AUX CORINTHIENS ».

Paul laissant, à ce qu'il semble, la communauté corinthienne en très bon état, avait regagné son centre d'Antioche. Sur la route il avait fait un court arrêt à Éphèse, où les compagnons du début de son voyage, Aquilas et Priscilla, demeurèrent et s'établirent. Puis l'infatigable apôtre reprit ses courses; retra-versant des pays évangélisés déjà, comme la Galatie du Nord — où il organisa une collecte pour Jérusalem — il descendit par la Phrygie jusqu'à la capitale asiatique, Éphèse, qui était devenue le but de ses aspirations.

Son succès, décrit dans les *Actes*, ch. xix, y fut prodigieux, mais après qu'il eut passé par une période de luttes très dures, qu'il comparera à un « combat contre les bêtes » (I *Cor.* xv, 32). Saint Luc insiste surtout sur le triomphe, et note quelques traits significatifs : les prédications dans l'école de Tyrannos, la grande variété des auditoires, les guérisons miraculeuses, la propagation de l'Évangile à travers l'« Asie » (dans la vallée du Lycus, comme on l'apprend par les Épîtres de la captivité, notamment à Laodicée, Hiérapolis et Colosses, et cela par le fait de disciples de Paul), la mésaventure des sept exorcistes fils de Scéva, et l'autodafé de livres d'occultisme, pour 50.000 drachmes, qui suivit. Un Juif, un simple ouvrier tisserand s'était fait la situation la plus populaire et la plus illustre dans une ville plus grecque que la Corinthe d'alors, une ville aussi entichée de ses traditions et de sa culture que l'était cette Éphèse; il y avait gagné jusqu'à l'amitié des « Asiarques » (*Act.* xix, 31), ces présidents du Κοινόν d'Asie, qui étaient, d'aucuns le croient, prêtres de Rome et d'Auguste. Il pouvait dire aux Corinthiens que, malgré le nombre de ses adversaires, il lui était ouvert à Éphèse une porte très large (I *Cor.* xvi, 9). Mais ces victoires lui coûtaient cher, car une telle vie ne pouvait se répandre chez les païens sans que la mort opérât dans leur Apôtre (cfr. II *Cor.* iv, 12); et dans le merveilleux discours d'*Act.* xx, Paul nous dit lui-même quelle existence il menait dans ce temps-là. Il dut prolonger son séjour si fécond pour l'Évangile beaucoup plus longtemps qu'il ne l'avait prévu d'abord, jusqu'à deux ou trois années (*Act.* xix, 10) (1). Mais son succès et sa popularité furent justement ce qui l'obligea enfin à quitter Éphèse, à la suite de cette émeute des orfèvres fabricants d'ex-voto pour Artémis, dont sa prédication avait fait baisser les profits; saint Luc, *Act.* xix, 21-40, nous a laissé le tableau le plus vivant de cet incident grave. C'est longtemps auparavant que Paul avait envoyé à Corinthe sa première épître canonique.

(1) Sur la prétendue « captivité éphésienne », voir *infra*, comment. de I *Cor.* xv, 32. Nous aurons du reste peu de chose à dire sur cette théorie artificielle.

Car le souci des églises dont il s'était éloigné ne le quittait jamais au milieu de ses nouvelles conquêtes. Les Corinthiens, apprenant que leur apôtre venait de s'installer à Éphèse, à quelques jours d'une navigation facile jusqu'à Cenchrées, s'étaient mis probablement de leur côté à attendre sa visite. Puis le retour à Éphèse d'Apollos avait dû stimuler encore la sollicitude paternelle de Paul.

Apollos — nom diminutif d'Apollonios probablement, ou peut-être d'Apollo-dore — était un Israélite pieux et disert venu du premier centre de la culture hellénistique, Alexandrie d'Égypte, dont la colonie juive puissante et cultivée avait donné à la philosophie le célèbre Philon, mort depuis quelque vingt ans. Cet Apollos, versé dans les Écritures (*Act.* XVIII, 24), pouvait être lui-même un conférencier passant d'une ville à l'autre, peut-être un rhéteur de profession; en tout cas c'était un homme bien armé pour la propagande, et qui n'ignorait pas le succès. Or, arrivant à Éphèse après que Paul y eut laissé, lors de son premier passage, Aquilas et Priscilla, il s'était mis à enseigner dans la synagogue « ce qui concernait Jésus » probablement sa mission divine, ses miracles, sa mort et sa résurrection; cependant, en fait de baptême, il ne connaissait encore que celui de Jean. Cette brève donnée des *Actes* (XVIII, 25) nous fait regretter l'absence de plus amples explications au sujet de ces Juifs et de ces païens, nombreux peut-être, qui sympathisaient avec l'Église sans y être encore entrés et sans en connaître toute la doctrine (1). Il n'y avait pas encore à Éphèse, semble-t-il, de groupe de chrétiens constitué, mais possiblement quelques passants amenés là par leurs affaires, venus d'Antioche, de Corinthe ou d'ailleurs; à Alexandrie il devait en être de même. Quoi qu'il en soit, le couple des pieux amis de Paul, déjà devenus ses collaborateurs occasionnels, vit quelle recrue ce serait pour la chrétienté juive et grecque qu'un homme tel qu'Apollos. Ils se mettent en relations avec lui, complètent son instruction, — et, très certainement, lui font recevoir le baptême (quoi qu'en pense *Reitzenstein*; car il va de soi qu'il n'aurait pu devenir d'emblée comme le second

(1) Le cas d'Apollos est à rapprocher de ces « disciples » dont parlent les *Actes* au chapitre suivant (XIX, 1-7), ceux que Paul rencontra à Éphèse au commencement de son séjour, et qui ne connaissaient encore ni le Saint-Esprit, ni un autre baptême que celui de Jean. Puisque Luc les appelle des « disciples », c'est à coup sûr, malgré *Reitzenstein* (*Iran. Erlös.*, p. 126-s.) qu'ils faisaient déjà une profession quelconque de christianisme. Mais ils n'avaient dû être en rapport ni avec Aquilas et Priscilla, ni avec Apollos complètement converti. On peut même douter qu'ils fussent Juifs de race, car autrement le terme de « Saint-Esprit » ne leur aurait pas été si inconnu. Cet épisode des *Actes* soulève un problème historique encore obscur, mais fort intéressant. On ne peut voir en ces gens, malgré quelques modernes, de ces « Mandéens », dont l'existence indépendante ne s'affirme que beaucoup plus tard, et qui d'ailleurs n'ont jamais voulu, une fois constitués en secte, croire à Jésus. Ce qui semble le plus vraisemblable, c'est que, après la mort du Précurseur, beaucoup de ses disciples qui n'avaient pas fait acte d'adhésion formelle à celui qu'il annonçait (cfr. *Jean*, III, 25-26) s'étaient dispersés à travers la Diaspora, Alexandrie, Éphèse, etc., et y avaient fait de la propagande parmi les Gentils ou les sectes judéo-baptistes, leur parlant de leur Maître et de Jésus, mais sans être informés que de loin et en gros sur ce qui s'était passé en Palestine après le martyre de Jean. Le précurseur lui-même avait fait des adeptes parmi les « soldats » (*Luc* III, 14) qui n'étaient peut-être que des douaniers au service des publicains (v. *Lagrange* « Évang. selon s. Luc », *ad loc.*) mais n'étaient pas nécessairement des Juifs, ni même des Palestiniens, et dont certains avaient pu rentrer dans leurs pays, y portant la doctrine de Jean.

apôtre de Corinthe s'il n'avait été baptisé). Comme l'ardent néophyte voulait se rendre dans la capitale de l'Achaïe, les « frères » (Act. xix, 27), c'est-à-dire Aquilas et Priscilla avec les quelques coreligionnaires qui avaient pu se réunir autour d'eux, écrivirent à l'Église de Corinthe de lui faire bon accueil. (1) Et c'était une recommandation justifiée; car, à peine débarqué, Apollos, plein de la grâce de Dieu, se mit à persuader et à prêcher; il eut surtout contre la résistance des Juifs des démonstrations scripturaires convaincantes, mais rendit les plus appréciables services d'enseignement à tous les croyants (Act. xix, 27-28), « arrosant » ainsi, dira Paul, ce que l'Apôtre avait planté (I Cor. iii, 6).

Paul, qui s'était pendant ce temps-là fixé à Éphèse, ne put que se réjouir de voir son œuvre étendue encore par un évangéliste si compétent. Apollos, dont la prédication éloquente devait avoir une certaine tournure philosophique, peut-être plus ou moins analogue à l'exégèse de son compatriote Philon (2), atteignait des groupes que n'avait pas conquis entièrement la manière de Paul. L'Apôtre n'en était pas jaloux. Apollos étant revenu à Éphèse, Paul le reçut comme un collaborateur envoyé par la Providence.

Apollos lui fit sans aucun doute un rapport détaillé sur l'état où il avait trouvé et laissé Corinthe. Que lui dit-il? A côté des progrès de l'Église en extension, il lui signala probablement certaines ombres qui commençaient à se dessiner. L'absence du « père » avait déjà laissé se desserrer quelque peu les liens qui unissaient les frères, et les tentations de l'ambiance païenne commençaient à se faire sentir davantage.

Est-ce pour cela, sur les informations d'Apollos et d'autres peut-être, que Paul se décida à écrire aux Corinthiens une première lettre qui est perdue, mais dont il y a mention expresse I Cor. v, 9 (3)? Probablement, à ce qu'il nous semble. En tout cas, Paul y mettait ses fidèles en garde contre la fréquentation des « fornicateurs », c'est-à-dire, comme il l'explique dans I Cor., contre des baptisés qui retombaient aux mœurs païennes.

Un petit problème d'histoire se pose ici. Est-ce que Paul, avant d'écrire sa lettre, ne serait pas allé lui-même à Corinthe, constater de ses yeux ce qu'il en était? Les communications entre les deux villes étaient aisées, fréquentes et relativement rapides. Un voyage de deux à trois semaines aurait pu édifier l'Apôtre. Et il se trouve justement, en divers passages de la *Deuxième Épître*, que Paul parle d'un *double séjour* qu'il a fait à Corinthe (voir surtout II Cor. xiii, 1 : *Ecce tertio hoc venio ad vos*). De plus, dans I Cor. (xvi, 7), il écrira qu'il ne veut pas « cette fois » ou « maintenant » (ἄρτι) ne visiter l'église qu'en passant. Plusieurs auteurs en ont conclu qu'il faisait allusion à un court voyage accompli avant la composition de I Cor., et le plus vraisemblablement avant l'envoi même de la lettre perdue. Ces opinions seront à discuter systématiquement dans le commentaire de II Cor., où elles prennent de l'importance pour

(1) L'interpolation du *cod. Bezae* et de *syr^h*. à Act. xviii, 27, dit que ce furent des Corinthiens en voyage à Ephèse qui le déterminèrent à passer dans leur ville.

(2) On sait que l'*Épître aux Hébreux*, avec son exégèse allégorique si élevée, et bien supérieure à celle de Philon, est, à tort ou à raison, attribuée à Apollos, — comme traducteur, du reste, des idées de Paul — par un grand nombre des critiques modernes.

(3) Nous pensons par contre que II Cor. vi, 14-vii, 1 ne saurait être un fragment de cette première lettre perdue; ce qui sera à démontrer en temps et lieu.

l'exégèse. Nous y établirons que ce « voyage intermédiaire » (certain à nos yeux d'après I *Cor.* xiii, 1 et d'autres passages) n'a eu lieu que beaucoup plus tard, dans l'intervalle entre I *Cor.* et II *Cor.* Quant à l'adverbe *ἔπειτα* de I *Cor.* xvi, 7, il n'a pas nécessairement le sens qu'on lui donne (voir Commentaire, *ad loc.*). Car, en plus du silence des Actes et de toute la *Première Épître* (sauf en ce verset obscur xvi, 7), en plus aussi de la difficulté que Paul aurait trouvée à s'éloigner d'Éphèse dans les conjonctures notées *Act.* xix, 8-9 (le temps du « combat contre les bêtes »), il faut bien constater, que dans notre « *Première Épître* » canonique, l'auteur, pour tous ses reproches ou ses recommandations, ne se réfère nulle part à ce qu'il *aurait vu*, mais à ce qu'il a *appris par les rapports* d'autres personnes, ou le bruit public, ou une lettre envoyée par l'église. De plus, le ton général indique bien que les Corinthiens n'ont pas revu leur apôtre depuis les années de l'évangélisation.

Paul songeait en même temps, dès que les affaires d'Éphèse lui laisseraient quelque liberté, à retourner voir ses églises de Macédoine et d'Achaïe; c'est le projet qu'il annoncera I *Cor.* xvi, 2-8 (v. *ad loc.*, comment.), lequel dut être remis et modifié, parce que le soin de la chrétienté d'Éphèse le retint bien plus longtemps qu'il n'avait prévu. Cependant il avait fait partir devant lui ses deux disciples Timothée et Eraste (*Act.* xix, 22) qui, après avoir visité les églises de Macédoine, devaient aboutir à Corinthe; Timothée était même muni d'instructions éventuelles pour cette ville, au cas où il y parviendrait avant son Maître (I *Cor.* iv, 17, cfr. xvi, 10-11).

Mais des mesures plus immédiates devinrent opportunes. A Corinthe, la lettre de Paul avait produit grand effet. On s'y demandait avec trouble quelle était l'exacte portée de ses prescriptions; sans doute on aurait voulu hâter son retour, et en même temps celui d'Apollos, le nouveau favori. L'église rédigea donc une missive en ce sens, et elle la fit porter (au moins cela est le plus vraisemblable) par une délégation de trois de ses membres — ou de ses chefs — particulièrement estimés du Fondateur, Stephanas, Fortunatus et Achaïcus (I *Cor.* xvi, 15 ss.). Il y était demandé des éclaircissements au sujet du premier message de Paul; en outre, bien des cas de conscience nouvellement surgis, ou devenus plus pressants qu'autrefois, y étaient soumis à son autorité. Ils concernaient spécialement l'usage de la « liberté » chrétienne, les discussions soulevées sur le mariage et l'idéal nouveau de la virginité, l'état des esclaves, la mesure dans laquelle on pouvait, civilement et même en matière religieuse, communiquer avec les Gentils, la dignité respective enfin des « dons de l'esprit » qui éclataient en une extraordinaire floraison, ce dont les Corinthiens croyaient pouvoir se montrer très fiers. Ils se vantaient du reste de rester très fidèles aux « traditions » communiquées par l'Apôtre, — malgré l'idée, présumable dans l'esprit de quelques-uns, que tant de faveurs immédiates et palpables du Ciel faisaient d'eux des chrétiens parfaitement « adultes », qui pouvaient désormais se dispenser d'obéir à aucune tutelle.

Paul fut, n'en doutons pas, touché de cette déférence et de cette confiance de ses néophytes, mais il sentit que, chez une partie au moins d'entre eux, elle était trop devenue « officielle », et il s'étonna des naïves prétentions qui perçaient dans la lettre elle-même. Sa vue surnaturelle lui fit découvrir qu'il se passait à Corinthe ce qui arrive toujours après de grands et éclatants succès

qui ont été, pour ainsi dire, trop prompts : le mauvais esprit chassé des âmes était allé en chercher sept autres pour revenir à l'assaut de sa forteresse perdue. C'est que les bruits publics qui s'échangeaient facilement entre les deux grandes places maritimes commençaient à lui présenter la situation comme bien pire que la lettre ne l'aurait fait supposer. Des libertins, abusant de la « liberté » chrétienne dont ils déformaient la notion, tâchaient d'introduire hypocritement un certain indifférentisme moral, — et même religieux, puisqu'ils se croyaient autorisés, sous le prétexte que la « science » de l'Évangile leur a appris que les fausses divinités sont des chimères, à profiter pour se réjouir des fêtes païennes et immorales; vu qu'ils ne croyaient pas aux dieux, cela ne pouvait faire aucun tort à leur foi. Un incestueux notoire était publiquement toléré, sinon honoré. Des procès entre fidèles déchiraient l'église. En face de ceux-là d'ailleurs, provoqué sans doute par leurs excès, se dressait un parti d'ascètes imprudents et intempérants. Ces dissentiments retentissaient jusque dans les assemblées du culte, dans la Cène eucharistique où divers groupes faisaient bande à part, en sorte que les réunions dégénéraient jusqu'à rappeler les banquets païens. L'avis des meilleurs n'arrivait pas à prévaloir, on se moquait sans doute de leurs craintes et de leurs scrupules. Tout était légitimé, tout paraissait béni de Dieu par cette surabondance d'inspirations, de « pneumatisme », qui transportait prophètes, extatiques, « glossolales », sans qu'on voulût constater que beaucoup d'éléments de mauvais aloi se mêlaient à cette exaltation spirituelle. Les femmes se distinguaient d'ailleurs dans ces exercices, et profitaient du culte même pour étaler leur coquetterie et leur vanité d'émancipées, couvrant aussi leurs nouvelles manières provocantes du prétexte de la liberté et de l'égalité introduites par l'Évangile.

Pour ce qui regarde spécialement les coteries, des précisions avaient été fournies à Paul par ceux qu'il appelle « les gens de Chloé », voyageurs anonymes qui pouvaient être la « maison », les esclaves, affranchis ou employés d'une dame ainsi nommée, dont on ne sait d'ailleurs si elle était Éphésienne ou Corinthienne, ni chrétienne, païenne ou juive. Il sut que les coteries corinthiennes, pour se couvrir de prétextes et de noms respectables, prétendaient, selon leurs tendances, se ranger celle-ci autour de la bannière de Paul, celle-ci sous le drapeau d'Apollos, supposant de la sorte, pour justifier leurs disputes, des oppositions qui n'existaient pas entre ces prédicateurs de l'unique doctrine du Christ. Une autre faction se réclamait de Pierre; elle était peut-être groupée autour de Juifs ou d'Orientaux nouveau-venus, qui avaient embrassé la foi sous l'influence directe ou indirecte du prince des apôtres. Peut-être le souvenir du « conflit d'Antioche » (*Gal.* II, 11-suivants) était-il exploité contre Paul par ceux-là, car, à la même époque, il fournissait une arme à ceux qui le combattaient en Galatie. Enfin d'autres, plus difficiles à identifier, sans doute des indépendants et des indisciplinés pires que tous prétendaient juger tout le monde, y compris les apôtres, en ne recourant qu'à l'autorité immédiate du Christ (*v. infra*, comm. de I, 17-suivants, et Exc. IV). Ce n'étaient pas des hérésies à proprement parler, ce n'étaient même pas encore des schismes proprement dits, puisque les réunions cultuelles restaient communes en droit, mais cela pouvait y acheminer assez vite. D'un côté, le sens de la fraternité chrétienne, dans l'union au Christ indivisible, en sortait fort affaibli; puis

chacun de ces groupes plus ou moins tranchés, qui faisaient de la propagande, jetant le trouble dans les assemblées eucharistiques, et appuyant sans doute leurs préférences et leurs préventions de prophéties ou de révélations à eux (voir comm. du ch. xiv), entendait donner à la doctrine et à la vie chrétiennes quelque forme particulière qu'il eût été le seul à bien saisir; chacun se réservait le monopole de la « gnose », de la « sagesse », de la perfection. Paul, de son regard profond et inspiré, vit et le danger qu'ils faisaient courir à l'Évangile, et la qualité de l'esprit qui les inspirait : besoin grec de faire des sectes, vanité d'être les seuls « sages » et d'avoir une doctrine originale, ou de se faire estimer par ce monde païen (qui était si dédaigneux des nouveaux croyants en général), comme une école philosophique ou mystique supérieure au commun des chrétiens. C'était la « sagesse du monde » ou des « princes de ce monde » qui leur dictait leurs ambitions, une sagesse qui est incompatible avec celle de Dieu, ou, devant celle-là, réduite à rien, car la chose essentielle à connaître, le Mystère du salut par la Croix, échappera toujours à ses vues. En certains cercles les tendances subreptices de l'humanisme païen s'étaient déjà réintroduites si avant qu'on y prenait des airs sceptiques à l'égard de la vérité essentielle qui est le terme de l'espérance chrétienne, la résurrection générale (v. comm. du ch. xv).

Paul vit que, sans attendre d'aller lui-même à Corinthe — ce qu'il ne pouvait faire, d'après ses prévisions, avant quelques mois, — il était grand temps d'intervenir par une lettre nouvelle qui préparerait ses réformes, et à laquelle les fidèles soumis pourraient toujours se reporter. *Scripta manent*. L'occasion s'offrait d'elle-même, puisqu'il fallait répondre aux Corinthiens, qui avaient posé dans leur écrit des questions pressantes. Et leurs délégués étaient là pour emporter la réponse. Il en profita, non seulement pour satisfaire à leurs demandes, mais pour exprimer son jugement au sujet de tout ce qu'il avait appris avec une suffisante certitude par les rapports des « gens de Chloé » et de tous ceux qui lui avaient apporté des nouvelles sûres.

CHAPITRE IV

ANALYSE DE LA PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS.

SA RICHESSE DE DOCTRINE. SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES ÉPÎTRES.

La Première Épître aux Corinthiens se présente à première vue comme une série d'instructions concrètes qui n'ont pas entre elles de liaison bien étroite. Mais il apparaît aussi tout d'abord qu'elles sont ordonnées systématiquement. Paul débute par les observations que lui inspirent *les rapports oraux* qu'il a entendus sur l'état de division de l'église de Corinthe (chapitres I-IV) ; — puis il réprime des *abus* moraux qu'il a appris par la voix publique (ch. V-VI) — ensuite, du ch. VII au chapitre XIV, *il répond point par point à des questions* que les Corinthiens lui avaient posées par écrit, sur le mariage et la virginité, sur les idolâtres, et sur les charismes, en y mêlant très naturellement des instructions sur la tenue des assemblées chrétiennes, d'après les informations qu'il a reçues soit par la lettre de l'église, soit d'une autre manière ; sur tous ces points, il rappelle ses néophytes à l'observation exacte des « traditions » qu'il leur a communiquées en les évangélisant ; — enfin, pour couronner le tout, il appelle leur attention sur une « tradition » capitale qui paraît n'être plus assez universellement comprise et estimée parmi eux, quoiqu'elle soit le fondement même de l'espérance évangélique, la *promesse de la résurrection* des fidèles contenue dans le fait assuré de la résurrection de Jésus (ch. XV). — Il termine par des *questions pratiques* et personnelles (chap. XVI).

Non seulement il règne dans toute cette épître un ordre très clair, qui peut faire dire qu'elle est vraiment bien construite, et qui en garantit l'unité contre certaines critiques récentes (v. *infra*, INT., ch. VI) ; mais, si on la médite tant soit peu, on y découvrira une *idée directrice* qui est absolument une, et à laquelle se ramèneront, toujours et sans exception, les développements les plus divers. L'intention formelle est disciplinaire, et non proprement dogmatique comme dans *Rom.* ou *Eph.* Cependant toutes les ordonnances les plus pratiques, s'agit-il simplement du voile des femmes, découlent d'un principe suprême qui est le résumé de tout le dogme chrétien et de toute la morale et de toute la mystique en une seule proposition : *les croyants sont appelés à une communauté éternelle de vie avec le Christ-Dieu*, donc avec Dieu. C'est la vocation à la « Sainteté », la vocation chrétienne. Tout est vu dans cette lumière : il ne doit pas y avoir de division entre les fidèles du Christ, parce que le Christ est un ; pas de fornication, car le croyant est un membre du Christ ; pas de rivalité entre ceux qui sont doués de charismes, parce que tous n'ont à accomplir que des fonctions coordonnées pour le service du « corps du Christ » qui est l'Église. Et ainsi toujours. La connaissance de cette incorporation au Christ, opérée par la *Croix*, est la « Sagesse de Dieu », qui remplace toute sagesse purement humaine ; le seul devoir, la seule voie qui mène au but, c'est la « charité », qui est cette incorporation elle-même ; union qui met dans l'état de « liberté » à l'égard de

tout ce qui n'est pas Dieu, mais aussi qui soumet le moindre des gestes humains au service de Dieu, et des autres hommes parce que, en Dieu, on ne fait plus qu'un avec le prochain. Cette lettre est donc par excellence *l'épître de l'union* et de l'universalité; elle est, malgré toute la variété, décousue en apparence, des sujets qu'elle traite, d'une parfaite unité spirituelle d'inspiration. Sa cohérence ne provient pas seulement, comme il semblerait d'abord, de l'unité de ses destinataires, mais de l'unification des pensées et des sentiments de son auteur, qui ne voit plus rien que dans l'Unique.

Voici l'ordre, très nettement tracé, des matières qui y sont traitées. L'épître se divise en quatre parties, avec une Introduction et un Épilogue.

ADRESSE, SALUTATION, ENTRÉE EN MATIÈRE I, 1-9.

*
**

PREMIÈRE PARTIE DE L'ÉPÎTRE

Contre les factions. I, 10-IV, 20.

- A. PAUL DÉCRIT ET RÉPROUVE LES FACTIONS DE CORINTHE. I, 10-17.
- B. LA SAGESSE DU MONDE ET LA SAGESSE DE DIEU I, 18-III, 4.
 - I. **Opposition de la Sagesse de Dieu et de celle du siècle.** I, 18-25.
 - II. **Preuve « ad hominem ».** I, 26-31.
 - III. **Paul explique son attitude à l'égard de la Sagesse lors de l'évangélisation de Corinthe.** II, 1-5.
 - IV. **Il ne méprise cependant pas toute Sagesse, car il travaille à en répandre une, mais c'est la Sagesse de Dieu** II, 6-16.
 - V. **Cette Sagesse des « parfaits », Paul en a jugé les Corinthiens incapables jusqu'alors.** III, 1-4.
- C. PAUL APPREND AUX CORINTHIENS, QUI SE DIVISENT AU SUJET DE LEURS APÔTRES, CE QU'EST LE MINISTÈRE APOSTOLIQUE III, 5-IV, 16.
 - I. **Ce que furent à Corinthe les rôles respectifs de Paul et d'Apollon.** III, 5-10.
 - II. **Avertissement à ceux qui veulent perfectionner l'œuvre de l'Apôtre.** III, 11-20.
 - III. **Paul définit le devoir des Apôtres et réserve à Dieu le droit de les classer selon leurs mérites.** IV, 1-5.
 - IV. **Réprimande aux Corinthiens qui ne se divisent, au fond, que par vaine gloire, et qui comprennent si peu les exemples de leurs apôtres. Exhortation paternelle** IV, 6-16.
- D. ANNONCE DE LA VENUE DE TIMOTHÉE ET DE CELLE DE PAUL EN PERSONNE. IV, 17-21.

*
* *

DEUXIÈME PARTIE DE L'ÉPÎTRE

Répression des vices de Corinthe

V-VI.

A. LE CAS DE L'INCESTUEUX. EXCOMMUNICATION.	v, 1-8.
B. COMMENT TRAITER LES PÉCHEURS PUBLICS DE LA COMMUNAUTÉ. EXPLICATION D'UNE LETTRE ANTÉRIEURE. DERNIER MOT SUR L'INCESTUEUX.	v, 9-13.
C. CONTRE LES LITIGES INTÉRIEURS ET L'INJUSTICE EN GÉNÉRAL.	vi, 1-11.
D. LES FAUTES CONTRE LE SIXIÈME COMMANDEMENT	vi, 12-20.

*
* *

TROISIÈME PARTIE DE L'ÉPÎTRE

Réponses de Paul aux demandes formulées dans une lettre des Corinthiens. . . .

VII-XIV.

A. QUESTIONS CONCERNANT LA FAMILLE, PRINCIPALEMENT LE MARIAGE ET LE CÉLIBAT.	VII.
I. Le Mariage chrétien, sa légitimité, ses droits.	VII, 1-7.
II. Indissolubilité du mariage et « privilège paulinien »	VII, 8-16.
III. Il est bon de rester dans la situation temporelle où la conversion vous a pris.	VII, 17-24.
IV. Le célibat et le mariage.	VII, 25-38.
V. Le cas des veuves.	VII, 39-40.
B. QUESTIONS CONCERNANT LES VIANDES D'ANIMAUX IMMOLES EN SACRIFICE AUX DIEUX.	VIII-XI, 1.
I. La « gnose » et la charité.	VIII.
a) ce que la science des chrétiens leur apprend sur le néant des idoles.	VIII, 1-6.
b) il faut pourtant éviter de donner du scandale à ceux dont la science est imparfaite	VIII, 7-13.
II. Contre l'abus de la liberté	IX, 1-X, 13.
a) Malgré sa propre liberté, Paul renonce à bien des avantages de la vie apostolique.	IX, 1-6.
b) ces avantages dont il se prive auraient pourtant été légitimes à tout point de vue; mais c'est pour lui une question d'honneur.	IX, 7-18.
c) Paul aussi met ces restrictions à sa liberté pour le profit de son œuvre apostolique.	IX, 19-23.
d) un contrôle sévère sur soi-même est du reste commandé par la prudence chrétienne, même à lui. . . .	IX, 23-27.

e) avertissements tirés de l'histoire d'Israël.	x, 1-13.
III. Paul résout pratiquement la question des viandes immolées.	X, 14-XI, 1.
a) interdiction absolue des banquets païens, incompatibles avec la communion eucharistique.	x, 14-22.
b) manière large et nuancée de se comporter dans les repas privés. Conclusion.	x, 23-xi, 1.
C. QUESTIONS RELATIVES AUX ASSEMBLÉES DE CULTE.	xi, 2-xiv.
I. La tenue des femmes dans les assemblées liturgiques.	XI, 2-16.
II. La célébration de la Cène eucharistique.	XI, 17-34.
III. Les « Charismes » et leurs manifestations.	XII-XIV.
a) les charismes sont distribués par l'Esprit pour le bien général de l'Eglise.	xii.
1° <i>le principe</i>	XII, 1-11.
2° <i>comparaison du corps de l'Eglise, « Christ » mystique, avec l'organisme humain.</i>	XII, 12-26.
3° <i>application : la spécialisation nécessaire des fonctions extérieures dans l'Eglise.</i>	XII, 27-31a.
b) la charité, nécessaire à tous, est supérieure à tous les autres « charismes » ; elle est perpétuelle et mène à la vision de Dieu.	xii, 31 ^b -xiii.
c) Paul compare deux charismes, la « prophétie » et la « glossolalie », et règle l'usage public de l'une et de l'autre.	xiv.
1° <i>comparaison de la « glossolalie » et de la « prophétie ».</i>	XIV, 1-25.
2° <i>l'ordre à observer dorénavant dans les assemblées de parole.</i>	XIV, 26-40.

*
* *

QUATRIÈME PARTIE DE L'ÉPÎTRE

La résurrection du Christ et des fidèles.	XV.
A. LE FAIT DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST ET SES PREUVES	xv, 1-11.
B. LES FIDÈLES DU CHRIST RESSUSCITERONT SÛREMENT AUSSI	xv, 12-34.
I. Rapport nécessaire de la résurrection du Christ et de la résurrection générale.	XV, 12-19.
II. Certitude de la résurrection des fidèles dans le triomphe final du nouvel Adam.	XV, 20-28.
III. Apostrophes relevant l'inconséquence qu'il y aurait à ne pas admettre la résurrection des fidèles.	XV, 29-34.
C. COMMENT POURRA SE FAIRE LA RÉSURRECTION.	xv, 35-58.

I. Dieu peut créer un « corps spirituel » comme il a créé tant d'autres espèces de corps.	XV, 35-44.
II. L'« Homme céleste » sera le modèle des ressuscités.	XV, 45-49.
III. La « Transformation » universelle et la victoire sur la Mort.	XV, 50-54.
IV. Actions de grâces rendues à Dieu et encouragement aux fidèles.	XV, 55-58.

*
* *

ÉPILOGUE

Questions personnelles.	XVI.
A. AFFAIRE DE LA COLLECTE POUR JÉRUSALEM.	XVI, 1-4.
B. PROJET DE SÉJOUR A CORINTHE. LES AFFAIRES D'ÉPHÈSE.	XVI, 5-9.
C. INFORMATIONS SUR TIMOTHÉE ET APOLLOS.	XVI, 10-12.
D. EXHORTATION. RECOMMANDATION DE QUELQUES PERSONNALITÉS CORINTHIENNES.	XVI, 13-18.
E. SALUTATIONS ET CONCLUSION.	XVI, 19-24.

*
* *

LES DOCTRINES. — Cette lettre n'est pas « doctrinale » à la façon des Épîtres aux Romains ou aux Ephésiens. Toute la matière, ou peu s'en faut, s'y classe sous des chefs de la vie pratique. On dirait qu'elle n'est faite que pour calmer des agitations locales ou résoudre des problèmes locaux. Cependant elle a une immense valeur pour l'essence même de la vie chrétienne et ses plus hauts développements, pour le dogme, la morale, la mystique et la philosophie religieuse, aussi bien que l'histoire du christianisme, de sa première discipline et de ses premières luttes. C'est qu'elle a été écrite par un saint Paul; pour lui il n'était pas de problème, si concret et si terrestre fût-il, qui ne devint une fenêtre ouverte sur l'universalité, un point d'ascension directe et rapide vers l'Absolu. Cela ne l'empêche pas de tout régler avec le bon sens le plus rassis, mais ce bon sens, au lieu de rester terre à terre, n'apparaît que comme l'écoulement d'une vision ardente et parfaitement unifiée, où toutes choses sont contemplées dans leur source éternelle, cette Sagesse et cet amour de Dieu révélés dans le Christ qui veut associer les hommes à sa propre vie. Le « discours de gnose. » s'y élève inmanquablement au « discours de sagesse », pour employer les propres termes de l'Apôtre.

L'inventaire d'une aussi grande richesse ne peut être que fort incomplet dans une Introduction. Essayons toutefois d'énumérer d'abord les doctrines qui sont présupposées connues des Corinthiens, et dont Paul ne leur parle qu'au hasard de la plume, en allusions d'ailleurs très significatives et très précieuses pour nous; — puis celles sur lesquelles il insiste, car ils avaient un besoin plus

spécial d'en être instruits; — ensuite nous noterons le mode, fort instructif encore, sous lequel il juge à propos de les leur présenter.

A. DOCTRINES RAPPELÉES PAR ALLUSIONS OU MENTIONS BRÈVES. — Ce sont tous les dogmes primordiaux, dont la foi chrétienne a vécu dès sa naissance et vivra toujours.

On a eu raison de dire que tout l'enseignement paulinien est — au sens le plus large du mot « mystique » — une « mystique du Christ » (à condition, bien entendu, de ne pas opposer, comme *Schweitzer* et d'autres libéraux, « mystique du Christ » à « mystique de Dieu »). De fait, toute cette épître est « christocentrique », comme le montrent à elles seules les expressions tant de fois répétées : être ou agir « dans le Christ », être « du Christ ». Saint Paul dit expressément (II, 2), qu'il n'a voulu savoir pour ses convertis que « Jésus Christ, et encore crucifié ». Il appelle cet enseignement « du lait pour les tout petits » (III, 1-2), parce qu'il est nécessaire dès le commencement, mais il le reste tout autant au milieu et à la fin; car il embrasse tout, et les plus parfaits eux-mêmes ne peuvent que chercher à en comprendre, à en assimiler de plus en plus les inépuisables trésors (cfr. *Col.* I, 19, 27; II, 3). C'est là ce qui fait l'unité de cette épître.

Quelle est cependant la forme rudimentaire de cet enseignement unique, celle sous laquelle il peut être comparé au « lait »? Pour comprendre, si peu que ce soit, le « Christ crucifié », il faut savoir *qui est ce Christ, pourquoi il a été crucifié, et ce qui est résulté de son crucifiement*. Paul prêchait donc l'origine de Jésus et son histoire, les événements qui le conduisirent au Calvaire, sa résurrection glorieuse et l'association qu'il nous a offerte à sa gloire.

On ne peut douter qu'il ait peint le supplice du Christ, à Corinthe, avec d'aussi vives et touchantes couleurs qu'il l'avait fait devant les Galates (*Gal.* III, 1). Mais la Croix ne prenait sa signification pour le salut des hommes que parce qu'elle avait été subie volontairement par un homme d'une dignité unique, qui s'appelle le *Seigneur*. Ce titre de *κύριος*, qui apparaît soixante-douze fois en notre épître, Jésus y avait droit, — comme il apparaît XI, 23 (v. comm., *ad loc.*) et ailleurs, — dès le temps de sa vie mortelle; il insinue à lui seul, — s'il n'y a plus encore — une égalité avec Yahweh, qui était appelé *κύριος* dans la Bible grecque, en connotant, par le fait du caractère royal de ce titre, appliqué dans l'Asie Antérieure et le monde grec, non seulement à quelques dieux comme Sarapis, Apollon, etc., mais aux monarques de Syrie (« mar », « mara ») et déjà, dans ces pays, à l'empereur romain (voir VIII, 5, *κύριοι πολλοί*), que Jésus est le roi du nouveau peuple élu aussi bien que Yahweh était celui de l'Israël théocratique. C'est qu'il est « fils de Dieu » (I, 9; xv, 28), l'homme céleste (*ἐπουράνιος*, xv, 48-49, terme qui désignait les dieux à Tarse, d'après *Böhlig*), descendu du ciel (xv, 47) pour prendre la nature d'Adam, et possédant, lui, non pas seulement une âme vivante, mais l'esprit qui vivifie (xv, 45). Dans sa nature céleste, il existait déjà au temps des Pères, et, dans le désert, accompagnait les Hébreux de l'Exode (x, 4, v. comm. *ad loc.*). C'est qu'il préexiste à l'univers entier des créatures, lequel a été fait par lui (VIII, 6 : *δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*). Tous ces textes, surtout les derniers, rapprochés de ceux qu'on lira dans les épîtres aux Romains, aux Colossiens, aux Ephésiens, contiennent déjà en substance la théologie *johannique*, et montrent que cette

« seigneurie », cette préexistence, ce rôle créateur et vivificateur, doivent s'entendre au sens de pleine divinité (cfr. *Col.* II, 9, *Rom.* IX, 5, *Tit.* II, 13, al.). D'ailleurs, dès les premières lignes (1, 3), le Seigneur Jésus-Christ est mis sur le même rang que le Dieu Père comme source indivise de la grâce et de la paix, et il est attesté qu'on « invoque son nom » (ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X.), c'est-à-dire qu'on l'adore, malgré l'indiscutable monothéisme de Paul et de ses lecteurs, comme on adore Dieu. C'est donc bien à tort que J. Weiss et d'autres libéraux voudront que le titre de κύριος (parce qu'il était appliqué parfois à des dieux secondaires) indique une dignité inférieure à celui de θεός; le premier contient tout ce qui est dans le second, en y ajoutant, comme nous l'avons dit, cette connotation de puissance royale exercée par le Dieu-Homme sur le monde nouveau.

Mais si la divinité de Jésus est ainsi affirmée, son humanité réelle ne l'est pas moins. Il est « le dernier Adam » (xv, 45), les « prémices » de l'humanité mortelle qui ressuscitera (xv, 20-23). Son existence terrestre, avec tous ses événements et ses modalités, ne pouvait donc être indifférente à l'Apôtre qui prêchait la Croix et la résurrection. Ce n'est pas seulement la Dernière Cène ou les apparitions du Ressuscité, objets de deux récits détaillés (ch. XI et XV) avec la Passion, naturellement, que Paul avait fait connaître à ses néophytes. Le verset 16 de II *Cor.* V, qu'on interprète trop souvent, dans les écoles radicales, comme entraînant dans la prédication et les soucis de l'Apôtre une certaine ignorance ou négligence des détails de la vie du Sauveur, n'a pas du tout ce sens-là, comme il sera prouvé au moment voulu. *Feine* (1) observe avec justesse que Saul, parmi les pharisiens de Jérusalem en lutte avec l'Église naissante, avait dû être bien informé des causes de dissentiment qui leur avaient fait pousser Jésus au supplice, c'est-à-dire en somme de presque tout son ministère; et plus tard, l'enseignement que le converti reçut à Damas et près des premiers disciples l'instruisit certainement à fond de cette vie du Christ qui formait la substance de la catéchèse. Qu'il y ait attaché beaucoup d'importance, il le fallait bien pour expliquer la mort du Sauveur. De plus — des auteurs très divers comme *Holl*, *J. Weiss*, le *P. de Grandmaison*, et les commentateurs orthodoxes l'ont bien mis en lumière (2), — Paul entendait enseigner à ses auditeurs une vie nouvelle, qui consistait justement à reformer toutes leurs manières de penser, de sentir et d'agir, sur celles du Christ; il leur imposait une *loi*, qui était celle du Christ (ἐννομος Χριστοῦ, IX, 21), il leur demandait d'être ses imitateurs, comme lui-même s'efforçait d'imiter le Christ (IV, 16, XI, 1); plus d'un exégète a remarqué que les manifestations de la « charité », au beau ch. XIII, paraissent calquées, l'une ou l'autre, non pas sur une éthique quelconque, juive ou stoïcienne, mais sur les exemples donnés par Jésus. Nous devons « porter sa ressemblance » dès la présente vie (xv, 49, avec la leçon φορέσωμεν, V. comm.). Comment alors, dans son enseignement oral, l'Apôtre

(1) Paul FEINE, *Der Apostel Paulus*, 1927, 2^{or} Teil, 2^{es} Kapitel (avec cette réserve que Paul, selon nous, n'est pas venu comme enfant à Jérusalem, et n'y a jamais vu le Sauveur).

(2) Karl HOLL, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, 1925, pp. 40 s., al. — R. P. Léonce de GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, 1928, I, pp. 4, 27-34; II, 373-381; al. — Joh. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, passim (voir notre commentaire). Et bien d'autres encore.

n'aurait-il pas insisté sur les événements évangéliques, dans lesquels Jésus s'était manifesté comme modèle aux apôtres et à tous les croyants?

Si notre Épître aux Corinthiens ne contient pas de développement christologique spécial, elle présuppose cependant une doctrine ferme, et connue de tous les baptisés, sur la personne du Christ et sur toute son œuvre; et cela de la première ligne à la dernière. Bien plus, nous sommes autorisés à en conclure qu'aucune des factions de Corinthe, si répréhensibles à d'autres égards, ne mettait en discussion cet enseignement central. Ce n'est que plus tard, au temps des épîtres de la captivité, lorsque le proto-gnosticisme menaçait d'altérer la doctrine évangélique, que Paul jugea nécessaire de résumer par écrit la christologie qu'il avait enseignée à tous dès le commencement. Et encore, dans l'*Épître aux Philippiens* par exemple, ne le fera-t-il que comme par hasard, pour appuyer son enseignement moral sur une croyance dogmatique indiscutée.

La doctrine sur le *Saint Esprit* n'est pas non plus l'objet d'un exposé systématique, mais elle remplit tout. La personnalité et la divinité de cet Esprit, qui transparaissent déjà dans les premiers chapitres, se trouvent clairement affirmées surtout par les attributions qui lui sont faites au ch. XII, comme le montrera le commentaire (voir aussi, *infra*, l'Exc. V). Partout, à travers cette lettre, le Saint-Esprit apparaît comme le moteur divin de la vie chrétienne, et les Corinthiens aspirent à ses dons, d'une manière qui n'est pas toujours assez éclairée (voir comm. du ch. XIV). Il habite l'Église, il habite les âmes, les mettant, comme nous dirions aujourd'hui, « en état de grâce ».

Le dogme même de la *Trinité*, qui sera formulé si clairement II *Cor.* XIII, 13, est déjà très visible dans notre Épître (XII, 4-6, v. comm. *ad loc.*) où les dons de grâce sont rapportés, sous trois angles spéciaux, aux trois personnes divines. On peut dire, avec le libéral J. Weiss, que de tels passages révèlent l'antiquité du dogme trinitaire. Il tient, comme l'a montré récemment l'exégète catholique R. Blüml (1), une place beaucoup plus grande qu'on ne l'expose généralement dans la sotériologie de saint Paul.

Il est évident aussi que la doctrine de la grâce prise dans son ensemble, de la prédestination divine, de la justification et de la loi, que l'Apôtre allait bientôt exposer par écrit aux Galates et aux Romains, avait déjà été communiquée aux fidèles de Corinthe (voir comm. de X, 13, XV, 56).

Enfin la notion de l'Église catholique, comme organisme spirituel où tous les croyants sont unis par leur incorporation au même Christ, quoiqu'elle soit ici l'objet de développements spéciaux (v. *infra*), n'est pas présentée comme nouvelle, puisque saint Paul, sans explications, appelle la communauté du nom de « Christ » (XII, 12), le Christ mystique. De même est présupposée la connaissance doctrinale du *baptême* (XII, 13, cfr. X, 1-2 et I, 13-suiv.), de l'*Eucharistie* (X, 14-suiv., cfr. X, 4), de leur sens et de l'institution sacramentelle du Christ (XI, 23, *ὁ καὶ παρέδωκε*).

Et c'étaient les rudiments, — les principaux, car l'ensemble de ces mentions n'est pas exhaustif, — c'était le « lait » que chaque membre de la communauté

(1) R. BLÜML, *Paulus und der dreieinige Gott*, 1929. — Voir surtout l'*Histoire du Dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée*, t. I, du P. LEBRETON, S. J. 6^e édit. 1927.

corinthienne devait avoir bu; en réalité, un catéchisme complet, dont les divers articles étaient groupés autour de la Croix.

B. LES POINTS PLUS SPÉCIALEMENT TRAITÉS A L'USAGE DES CORINTHIENS. — Tous les Corinthiens baptisés étaient donc tenus de posséder la *lettre* de cette doctrine, et ils auraient dû en avoir *l'esprit*; mais c'est ce qui faisait défaut à beaucoup d'entre eux, et précisément à ceux-là qui cherchaient le plus à se mettre en évidence, et à passer pour des chrétiens supérieurs. Quelques-uns s'égarèrent en spéculations qui les rendaient à leurs propres yeux « adultes » ou « parfaits » dans la foi, mais ne contribuaient guère à sanctifier leur conduite, et leur auraient fait plutôt oublier l'essentiel.

C'est pour eux que saint Paul se sent obligé de revenir sur deux points capitaux de sa catéchèse : *l'institution de l'Eucharistie* (xi) et *la résurrection du Christ* (xv). Ils connaissaient très bien, Paul le leur ayant appris dès le début, les circonstances matérielles de ces événements, et, d'une manière abstraite, leur signification dogmatique; mais ils ne savaient pas, ou ne savaient plus, ces Grecs frivoles, en tirer les conclusions qu'ils aurait fallu pour conformer leur vie à leur croyance. Aussi l'Apôtre en réitère-t-il le récit avec une grande solennité, pour que chacun des détails, auxquels ils ne faisaient plus assez d'attention, soit un rappel et un reproche pour leur foi affaiblie (xi, 23-suivants, et xv, 1-11); il faut qu'ils replacent ces dogmes, si pleins d'ardente lumière, à la base de toute leur vie spirituelle. Grâce à ces croyants médiocres et superficiels, l'Église possédera désormais deux textes historiques d'une valeur inestimable pour l'apologétique et le dogme!

Le récit de la Cène (rapproché de x, 14-21, qui n'est aussi qu'un rappel de la croyance reçue par tous originellement) montre comment tous les croyants ne doivent plus faire qu'un dans la charité du Christ, qui renouvelle périodiquement sa présence corporelle au milieu d'eux, et les absorbe pour ainsi dire dans sa personne, en se donnant à eux par mode de nourriture et de breuvage; il confond ainsi leur vie avec la sienne. Le récit de la Résurrection est pris comme base et comme preuve de l'espérance assurée qu'ont les croyants d'être associés éternellement à la gloire de leur Chef, avec un corps transfiguré comme le sien. L'union s'épanouira alors en assimilation complète; mais elle est commencée ici-bas par le baptême, et entretenue, entre le Christ et tous les fidèles, par l'unité du Pain eucharistique (x, 17).

Telle est l'idée qui est à la base de développements étendus sur l'*Église* en ses états successifs, et sur *la vie individuelle* des hommes rachetés, envisagée aussi dans ses divers états de croissance et ses manifestations terrestres, qu'elles soient spirituelles, morales ou sociales, enfin à son terme céleste.

L'Église. — Le chapitre xii est une esquisse, complète pour les traits essentiels, de l'ecclésiologie qui fera plus tard le sujet de *l'Épître aux Éphésiens*. Comme l'humanité naturelle est une, parce qu'elle a sa source en Adam, dont tous ses descendants portent la ressemblance, et qui, avec la vie psychique, leur a transmis la mortalité (xv, 21-22; 45-49), ainsi, par le fait du « dernier Adam », qui, ayant passé par la mort comme les autres, a été pour tous la source de la vie de l'esprit, se forme une humanité régénérée et refondue sur un type nouveau, une humanité céleste (*ibidem*). On entrevoit à l'arrière-plan toute la thèse future de *l'Épître aux Romains*, ch. v. Plus étroite encore est

l'unité des hommes avec le « dernier Adam » qu'avec le « premier ». Car l'Adam « de poussière » n'était que le premier anneau d'une chaîne, à l'imitation duquel tous les autres furent façonnés, mais sa vie personnelle n'était pas leur vie, lui aussi n'étant qu'un individu; tandis que le nouvel Adam, « l'Homme du Ciel », saisit dans sa vie personnelle l'existence de tous les croyants. L'« Église de Dieu » (expression de x, 32, xi, 22, xv, 9) qui comprend toutes « les églises des saints » (xiv, 33) — appelées aussi « églises de Dieu » (xi, 22) en raison des différents lieux où l'Église s'est établie, — n'est pas seulement une collectivité qui professe partout la même foi et le même culte du Christ; elle fait tellement un seul être avec le Christ qu'elle est appelée « le corps du Christ » (xi, 27), ou même simplement « le Christ » (xii, 12); car c'est le Christ qui lui infuse continuellement l'existence par la communication de son propre esprit divin (cfr. *Col.* i, 18, 24; ii, 19; i, 23; iv, 12; al.).

Puisqu'elle est le « corps du Christ », comme un corps nouveau que le Christ s'est approprié, que Dieu lui a donné pour qu'il en soit la tête, ainsi que le diront en propres termes les épîtres de la captivité (*Eph.* i, 22; al.; *Col.* i, 18), c'est le Christ et l'Esprit du Christ qui la dirigent, et, tant qu'elle est sur cette terre, l'histoire du Christ doit se reproduire dans la sienne. Toute son existence sera militante, comme l'a été celle de son Chef. Lui qui règne en elle et par elle sur la société humaine (xv, 24-25, v. comm. *ad loc.*) ne cesse de livrer des combats pour vaincre tout ce qui lui résiste dans le monde visible et invisible (*ibid.*) jusqu'à ce qu'il ait vaincu le dernier ennemi, la Mort, qui s'attaquait aux membres de son corps mystique (*ibid.*, 26). Alors, comme Il est lui-même ressuscité, tout ce corps mystique ressuscitera ou sera transformé glorieusement « en un clin d'œil » (xv, 51-52); parvenu au terme de son œuvre conquérante, Il remettra son royaume pacifié à son Père, et ce Chef (qui régnera toujours avec le Père) associera tous les membres du corps à sa gloire et à sa joie divines, car « Dieu sera tout en tous » (xv, 28) et l'« esprit » gouvernera éternellement, sans résistance, tous les actes des âmes et des corps élus. Tels sont, enseigne l'Apôtre aux Corinthiens et à nous, l'histoire terrestre et l'avenir céleste de l'Église. Pour aboutir à cette conclusion sublime, il lui a fallu dissertar amplement, dans tout le chapitre xv, sur la nécessité, ainsi que la nature, de la résurrection, dont la notion s'était obscurcie chez quelques-uns de ses fidèles.

C'est la synthèse la plus grandiose et la plus unifiée qu'il ait écrite sur l'*eschatologie*; elle complète et contient virtuellement, pour ce qui concerne l'ensemble de l'humanité rachetée, tous les tableaux particuliers tracés en d'autres épîtres, I *Thess.*, II *Thess.*, *Rom.* xi, 25-36. Elle comprend toute la prédiction des « derniers temps » (au sens de « temps messianique ») et de la consommation. Il est vrai, sous un aspect, de dire que tout l'enseignement de Paul est eschatologique; mais non pas comme l'entend *Albert Schweitzer* (1). D'abord il n'est jamais question, dans cette épître ni dans aucune autre, d'une « double résurrection corporelle », ni de millénarisme intermédiaire (2) (voir

(1) Dans *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930.

(2) Idée qu'avait déjà *Loisy* et un petit nombre d'autres, et dont un écrivain sérieux comme *Schweitzer* a voulu démontrer la vérité.

infra, Exc. xvii). Et la mystique de Paul n'est nullement ce que veut cet auteur, une « mystique du Christ » qui n'unirait à Jésus qu'en vue de jouir par lui des biens d'un « Règne intermédiaire » qui suivrait le temps des luttes terrestres, pour s'évanouir à la Résurrection générale, lorsque Dieu sera devenu « tout en tous » et que le Christ s'effacerait lui-même. Si cette théorie avait besoin d'être réfutée, l'exégèse montrera qu'il n'y a aucune place pour elle chez saint Paul. L'Apôtre a fixé et concentré toute l'espérance humaine sur Jésus-Christ, le Dieu-Homme, et pour cette vie présente, et pour la vie éternelle. Sa « mystique du Christ » est une « mystique de Dieu » sous la seule forme qu'autorise la révélation.

Cette première épître aux Corinthiens est donc aussi « eschatologique » que toute autre. Paul regarde la vie de l'Église et du monde dans la radieuse lumière du Jour définitif, celui où la mort sera vaincue. Mais, malgré ses aspirations ardentes au triomphe du Christ, à la consommation bienheureuse (ἐτις δὲ ἄθρο τὸ τέλειον! xiii, 10), aucune parole n'y décèle l'illusion que ce Jour soit prochain; car ce n'est pas avec cette précision trop matérielle que nous aurons à interpréter vii, 29-31 (v. comm. *ad loc.*). L'Apôtre savait bien que Jésus-Christ, le roi conquérant, était encore bien loin d'avoir accompli toute l'œuvre qui devait être exécutée avant son retour en gloire (1). Seulement il a envisagé le « corps du Christ » *sub specie aeternitatis*, — comme du reste toutes choses en cette épître. A Corinthe, d'ailleurs, on n'était pas hanté comme à Thessalonique par l'idée de la Parousie; bien des passages, surtout au chap. xv, indiquent même qu'on n'y pensait pas assez.

Les membres du « corps du Christ ». — Puisque l'Église est conçue comme un corps unique, chacune des personnes humaines qui la composent y remplit le rôle d'un *organe* ou d'un *membre*, vivant de la vie de l'ensemble et exerçant sa fonction spéciale en vue du bien de tous les autres. Cette analogie avec l'organisme humain est longuement exposée au ch. xii. L'esprit qui anime le tout est aussi celui qui donne aux membres leurs activités; toutes sont diverses, mais toutes sont nécessaires ou utiles, en sorte qu'un membre n'a pas le droit de croire qu'il puisse se passer de l'autre, et qu'il n'ait à travailler que pour lui-même. L'Apôtre insiste fortement, à propos des « dons spirituels » (ch. xii-xiv), sur cette coadaptation et cette grande loi de solidarité. C'est pourquoi il n'estime et ne classe pas les « dons spirituels » (c'est-à-dire ces manifestations extérieures qu'on attribue à l'activité de l'Esprit présent), d'après l'étonnement plus ou moins grand qu'ils causent, et se montre si défiant et si sévère pour les extases des « glossolales » (c. xiv). Ce qui est sensationnel ne l'impressionne point, mais ce qui « sert ». Aussi met-il au-dessus de tout les dons qui permettent d'enseigner d'une manière ordonnée les choses du salut, et place-t-il ce que nous appellerions de simples « grâces d'état », soit les aptitudes surnaturelles au gouvernement ou au soulagement des maux communs, au-dessus de ce qu'on nomme aujourd'hui les « phénomènes mystiques » (xii, 8-10; 28-30,

(1) Nous avons cherché à démontrer ce point dans notre commentaire de l'Apocalypse (Apoc. 3^e édition, p. cxxvi-suiv., et surtout cxxxi-cxxxv). — Cfr. l'opinion, que nous ne trouvons pas assez tranchée, de F. GUNTERMANN, *Die Eschatologie des heiligen Paulus*, Münster, 1932; nous ne croyons pas que Paul ait entretenu l'espérance, au sens vrai de ce mot, d'une fin prochaine de ce monde.

v. comm. *ad loc.*). Dominant tout le reste est le don essentiel, indispensable à tous, la *charité*, chantée magnifiquement au ch. XIII, et présentée là, avant tout, quoiqu'elle soit d'abord l'amour de Dieu, dans sa fonction dérivée qui est de mettre de l'harmonie, de la douceur et du charme dans tous les rapports humains (XIII, 4-7).

Mais les hommes régénérés ne peuvent être considérés uniquement comme les organes spécialisés d'un vaste corps. Ils ont tous leur vie surnaturelle propre et intime, leur avenir personnel à assurer. Même en tant qu'individus, ils sont d'une dignité si grande, que chacun pris à part est ou doit être la demeure et le temple de Dieu et du Saint-Esprit (III, 16-17; VI, 19, al.); chacun doit se dire qu'il a été acheté très cher par le Christ (VI, 20), qui est mort pour lui (VIII, 11), et celui qui le blesse blesse le Christ (*ibid.* 12). Car il est un *membre du Christ* (VI, 15) même par son corps, destiné à être ressuscité et glorifié comme celui du Christ (*ibid.* 14, cfr. xv); en attendant, durant sa vie mortelle, il doit s'unir à Dieu d'une union qui le spiritualise, union bien plus pénétrante que celles des corps faites par l'amour charnel (*ibid.* 17). Telle est leur *vocation*, vocation individuelle et commune à tous (les termes *κλησις*, *κλητός*, *καλέω*, ne sont nulle part si fréquents que dans cette épître et l'*épître aux Romains*); cette vocation est un appel à la *sainteté* (qui veut dire consécration à Dieu, et conformité avec Dieu), par la communauté de vie avec le Christ (I, 9, *passim*). Nous sommes donc ramenés toujours à la même idée, inépuisable en sa fécondité d'applications : *l'union au Christ*, faite par la rédemption du Christ, qui communique aux hommes l'Esprit comme principe d'une vie nouvelle, si élevée au-dessus de leur nature. C'est une union d'amour, donc toujours c'est la *charité* (cfr. VIII, 3), supérieure à toute science (*ibid.* 1); mais, pour opérer pareille fusion de la vie humaine avec la vie divine, l'Esprit envoyé de Dieu donne d'abord cette science qui est la *foi* (II, 10, cfr. 12, v. comm. *ad loc.*), et qui, ne s'agit-il que de confesser avec conviction que « Jésus est Seigneur » (XII, 3), est une œuvre insigne de la toute-puissance de Dieu (II, 5).

Cette vie nouvelle se poursuit au milieu d'un monde hostile, à travers heur et malheur. Puisque Paul, apôtre du Christ, a été choisi (et cela gratuitement cfr. xv, 8-10) comme intermédiaire et instrument pour la communiquer aux néophytes de Corinthe, puisqu'il est leur premier instructeur et leur père dans l'Évangile (IV, 15), il peut avoir la noble assurance de se présenter comme leur modèle chrétien (IV, 16; XI, 1), lui qui s'efforce, dans sa primauté de vocation et de science, d'imiter Jésus (XI, 1) au milieu de son existence de souffrances apostoliques (IV, 9-13), de renoncement et de mortification prudente, de liberté et d'accommodement à tous (IX), toutes choses qui se résolvent d'ailleurs, dira-t-il à ses lecteurs en une seconde épître (II *Cor.* VI, 9-10), en joie intime, en puissance et en succès.

Cette transformation de la vie est un idéal qui n'est certes pas atteint du premier coup. Quelques Corinthiens peuvent se faire illusion là-dessus, et, qu'ils possèdent ou non des dons « pneumatiques », se croire de but en blanc parvenus au terme, à la façon des initiés païens. Il n'en va pas ainsi, car, si le régénéré a reçu l'Esprit dès le baptême, et se trouve déjà en communication avec la sphère divine, l'hôte intérieur ne le dégage de ses attaches avec la

chair qu'au prix d'efforts continus qu'il lui inspire et où il le soutient. La vie chrétienne est essentiellement une marche progressive. En règle normale, elle procède par phases, et commence par une *enfance* spirituelle, avant d'atteindre l'*âge adulte*, la « perfection »; mais la masse des Corinthiens semble n'avoir pas l'impulsion du progrès, et vouloir s'attarder obstinément dans l'état d'enfance, où l'on ne supporte comme aliment que du lait (III, 1-2 et suiv.). Se croiraient-ils « parfaits » parce qu'ils possèdent des « dons spirituels », vrais ou supposés? Mais l'intelligence du monde divin qui peut leur y être communiquée, ce ne sont là encore que des échappées fugitives et partielles de la Lumière dont ils seront appelés à jouir; elles sont proportionnées à un état de connaissance qui n'est encore que celui d'enfants, de commençants (XIII, 9 s.), de voyageurs qui peinent sur le chemin, et à qui leur *foi* elle-même, cette illumination constante si supérieure à ces éclairs passagers, ne fait entrevoir le but que dans un reflet, comme dans une énigme (*ibid.* 12-13).

Cependant, dès lors qu'ils ont reçu l'Esprit, et qu'ils sont unis au Christ, rien ne doit plus les arrêter sur la route. Car ils possèdent la *liberté*, ils participent à cette liberté souveraine du Christ dont ils sont devenus les membres. Saint Paul usera beaucoup de ce principe, dans les épîtres aux Galates et aux Romains, pour montrer que le chrétien est affranchi de la tyrannie de la Loi purement extérieure, et de celle de la chair. On voit qu'il ne l'avait pas moins répété à Corinthe : *πάντα μοι ἔστιν, omnia mihi licent*. Il y revient dans notre épître à plusieurs reprises (VI, 12, bis; X, 23, bis), parce que beaucoup tendaient à en altérer le vrai sens (v. *infra*). Il a voulu dire que l'homme est délivré des contraintes par lesquelles ses instincts inférieurs, son égoïsme, les intérêts temporels, les entraînements d'une société extérieure qui ignore Dieu, et la pression de conditions sociales très imparfaites, chercheraient à l'empêcher de vivre conformément à sa dignité de membre du Christ. En d'autres termes, le chrétien est libre parce qu'il est uni au Christ, et il ne l'est que par la *charité*; en conséquence, l'usage de cette liberté ne peut jamais aller contre la loi du Christ (cfr. IX, 21), contre l'amour et les services d'amour qu'il doit à son Chef et à ses frères, les autres membres du corps, ainsi qu'à tous les hommes quels qu'ils soient, dont il doit vouloir le salut (cfr. X, 32-33); autrement elle se détruirait elle-même, on retomberait dans l'esclavage du péché. Cette liberté sert donc à garantir l'exercice de la charité. Et de ce double aspect de l'union au Christ — l'amour que donne l'Esprit, et qui fait libre (« où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté » II Cor. III, 17), — découlent toutes les obligations comme toutes les franchises de la vie régénérée, et, pourrait-on dire d'un mot, toute la *morale* chrétienne (1). C'est parce que les baptisés sont incorporés au Christ qu'ils ne doivent pas se diviser en factions sous le nom de divers maîtres (I, 9 s.; IV, 21 s.); c'est pour ne pas asservir et déshonorer des membres du Christ qu'ils doivent fuir la fornication (VI, 12 suivants); pour ne pas ruiner leur solidarité fraternelle qu'ils doivent éviter de se faire des procès (VI, 1 suivants); cette liberté intérieure, qui est la réalité vraie pour eux, les met au-dessus des circonstances extérieures, et peut leur faire

(1) Voir G. STAFFELBACH, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1932.

supporter généreusement jusqu'à la condition d'esclave, qui n'est qu'extérieure (vii, 21); c'est comme moyen de s'adonner plus librement au service de Dieu que la virginité est louée (vii, 32-suivants), et, d'une façon générale, la préoccupation de l'union finale à Dieu doit faire considérer tous les biens, les maux et les événements du monde comme des choses dont on est indépendant, qu'on subit ou qu'on utilise sans permettre que l'âme en tombe captive (vii, 28-31). C'est encore en vertu de cette parfaite maîtrise de soi, acquise par la libre donation qu'on a faite à Dieu de toute activité, qu'il faut savoir renoncer à des avantages légitimes, en vue de l'utilité d'autrui (ix); — fuir tout compromis avec l'idolâtrie, du moment qu'on s'unit au Seigneur, à sa table (x, 14-suivants); — se priver dans un repas d'aliments inoffensifs quand on scandaliserait quelqu'un en y touchant (*ibid.* 28-suiv.); — enfin préférer les « dons spirituels » qui présentent une utilité directe et évidente pour la communauté (xiv; surtout v. 32) et se soumettre à une stricte discipline dans toutes les assemblées de culte (xi; xiv). Ce que prêche Paul, ce n'est donc pas une liberté pour libertins. Elle n'est que la manifestation, opposée au despotisme du monde ou de ce qu'on a d'inférieur en soi-même, de la souveraineté du Christ à laquelle on participe par l'union à Lui, c'est-à-dire par la *charité*. Rien n'échappe à cette règle suprême et à l'ordre qu'elle prescrit, pas même la question de savoir si les femmes doivent se voiler ou non dans les assemblées (xi, 2-16).

Le chrétien qui conduit sa vie d'après ces principes voit l'Esprit s'emparer de plus en plus de son âme; d'« enfant » qu'il était d'abord, il devient « adulte », τέλειος, ou « parfait »; au lieu de lait, il commence à se nourrir d'aliments solides, d'une sagesse qui lui fait pénétrer toujours davantage la valeur des dons de Dieu, et il peut devenir même capable d'y initier les autres par le « discours de sagesse » (ii, 6-13); ce n'est là toujours qu'une intelligence plus profonde du langage de la Croix. Et ce progrès est toujours proportionnel à celui de la *charité* (et non pas d'autre chose), qui lui donne le « sens (νοῦν) du Christ » (cfr. ii, 16, iii, 3-4, comm. *ad loc.*). Enfin cette charité, qui a grandi jusque-là appuyée sur la foi et l'espérance, se dégagera, dans le passage à l'autre vie, de ce qui restait d'imparfait dans les deux vertus-sœurs; plus d'énigme, donc plus de foi; plus d'attente d'un futur, donc plus d'espérance; mais, au bienheureux jour de la perfection définitive (τέλειον), l'élu connaîtra Dieu comme il en est connu, grâce à la charité qui durera éternellement (xiii, 10; 12-13).

Quand tous les membres fidèles du « corps du Christ », de l'Église, en seront arrivés là, à l'heure où sera anéantie la Mort, alors le « Corps du Christ » aura atteint son développement complet, dans la vision de « Dieu [devenu] tout en tous », qu'il partagera avec son Chef (1) (xv, 28).

Organisation de l'église. — On ne saurait donc concevoir doctrine plus admirablement cohérente que celle de Paul dans la Première aux Corinthiens,

(1) Rien ne fait supposer du reste que l'union des âmes justes avec le Christ, quand elles ont quitté cette vie, (laquelle est affirmée II *Cor.* v, 8 et *Phil.* i, 21-23), n'ait répondu qu'à un développement ultérieur de la croyance de Paul, et qu'il n'en ait pas encore eu la même conception (ni par conséquent celle d'un jugement particulier), quand il écrivait notre épître. Cfr. GUNTERMANN, *op. laud.* et voir *infra*, l'EXCURSUS III.

déduite comme elle est d'un principe unique. Ce principe est tel qu'il ne peut absolument pas être restreint aux membres d'une église particulière, mais s'applique aux croyants du monde entier, qui, par l'identité de leur union au Christ, sont tous membres d'un même corps. L'idée de *catholicité* se dégage donc de toutes ces pages; en plusieurs passages, l'Apôtre rappelle les Corinthiens à l'ordre au nom de la pratique des autres églises, fondées ou non par lui; et la prescription d'une collecte pour Jérusalem (xvi, 1-suiv.), déjà organisée ailleurs, en Galatie, met dans un jour lumineux l'universalité de la fraternité chrétienne. C'est donc bien arbitrairement que *J. Weiss* parlera à ce propos (v. comm. de 1, 2, al.) de gloses ou d'interpolations « catholicisantes ». En écrivant notre épître, Paul avait de l'unité de l'Église une conscience pleine, aussi manifeste qu'on la trouve dans *l'Épître aux Ephésiens* (qui est bien de lui, tout aussi authentiquement).

L'église de Corinthe, puisqu'elle est comparée au ch. xii à un *organisme* humain (ce qui vaut également des autres églises, et de l'Église universelle), doit posséder une *organisation* stable. Elle n'est certainement pas livrée aux hasards des inspirations « pneumatiques », les chapitres xii-xiv le montrent sans conteste. Elle possède à coup sûr un gouvernement; l'ordre à maintenir dans les assemblées, la consécration de l'Eucharistie, les nouveaux membres à admettre, les fonctions judiciaires à exercer (voir ch. v), tout cela exige qu'elle ait des dirigeants locaux, des présidents, comme il y en avait certainement déjà dans les autres églises de Paul (cfr. les *προϊστάμενοι* de I *Thess.* v, 12, et déjà *Act.* xiv, 23, les *πρεσβύτεροι* établis dès le premier voyage apostolique); de fait, le ch. xii nous fera connaître, au milieu des « charismes », des fonctions officielles qui, de leur nature, devaient au moins en partie être permanentes. Il est vrai que Paul ne les définit point, et qu'il n'use peut-être point là des termes officiels (si tant est qu'il y en eût déjà de fixés). Mais comme, peu d'années plus tard, il supposera dans l'église de Philippiques (*Phil.* i, 1), fondée avant celle de Corinthe, l'existence reconnue d'« évêques » et de « diacres », il est à présumer que les fonctions de ces dignitaires étaient déjà également distinguées, sous ces noms ou sous d'autres, à Corinthe. Ce point sera examiné au commentaire du chap. xii et à l'Exc. xiii. Notre épître, à elle seule, donnerait peu de lumière sur cette organisation primitive, qui était encore en train de se former; mais, puisqu'elle suppose enfin nécessairement une organisation, un contrôle qui s'exerce même sur les « spirituels » (v. ch. xiv), et, bien entendu, des fonctions sacerdotales qui n'appartiennent pas au premier fidèle venu, déjà elle prélude aux « Épîtres pastorales », I-II *Tim.* et *Tit.*

On voit comme l'enseignement, pour n'être que par exception systématique, n'en est pas moins complet. Il nous instruit, directement ou indirectement, sur tous les dogmes primordiaux de la foi catholique : Trinité, christologie, pneumatologie; — rédemption, grâce, sacrements principaux (baptême et eucharistie, culte public); — vertus théologiques, devoirs privés et sociaux du chrétien, vie spirituelle et mystique; — ecclésiologie, puissance impérative et coercitive de l'Église, unité de traditions, de foi, de discipline; — et, couronnant tout, les fins dernières, les destinées de l'Église et de ses membres pour l'éternité.

C. COMMENT L'ENSEIGNEMENT EST PRÉSENTÉ. — Ce qui fait pourtant l'originalité supérieure de cette épître, ce n'est pas tant l'étendue de l'enseignement,

ni même sa merveilleuse réduction à un principe, le plus haut, — car, sur le second point, les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, entre autres, lui sont au moins égales, — que la façon dramatique, génialement et divinement dramatique, dont l'Apôtre présente aux Corinthiens l'ensemble de sa doctrine. Nous pourrions la caractériser en l'appelant — dans un sens infiniment plus haut et plus vrai que lorsqu'il s'agit des paradoxes de Nietzsche — une « transvaluation de toutes les valeurs ». Paul se montre en cela le plus grand disciple de Celui qui a proclamé les Béatitudes, et choisi le fol argument de la Croix pour les démontrer véridiques.

L'Apôtre, avant de passer à aucun éclaircissement doctrinal et moral tiré de la Révélation, fixe à jamais le caractère de cette Révélation. C'est une « Sagesse » divine, n'appartenant qu'à Dieu, cachée en lui depuis l'insondable éternité, et que les hommes, avec tous les efforts de leur intelligence, étaient absolument incapables d'atteindre ou même d'entrevoir, si Dieu, dans sa miséricorde gratuite, n'avait daigné la leur révéler en leur infusant des lumières de son propre esprit pour qu'ils puissent l'admettre et la comprendre. Car, une fois qu'ils l'ont reçue, elle agit comme un principe qui transforme toutes leurs manières de voir, toutes leurs ambitions, et organise leur vie sur un plan nouveau.

Beaucoup de Corinthiens, les plus instruits sans doute ou ceux qui se croyaient tels, n'avaient pas saisi ce caractère d'absolue nouveauté. Ils avaient reçu l'Évangile avec enthousiasme, mais sans y voir plus qu'une doctrine très élevée et très vraie qui leur était transmise comme tout autre système religieux ou philosophique proposé par des maîtres humains, soit Paul, soit Apollos, et qu'il leur était loisible de traiter comme tout autre enseignement adopté dans une école, en l'adaptant, le remaniant, le perfectionnant, chacun selon ses goûts et ses habitudes d'esprit. Après tout, c'était devenu leur bien à eux, et ces disputeurs vaniteux et subtils se piquaient d'émulation pour lui donner la forme qui le ferait le mieux valoir, et les ferait le plus valoir eux-mêmes. De là cette recherche d'illuminations supplémentaires qu'ils trouvaient dans les « charismes ». De là les conclusions flatteuses pour leurs instincts qu'ils tiraient de l'enseignement commun. Ainsi Paul avait promulgué bien haut le principe de « liberté » chrétienne, contre la tyrannie des légalismes extérieurs, juifs ou païens; il avait proclamé le néant des faux dieux et de leur culte. Tel ou tel d'en déduire bientôt que, si les dieux ne sont rien, c'est chose indifférente que de prendre part à leur culte, si on ne le fait pas dans un esprit faussé de religion, mais pour l'utilité ou pour la réjouissance; on prétendait montrer ainsi la supériorité d'un esprit qui se moque des superstitions, et sait bien qu'il n'y a rien à craindre de ces divinités-là (voir aux ch. VIII, X). Si la vie du corps est si insignifiante auprès de celle de l'esprit, et puisque « tout m'est permis », pourquoi ne pas calmer les instincts charnels en les satisfaisant, comme on fait taire un estomac qui a faim, pour qu'il ne distraie plus l'esprit par ses réclamations (v. au ch. VI)? Ainsi se faisaient, en bien des domaines, des raisonnements de la sorte depuis que le maître n'était plus là pour les prévenir ou les réfuter. Les femmes, se sachant les égales des hommes pour les biens de l'âme, voulaient se comporter en tout avec la liberté des hommes (voir au ch. XI); d'anciennes attitudes de païens se réintroduisaient dans les cérémonies du culte

chrétien (voir aux chap. xi, xii, 3, xiv). La mystique et la philosophie hellénistiques avec leur mépris théorique de la matière et leur « spiritualisme » excessif empêchaient même certains raisonneurs de comprendre quelle était la portée de la résurrection de Jésus, et les faisaient douter de la résurrection corporelle générale, comme d'une chose impossible, ou inutile et indésirable (ch. xv).

Ainsi les mœurs chrétiennes, et même la foi théorique, commençaient à être menacées, et ces abus se couvraient de telle ou telle maxime de Paul, d'Apollos, d'un autre prédicateur, sottement détournées de leur vrai sens, ou bien s'appuyaient sur telle inspiration prétendue; ce qui causait, évidemment, des réactions extrêmes dans l'autre sens, par exemple de l'« encratisme » (voir au ch. vii; rappelons toutefois qu'une attente prochaine de la Parousie, comme à Thessalonique, ne semble y être entrée pour rien). Et tous ces écarts des meneurs se targuaient du nom de « sagesse ».

Saint Paul leur déclare (voir ch. i et ii), que c'est là une « sagesse du monde », qui ne sert plus à rien, parce qu'elle n'a rien à faire avec celle de Dieu. — Encore ne serait-ce qu'en prenant les choses au mieux, car, au ch. i, 26-29, il les rabroue impitoyablement pour la vanité qu'ont leurs prétentions même dans l'ordre humain et mondain. Enfin, quoi qu'il en soit, toute cette sagesse-là n'est aux yeux de Dieu que sottise. Dieu en a révélé une autre, la vraie, et c'est elle seule qui peut faire la dignité des croyants, qui ne sont rien et resteront toujours un rien aux yeux des mondains. Pour écarter leurs confusions entre les vérités de la révélation et le fruit des spéculations humaines, l'Apôtre ne craint pas de présenter la « parole de la Croix », — qui résume toute la doctrine chrétienne, — comme un paradoxe insoutenable pour la « sagesse » naturelle; celle-ci ne peut la tenir que pour folie, « niaiserie », ou scandale. Dieu a justement montré la transcendance de sa sagesse et de son pouvoir en choisissant, pour mener à terme ses plans éternels de salut, les moyens qui semblaient à la courte raison humaine en rendre l'accomplissement impossible. Jamais l'homme n'y comprendra rien qui n'a pas l'Esprit et ne se sert que de sa raison.

C'est une des pages les plus belles de Paul, elle découvre le fond de la philosophie religieuse surnaturelle. Mais il ne faudrait pas croire que l'Apôtre condamne ou méprise l'exercice de l'intelligence. Elle peut mener, si l'on en use bien, à une connaissance naturelle de Dieu et de sa loi, Paul le déclarera au ch. i de l'Épître aux Romains; il le suppose ici déjà (i, 21, v. comm. *ad loc.*), et il invoque au besoin des arguments tirés de l'ordre de la nature, comme un stoïcien l'aurait pu faire (xi, 13-15). Nous n'avons d'ailleurs qu'à nous rappeler ses discours à Lystres et à Athènes (*Act.* ch. xiv et xvii). La « théologie dialectique » d'aujourd'hui n'a donc aucun droit de s'appuyer sur saint Paul, qui n'ignorait et ne méprisait pas comme elle l'« *analogia entis* ». Mais c'est un fait patent, aux yeux de l'Apôtre, que les hommes, sages compris, malgré leur intelligence donnée par Dieu pour trouver Dieu, n'ont pas su s'en servir, et se sont, par leur faute, de plus en plus éloignés de la vérité divine. D'ailleurs elle ne les aurait jamais menés jusqu'aux « profondeurs de Dieu » (ii, 10), et ne pouvait leur révéler leur propre dignité aux yeux de ce Dieu, et leur avenir dans ses desseins, « ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme » (ii, 9). Il fallait pour les instruire la scandaleuse folie du Calvaire.

Voilà sous quel aspect de subversion de toutes les idées humaines Paul entend présenter sa grande idée de l'union au Christ crucifié, et toutes les conséquences qui en découlent pour toute l'existence humaine.

Un mode d'exposition si incisif et si personnel pourrait faire supposer que Paul donne sa doctrine, à lui, qu'il entend faire triompher sur celle d'Apollon, de Céphas, ou d'autres; une doctrine de « pneumatique » ou d'inspiré, qu'il aurait immédiatement reçue de Jésus par l'Esprit, et qui n'admettrait aucun contrôle. De fait, certaines assertions de l'Apôtre (*Gal.* i, 1, al.) ont été tirées à ce sens par l'« école d'histoire des religions » qui veut le ranger, de gré ou de force, dans la catégorie des mystiques de l'hellénisme ou de la gnose; *Reitzenstein* notamment (H M³, Beigabe xvii, *Paulus als Pneumatiker*, pp. 333-393); et quelques exégètes très orthodoxes font, sans le vouloir, le jeu de ces théoriciens, en soutenant, par exemple, que Paul doit sa connaissance des détails de la Dernière Cène, ou même des apparitions du Ressuscité (voir comm. de xi et de xv), à des révélations immédiates du Ciel. Mais l'épître aux Corinthiens, elle-même, nous montrera comme ces vues sont fausses; et ce n'est pas l'un de ses moindres enseignements.

En effet, l'on y découvre, si l'on veut regarder de près, la mention répétée d'un critère sur lequel doit se régler toute croyance et toute discipline; en d'autres termes, une règle suprême de la foi et des mœurs, qui s'impose également et à Paul, et à tous les apôtres, et à tous leurs disciples. C'est la tradition (ou, au pluriel, les traditions, παραδόσεις) remontant au Christ en personne. Les apôtres et les prédicateurs autorisés ne peuvent y ajouter, ni y retrancher, ni la déformer; tous sont d'accord pour la transmettre telle qu'elle est (cfr. xv, 11, comm. *ad loc.*); car ils n'ont pas à inventer ni à créer, fût-ce sous l'inspiration de l'Esprit, n'étant que les administrateurs, les « économes » (iv, 1-2), d'un bien commun et inaltérable, les « mystères de Dieu » révélés par Jésus. Les « traditions » qui l'explicitent (voir xi, 2, supprimer μου après παραδόσεις, et remarquer le verbe παραδίδωμι xi, 2, 23, xv, 3; cfr. II *Thess.* ii, 15. iii, 6) sont celles de toutes les églises (cfr. iv, 17, vii, 17, xiv, 33, surtout xi, 16 et xiv, 36, v. comm. *ad loc.*). Les « charismes » les plus élevés, même celui d'apostolat, ne donnent pas le droit d'en inventer de nouvelles, mais seulement d'illustrer, d'expliquer, d'appliquer cette doctrine commune, qui embrasse, nous le verrons, les vérités à croire aussi bien que les actions à accomplir. Ceux que le Christ a délégués à leur enseignement ont reçu divinement « de son intelligence » (νοῦν Χριστοῦ, ii, 16) pour ce travail de communication et d'interprétation; c'est là un don permanent (que tout croyant possède à un certain degré par la foi), et qui s'exerce selon un mode rationnel; toutes les communications « pneumatiques » ne sont recevables qu'autant qu'elles se conforment aux données de ce νοῦς, qui exerce un sévère contrôle sur le « pneuma », pour reconnaître s'il est ou non sous l'influence de l'Esprit-Saint (v. comm. de xiv). Nous pouvons dire, en un mot, que l'Épître aux Corinthiens contient déjà l'idée fort nette du « dépôt » (παραθήκη) de la foi, dont son auteur parlera I *Tim.* vi, 20, et que « Paul le pneumatique », qui n'aurait obéi qu'aux impulsions variées de l'Esprit qu'il croyait avoir, n'est qu'un personnage mythique forgé par les modernes.

*
* *

APPLICATION DE LA DOCTRINE AUX CIRCONSTANCES CONCRÈTES. — Paul avait donc implanté la Croix, et l'Évangile de la Croix, au milieu de la ville d'Aphrodite et de toutes les prostitutions sophistiquées ou rhétoriques de la pensée. La réaction des « princes de ce monde », avec leur « sagesse », ne pouvait manquer de se produire, vive ou insidieuse. Comme pour y répondre l'apôtre ne fait pas un traité doctrinal ni un catéchisme, mais oppose à chaque falsification ou à chaque groupe d'abus les vérités spécifiques qui chasseront l'erreur, éclairciront les doutes, ou rectifieront les conduites, son épître prend, comme nous l'avons dit, en plus de sa portée doctrinale, une valeur historique incomparable concernant les rapports de l'Évangile avec les habitudes, les croyances et les préjugés de ce monde hellénique, qui, dans Corinthe (et dans la cité voisine d'Athènes, à laquelle l'auteur sacré pense quelquefois) se trouvait concentré comme dans un panorama en miniature.

Ainsi les trois ou les quatre premiers chapitres montrent la différence essentielle qui distingue l'esprit de la Révélation de celui de la philosophie grecque, et de tous les « humanismes » qui y ressembleront à n'importe quelle époque, et de toutes les chicanes intellectuelles qui en découlaient; le rôle des apôtres y est nettement dégagé de toute confusion avec celui des chefs d'école, ce qui nous a menés à reconnaître l'affirmation d'une règle de foi qui s'impose à tous (v. *supra*).

Les tendances au syncrétisme sont réprimées par l'interdiction de prendre aucune part aux repas de sacrifices (ch. x); de même tout ce qui rappellerait la mentalité des initiés païens est exclu par la réglementation de la cérémonie eucharistique (ch. xi), et des prophéties et glossolalies (ch. xiv). Le « spiritualisme » hellénistique, le dualisme qui condamne irrémissiblement la matière — tout en faisant leur part à ses exigences les plus basses, comme à une chose aussi indifférente qu'elle est méprisable — se heurte aux enseignements sur la résurrection, et sur la chasteté, des chapitres xv et vii. Enfin les scrupules concernant les « idolothytes » sont calmés, sans détriment de la charité, et sous la réserve de ne pas scandaliser les « faibles » qui accordent encore aux « dieux » une certaine réalité maudite, aux chapitres viii et xi. — Les restes de laxisme et d'immoralité païenne sont réprimés aux chapitres v-vii, particulièrement à propos de l'incestueux.

Voilà, en gros, ce qui concerne la croyance et la vie privée. Mais la vie de famille, la vie des métiers ou de relations, faisaient naître chaque jour des problèmes embarrassants dans cette minorité chrétienne perdue dans le vaste milieu de Corinthe, ville si païenne et si corrompue. Paul apporte, avec beaucoup de sûreté et de fermeté, mais, peut-on dire aussi, de prudence et de mansuétude, toutes les solutions désirables aux difficultés qu'on lui propose. Ses principes, *son principe* plutôt, n'est pas autre que celui qui a éclairé toutes celles de la vie privée. Le chrétien, considéré comme être familial ou social, doit régler ses pensées, ses sentiments, ses gestes, sur la loi de l'*amour* et de la *liberté* qu'il porte en lui-même de par son union au Christ; il aura la conscience toujours présente d'une solidarité divine qui le lie non seulement

à ses frères dans la foi, mais à tous les hommes; et par là seront éclairés tous les devoirs qui s'imposent à lui du fait qu'en étant chrétien, il n'a pas cessé d'être homme et membre d'une société terrestre.

Ainsi d'abord, pour les relations les plus intimes, celles du *mariage* (ch. VII), Paul évite le rigorisme que la réaction contre la dissolution corinthienne poussait certains chrétiens à prôner. Sans doute, il présente la continence parfaite et la virginité comme un bien supérieur réservé à des privilégiés, du nombre desquels il était lui-même; car elles garantissent mieux la *liberté* de se donner totalement au service de Dieu. Mais pour la masse des fidèles, il s'en rapporte simplement à l'ordre de la création établi dans la Genèse (cfr. VI, 16, la citation, *ad loc.*), mais ramené par la loi nouvelle du Christ à son originelle pureté; et il faut remarquer qu'il n'insiste pas moins sur les droits de la femme, si négligés des Juifs et des Gentils, que sur ceux de l'époux. En un autre passage, s'il est obligé de combattre certains excès « féministes » (XI, 1-16), il le fait encore en invoquant l'ordre de la nature, et l'ordre surnaturel du rapport des croyants au Christ et à Dieu (4). Sur ce point, le christianisme a fait une heureuse révolution.

Et il a fait de même sur un autre point capital, d'ailleurs plus généralement remarqué, celui de la subordination de l'homme à l'homme. La société antique vivait dans et par le régime de l'esclavage, et Corinthe comptait peut-être jusqu'à des centaines de milliers d'esclaves; leur proportion devait être assez forte parmi les convertis. Or l'Évangile, et Paul son plus grand interprète, proclament bien haut la dignité de toutes les créatures humaines, leur égalité devant Dieu, quelle que soit leur race et leur condition sociale. L'Apôtre va-t-il dire aux esclaves baptisés de prendre tous les moyens licites de s'émanciper? Il fait bien mieux; avec une audace qui ressemble à celle des stoïciens, mais qui est bien plus fondée et bien plus sublime, il leur rappelle qu'aucun membre du Christ, acheté si cher, ne peut être en réalité esclave des hommes, et que la conscience de leur liberté intérieure peut leur faire supporter, et mettre même à profit pour leur perfection la condition basse et opprimée où ce n'est que sous un rapport tout extérieur et transitoire qu'ils sont placés (VII, 20-24). Tous les saints sont libres en Dieu, les esclaves et les maîtres, et c'est là ce qui importe; comme tous, maîtres ou esclaves, sont également les serviteurs du Christ. Ceci prépare les belles instructions plus détaillées des épîtres de la Captivité. L'abolition de l'esclavage devait sortir de là, quand le levain évangélique aurait assez transformé la société humaine.

Mais, comme son action commence à peine, il y a intérêt, pour la pénétration de l'Évangile lui-même, à ce qu'il dérange le moins possible les usages ambiants, en ce qu'ils ont de bon, ou au moins d'acceptable. Ainsi la nouvelle doctrine deviendra plus sympathique à ceux du dehors, plus largement acceptée, et elle pourra opérer graduellement, sans violentes secousses qui la compromettraient elle-même, les transformations que Dieu lui réserve d'accomplir. Que les fidèles se fassent tout à tous, ainsi que leur Apôtre leur en donne l'exemple,

(1) Chez Paul aucune « misogynie », soit dit contre un préjugé assez courant; voir la bonne étude du P. ROBILLIARD, O. P., *Le symbolisme du mariage selon saint Paul*, R S P T, mai 1932.

(ch. ix) pour en gagner le plus grand nombre. Paul ne leur prêche aucunement la rupture de leurs relations anciennes, pourvu qu'ils aient rompu avec l'erreur religieuse et les mauvaises mœurs; il ne prétend en faire, bien au contraire, ni des reclus sans influence au dehors, ni des bonzes, ni des « émigrés à l'intérieur ». Non seulement certaines de leurs réunions religieuses peuvent être ouvertes aux non-croyants, en vue de la propagande (voir à xiv, 23-25), mais dans la vie profane, les « saints » ne sont pas condamnés, comme les pharisiens, à se défendre par un perpétuel « noli me tangere ». Il ne faut pas qu'ils se rendent à eux-mêmes l'existence matérielle impossible; qu'ils achètent donc comme les autres les viandes à la boucherie sans s'inquiéter de savoir si ce sont ou non des « idolothytes » (x, 25-26). Qu'ils ne s'étonnent pas si les païens ne vivent pas selon l'idéal chrétien, et qu'ils ne s'écartent pas d'eux pour cela — sauf, bien entendu, le danger de corruption — d'une manière farouche et provocante; ce n'est qu'au sein de l'Église qu'ils ont le droit et le devoir de réprimer, dans l'intérêt général, les écarts trop graves de leurs frères; s'ils agissaient de même envers « ceux du dehors », ils seraient incompris, et deviendraient vite odieux; donc, sans pactiser en rien avec les vices des païens, qu'ils en laissent, en règle commune, le jugement à Dieu, qui connaît les consciences (vi, 10; 12-13, v. comm. *ad loc.*). Qu'ils s'efforcent seulement d'édifier tout le monde, « de n'être un scandale ni aux Juifs, ni aux Grecs, ni à l'église de Dieu », et, comme Paul, « de complaire à tous », « afin qu'ils soient sauvés », en s'ouvrant peu à peu à l'aimable influence des chrétiens, et en les prenant pour modèles. Les « saints » doivent être sociables, et il leur est parfaitement permis d'accepter des invitations à la table de leurs amis encore païens, si cela est utile à eux et aux autres, pourvu qu'ils ne se laissent aller à aucun compromis, même apparent, contraire à leur foi (x, 27-suiv.). Les mariages « mixtes » eux-mêmes, (c'est-à-dire ceux qui ont été contractés avant la conversion de l'un des conjoints) sont déclarés en principe indissolubles (vii, 12-s.).

Sans doute pareil programme était en bien des cas difficile à remplir, dans cette ville où tout, repas professionnels, fêtes de famille, était si profondément pénétré de paganisme; dans certaines circonstances, les chrétiens devaient prononcer un « non » catégorique que leurs amis du dehors ne comprenaient pas. Mais on ne peut nier du moins que Paul a prêché une vie divine qui restât toujours humaine et aimable. A ses yeux, elle résultera aisément de la charité qui doit régler toutes les relations, et de la « liberté » qui la suit à l'égard de tous les préjugés humains et de toutes les contingences indifférentes. Il dépasse les stoïciens en fermeté, mais en y joignant ce qu'ils ne connaissaient guère, la largeur d'esprit et la douceur d'un imitateur de Jésus. Si sa lettre éclaire les plus hauts sommets de la théologie et de la mystique, elle est aussi un traité inspiré de morale chrétienne commune, s'adaptant aux conditions les plus ingrates, comme étaient celles de Corinthe. C'est un chef d'œuvre de « libéralisme » — au sens louable de ce mot, — dégagé de toute faiblesse et pratiqué « pour la gloire de Dieu » (x, 31). Elle nous donne l'idée la plus nette du véritable esprit de l'Évangile dans les rapports avec la société qui n'y croit pas encore, mais qui doit être amenée à y croire. Le déchaînement des persécutions vint ensuite le voiler, en ce sens qu'il obligea l'Église à agir comme une société plus secrète et fermée, une société de catacombes, puisqu'il y allait de son

existence même; mais la Première Épître aux Corinthiens nous montre ce qu'elle aurait voulu être dans ses rapports avec la société païenne à convertir, si celle-ci l'avait laissée agir normalement et librement. De ce chef encore, c'est un document unique, auquel il faut toujours se reporter.

*
* *

LES INFLUENCES PRÉSUMÉES QUI SE SERAIENT EXERCÉES SUR LA DOCTRINE DE PAUL. — C'est chose purement admirable à voir, que la façon aisée, sûre et large dont Paul, qui a commencé par mettre en contraste si saisissant la « sagesse de Dieu » et la « sagesse du monde », sait pourtant assimiler et diviniser tout ce qu'il reste de vrai et de bon dans cette « sagesse du monde » pour faire accepter la « folie de la Croix » par la société grecque. Est-ce que, malgré l'antithèse dramatique du début, l'accommodation se serait étendue jusqu'au fond même des idées, et la Première aux Corinthiens nous présenterait-elle un produit mixte de l'Évangile et de l'hellénisme?

On n'a pas manqué de le prétendre, avec l'appui d'innombrables arguments, depuis les anciennes écoles « libérales » jusqu'à celle qui domine — ou dominait récemment — la critique, l'école de « l'histoire des religions ». Nous ne pouvons nous dispenser de porter dès l'Introduction un jugement sommaire sur ces théories. Le commentaire fera voir s'il est fondé.

Le premier rapprochement, et le mieux indiqué de beaucoup, devait se faire entre Paul et *les stoïciens*. Il n'y a pas à mettre en doute la fréquence de leurs points de contact. De part et d'autre nous trouvons une morale basée sur le principe de la solidarité, ou de l'unité, et l'affirmation répétée de la liberté du sage ou du croyant. Seulement, — et *Joh. Weiss* entre autres l'a fort bien montré dans son commentaire, — si Paul avait emprunté au Portique, il aurait du moins fait subir à ses emprunts une transposition complète, dans un autre ordre de faits et de pensées. Les stoïciens ne parlent que de l'unité de la *nature*; et, chez l'Apôtre, l'unité résulte de l'incorporation de tous les croyants au Christ mort en croix et glorifié, c'est-à-dire d'une *personne* et d'un *événement* qui sont historiques, contingents, et *suraturels*; leur liberté ne vient pas de ce qu'ils sont souverains de naissance, mais de ce qu'ils ont été associés à la souveraineté de leur Chef. Ce qui est dans le Stoa plutôt froid et théorique devient dans la doctrine de l'Apôtre un principe de vie qui commande toutes les manifestations de la vie, quelque chose de concret, d'humain, de chaud, d'actif, excluant toute suffisance et tout égoïsme retranchés dans une tour d'ivoire. Du reste, il n'est point du tout certain que Paul ait opéré cette merveilleuse transposition d'une manière consciente et volontaire; les idées, et parfois les termes, qu'il a de communs ou d'analogues avec le Portique, il étaient déjà dans l'air, ainsi que les procédés de la « diatribe » cynico-stoïcienne (voir ch. suivant), et l'Apôtre a pu se les approprier par instinct, sans réfléchir à leur provenance, en leur donnant d'ailleurs une richesse de sens divin, une force de pénétration qui n'est due qu'à son génie divinisé par la foi et l'amour du Christ rédempteur.

Les rapports qu'on a relevés chez Paul non plus avec les philosophes moralistes, mais avec le monde religieux des Gentils, sont certainement moins

étroits. Il y a bien quelques termes et quelques analogies, ce qui était inévitable, puisque l'Apôtre était un helléniste, et un écrivain religieux. Car il est des aspirations et des concepts génériques qui existent dans toutes les religions, et qui, à une même époque et dans une même langue, doivent s'exprimer par des mots semblables ou à peu près, là où il ne s'agit que de leur acception la plus vague, comprise de tous les esprits et de tous les cœurs humains. Mais on est allé plus loin, et on a voulu — il y a quinze ou vingt ans plus qu'aujourd'hui — expliquer le système de Paul par des emprunts, conscients ou non, faits aux « Mystères » païens. Il n'y a pas à nous attarder là-dessus. Outre que les Mystères n'avaient pas encore la grande vogue dont ils jouirent cent ans plus tard, et qui se développa en partie pour faire pièce au christianisme envahissant, les savants qui ne s'arrêtent pas à de vagues analogies de mots ou de situations concèdent sans peine aujourd'hui que rien, dans le culte païen des « dieux souffrants », pour les initiations de Déméter, des Cabires, d'Isis ou de Bacchus, — ce sont à peu près les seules assez bien connues dont on puisse certifier l'existence en ce temps-là, — ne ressemble à l'adoration d'un homme historique, ayant vécu à une époque toute récente, et mort dans le supplice déshonorant de la Croix (voir *infra* l'Exc. II); rien là non plus qui soit une résurrection corporelle proprement dite ni pour le dieu, ni pour ses fidèles, ni une transformation morale *effective* des initiés, par leur incorporation à un dieu mort pour les sauver et les régénérer. Saint Paul, en raison de son éducation à Tarse, et de sa familiarité avec les grands centres urbains gréco-orientaux, connaissait, à n'en pas douter, l'existence de quelques ésotérismes païens, et possédait quelque notion, au moins approximative, de leurs aspirations et de leurs rites; mais jamais il n'en a fait état pour préparer sa prédication ou la confirmer par quelque analogie. Au contraire, s'il y fait allusion, — comme, à notre avis, au ch. XII, 3, et à certains passages du ch. XIV, v. comm. *ad loc.*, — c'est avec répulsion et mépris, pour faire honte à certains convertis d'avoir encore des manières qui les rappellent. Quant à sa terminologie religieuse, il est impossible d'établir qu'elle ait fait aucun emprunt à cette source impure; le mot *τέλειος*, par exemple, ou « parfait », qu'on aurait cru le plus apte à justifier des rapprochements, et qui était assez usuel dans le langage des moralistes et des philosophes, n'avait pas, que l'on sache, le sens technique religieux d'« initié » à une « *τελετή* » (1). La doctrine de l'Évangile paulinien n'a d'ailleurs rien d'un ésotérisme quelconque (v. *infra*, Exc. V), au sens de doctrine secrète réservée à certains privilégiés. Par l'esprit comme par le contenu, elle s'oppose à tous les mystères rituels du paganisme, malgré tout le « *réalisme* » sacramentel qu'on ne lui conteste plus guère dans la critique contemporaine.

Le « *pneumatisme* », ou doctrine de l'Esprit et de ses opérations, ne la fait pas rentrer davantage dans le grand courant de la mystique hellénistique qui

(1) On ne l'a trouvé rapproché d'une mention de « mystères » (ceux de Samothrace), que dans un texte des *Philosophoumena*, c'est-à-dire du III^e siècle, dans une phrase attribuée à des gnostiques qui se vantent d'être des « parfaits » possédant seuls la science à laquelle aspirent les mystes de Samothrace, et non point par l'effet d'une initiation rituelle, ὁ μόνος... τοῖς τελείοις... ἡμῖν. Sur cette question voir l'excellente note du regretté P. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, II, note R₂ « Parfaits et initiés », pp. 626-630.

entraînait alors, aussi bien en dehors des cercles d'« initiés », une grande partie des penseurs païens religieux et cultivés, pour qui le πνεῦμα, conçu d'une façon moitié matérielle et moitié panthéiste, établissait, en pénétrant les âmes et les corps, une sorte d'identité d'essence entre eux et la Divinité. L'« Esprit » ou l'« Esprit saint » qui, selon Paul, donne aux régénérés le bien-fait de l'union au Christ, ne répond nullement à cette conception assez grossière (voir Exc. v), quoi qu'en ait dit *Leisegang* (1), avec d'autres. Nous avons dit ci-dessus ce qu'il fallait penser du « pneumatisme » de l'Apôtre; pour lui, aucune manifestation de l'Esprit ne peut être tenue pour valable et authentique que si elle est autorisée par la doctrine commune, la règle de foi, et contrôlée suivant les procédés rationnels du Νοῦς. Cela met encore un fossé infranchissable entre Paul et toutes les sectes comme celles de la gnose, païenne ou « chrétienne », et de l'hermétisme — qui du reste est postérieur.

C'est par le Médiateur et Sauveur Jésus-Christ que s'établit la communication entre les hommes et Dieu. Il s'incorpore toute l'humanité rachetée; mais il ne constitue pas avec son corps et ses membres une seule personne physique, ainsi que le déclare, ou l'insinue au moins, *Reitzenstein*, dans « Le mystère iranien de rédemption », où il parle de « sotériologie cosmique » (v. *infra*); au moyen de son Esprit, habitant de l'âme (mais non substitué à l'essence de l'âme, de la ψυχή), il les transforme graduellement dans leur âme d'abord, puis dans leur corps même à la Résurrection, à sa parfaite ressemblance, qui comporte cependant des degrés correspondant à celui de leur charité; ils ne seront que son « image » (εἰκὼν, xv, 49, cfr. II *Cor.* III, 18), comme ils n'ont été que l'« image » de leur premier père Adam, sans constituer une seule personne avec lui (*ibid.*). Le Christ lui-même, considéré dans sa nature humaine, n'a été que « l'image » du Dieu invisible (*Col.* I, 15, cfr. II *Cor.* III, 18), et, grâce à l'assimilation qui se fait à Lui, le fidèle devient, sur un plan plus élevé et d'une manière plus intime que ne le fut Adam d'après la Genèse lors de la création naturelle, un homme nouveau, formé « à l'image de Celui qui l'a créé » (*Col.* III, 10). Mais l'Église, dans la grâce et la gloire, mystérieux enrichissements qui nous font « participants de la nature de Dieu » (cfr. II *Pet.* I, 4), n'a jamais vu que des entités créées, et il est absolument illégitime de vouloir introduire une autre conception chez Paul. Le Christ, transformateur de l'humanité comme il en est les « prémices » dans l'ordre surnaturel (xv, 20, 23), a donc un rôle comparable et supérieur à celui d'Adam (xv, 22, 45, cfr. *Rom.* v, 12-suiv.), sans qu'il y ait ici, à l'encontre de *Leisegang* (« Der Apostel Paulus als Denker »), aucune nécessité de logique ou de métaphysique plus ou moins héraclitéenne, attendu que toute cette rénovation procède d'une décision libre de Dieu, réalisée en des faits contingents que ne nécessitait ni la nature de Dieu ni celle de l'homme (voir comm. de xv, 21-22). En tout ce système rien ne ressemble, même de loin, à du panthéisme hellénistique.

Toute la vocation de l'homme racheté consiste donc à s'unir et à se conformer au Christ, et, par là même, à Dieu, puisque le Christ est Dieu. Cette double conformation n'en fait en réalité qu'une; ici il faut délibérément rejeter la thèse d'Albert *Schweitzer*, exégète que nous trouvons parfois à nos côtés dans la

(1) LEISEGANG, *Pneuma Hagion*.

controverse contre les auteurs « religionsgeschichtlich », mais qui, hanté par sa théorie « eschatologique » de l'Évangile, et voulant à toute force, par souci de la logique, y ramener l'enseignement de l'Apôtre (« Die Mystik des Apostels Paulus », p. 41, passim), a posé cette thèse singulière : l'union des croyants au Christ ne serait qu'un but intérimaire de la vie chrétienne, atteint pleinement dans le temps qui s'écoulera entre la Parousie et la résurrection générale, pour faire place ensuite au bonheur définitif, la vie éternelle dans la pure union à Dieu. Nous verrons au commentaire du ch. xv, et dans l'Excursus qui le suivra, que la « double résurrection corporelle » et le chiliasme que S. suppose ne sont que des mythes de critique. C'est exclusivement en tant que, et parce que, l'on est uni au Christ que l'on est uni à Dieu; et l'union des bienheureux à Dieu vu face à face sera éternelle parce que leur incorporation au Christ, commencée par la grâce dans leur existence terrestre, durera éternellement. Paul est aussi dégagé du messianisme matériel des Juifs que des influences de la mystique grecque.

Bousset, Reitzenstein, et l'école qui les a triomphalement suivis depuis trente ans, avaient cru découvrir dans le « *Fils de l'Homme* » ou « l'Homme », employé comme nom du Christ (= « l'Homme du ciel », « le dernier Adam » dans notre épître) la figure qui leur permettait de rattacher le paulinisme sûrement à la mystique hellénistique, comme les gnostiques et les manichéens postérieurs. Reitzenstein s'est distingué par la multiplicité et la variété des arguments qu'il a apportés pour prouver cette thèse; mais la méthode scientifique de ce philologue opérant dans le domaine de l'histoire n'a pas été à la hauteur de sa très remarquable érudition. Il faut lire la critique qu'en fait Schweitzer (*ibid.* pp. 28-30); elle se condense en cette phrase piquante : « Tout son effort est orienté, d'une façon unilatérale, à l'expliquer [Paul], au moyen de vues hellénistiques qui, d'une façon quelconque (« irgendwie », nous avons souligné) rendent le même son (« gleichlautenden »). Avant que le pauvre Apôtre ait seulement pris la parole (« nur zu Worte kommt »), il l'a déjà lapidé avec des parallèles tirés de la littérature hellénistique ». Le fait est que le lien intrinsèque des idées de Paul, ses grandes idées directrices, est toujours chez R. ce qui est considéré en dernier lieu, et dans une perspective restreinte et faussée d'avance. Pour être bref, disons seulement que le système iranien auquel Reitzenstein veut rattacher Paul par l'intermédiaire de l'hellénisme ne connaît pas ce « Premier Homme » qui aurait eu un rôle cosmologique et sotériologique à la fois, dont les âmes humaines seraient émanées et qui les rappellerait à lui; au moins les iranistes qui restent sur leur domaine ne le trouvent ni dans les documents avestiques, ni même dans les livres pehlvis (tous postérieurs à Paul), où le « premier homme » Gayomard a bien un rôle cosmique d'une certaine façon, mais non pas sauveur. Reitzenstein a dû aller chercher cette figure dans le mandaïsme, le manichéisme surtout (qui date du III^e siècle de notre ère), sans parler de l'hermétisme (du II^e ap. J.-C.), et décréter, en multipliant les hypothèses, que c'était une tradition de l'Iran ancien, passée aux Grecs et presque au monde entier. En réalité, c'était un vieux mythe revêtant d'abord des formes assez barbares, diverses chez des peuples divers, et symbolisant peut-être les correspondances du « macrocosme » et du « microcosme », mais qui était très effacé dans les siècles qui ont précédé

saint Paul, et qui n'a repris de consistance qu'après lui, en des sectes de l'antiquité finissante et du moyen âge (voir notre comm. sur l'Apocalypse, 3^e édition, Exc. II, pp. 16-25, *Le « Fils de l'Homme » et l'iranisme dans l'Apocalypse*). L'étude de la terminologie de Paul est loin d'y révéler les notions « iraniennes » que Reitzenstein cherche à mettre en valeur. Même le mot *δόξα*, « gloire » (12 fois I Cor., 18 fois II Cor.) n'a que l'analogie la plus vague avec le « *hvarēnō* » perse, lumière invisible qui pénètre chez les souverains et chez les héros; l'étude récente de J. Schneider (1), suivant celles de Gerhard Kittel, a établi que toutes les richesses de signification données à ce nom par Paul (et éloignées du grec littéraire où il signifie « pensée » ou « opinion »), se rattachent au grec populaire hellénistique qui nommait ainsi un éclat lumineux, et à la Bible des Septante qui y ajoute parfois l'idée de puissance royale. Il n'y a pas à chercher l'origine de ce mot, appliqué tout naturellement aux réalités religieuses, dans les profondeurs de l'Asie, ni dans une mystique perse de la « Lumière ».

C'est là un exemple entre beaucoup. On peut négliger des théories comme celle de R. Stahl sur l'influence des Mandéens, chez qui personne de sensé n'ira plus chercher les ancêtres du christianisme. En somme, l'école d'histoire des religions, qui a fait croire longtemps, éclipsant toutes les autres ou les entraînant dans son sillage, qu'elle allait tout expliquer, commence à pencher vers son déclin, même en sa forme dernière, l'iranisante. La doctrine de Paul, dont la Première aux Corinthiens présente à peu près tous les aspects, paraît de plus en plus originale, et faite tout autrement qu'avec des emprunts. Cette originalité sort du cœur même des faits qui avaient saisi l'âme et le génie du converti de Damas; c'étaient ceux de l'Évangile entés sur la tradition israélite, ce n'était rien de plus exotique. Mais un Paul savait leur donner l'accent divin, et de profonde et universelle humanité, qui pénétrait le cœur des Juifs, des Grecs et des Barbares, et qui reste aussi actuel, aussi approprié pour nous modernes que pour les anciens.

*
* *

LE TON DE L'ÉPÎTRE, SA PLACE PARMI LES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL. — Les pauvres Corinthiens n'étaient certes pas tous encore capables de comprendre et de mettre en pratique un enseignement si parfait. Mais Paul les traite avec indulgence et confiance, parce qu'il ne doute pas de leur bonne volonté; au fond, ce sont à ses yeux de grands enfants (*νήπιοι*), auxquels il faut donner le sentiment que leur devoir est de grandir. Il raisonne avec eux comme un père très dévoué et très patient dans son travail d'éducateur. Il a bien fallu tout d'abord rabattre leurs prétentions, pour les remettre en face d'eux-mêmes, de leur passé, et de leur vocation véritable; alors Paul s'est animé quelquefois, et il a pu passer de l'ironie bienveillante qui se sent un peu partout en cette épître à un ton sarcastique et presque indigné, comme au chap. iv, 8-suivants, où il compare ce qu'eux prétendent être à ce que sont leurs modèles, les apôtres,

(1) JOH. SCHNEIDER (protestant) *Δόξα, Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, Gütersloh, 1932. Racine *dok* ou *dek*, qui a donné à la fois « *decus* » et « *docere* ».

véritablement associés à la vie militante du Christ. Mais cela ne dure qu'un instant, et tourne en déclaration de tendresse paternelle. Il faut, par ci par là, de graves avertissements à ceux qui « se gonflent » (iv, 18-suiv.), qui pacifisent avec les scandales ou les tolèrent, qui n'ont point le sens de la fraternité chrétienne (v-vi), qui profanent les réunions eucharistiques (x, xi), ou qui se mêleraient présomptueusement d'enseigner sans avoir compris que l'unique fondement est le Christ (iii, 10-seq.). Jamais cependant, même quand il doit proférer des menaces, Paul n'abandonne tout à fait le ton d'exposition et de persuasion. Il ne veut pas confondre et atterrir ses lecteurs, mais les porter à réfléchir, comme des gens sur la volonté et la raison de qui on peut compter, et qui, s'ils réfléchissent, se corrigeront spontanément : « Je vous parle comme à des gens raisonnables; jugez vous-mêmes » (x, 15). Les relations entre l'Apôtre et son église sont donc loin d'être aussi tendues que certains critiques littéraires ont cru le voir, pour bâtir leur théories (voir *infra*, ch. vi d'INT.). Cette épître n'est pas dictée dans un état d'émotion violente où Paul aurait été mis par une méconnaissance insultante de ses sentiments et de ses droits de père, ou par quelque danger de rupture, quelque menace pressante de corruption de la foi (comme il s'en produisit plus tard). Nous jugerons plutôt qu'elle a été écrite de grand sang-froid, à tête reposée, et que, fût-ce aux passages les plus cinglants, l'Apôtre, loin de se laisser aller à l'emportement et aux plaintes, surveillait toutes ses expressions pour leur faire produire juste l'effet escompté. Là même où il s'élève au plus haut lyrisme, comme dans le ch. xiii sur la charité, nous ne voyons pas un homme transporté hors de lui-même, car il y calcule exactement ses termes pour l'instruction morale des Corinthiens.

Dans la seconde Épître, où le ton général est d'ailleurs bien plus passionné, il sera question d'une lettre écrite dans l'angoisse et les larmes (II *Cor.* ii, 4), et qui a vivement affligé ses destinataires (vii, 8). Nous pouvons déjà affirmer sûrement que ce n'est point de la Première Épître aux Corinthiens qu'il peut s'agir là. Celle-ci ne paraît nullement avoir été composée dans ces craintes et ces tristesses, et les Corinthiens n'avaient point lieu d'en être ni blessés, ni affectés si douloureusement, tant l'Apôtre avait pris soin de ne rien exagérer de leurs défauts, de mêler la louange et l'encouragement aux avertissements, et, somme toute, de manifester avant tout de la confiance. Cela est important à noter pour suivre l'histoire de ses relations avec la communauté corinthienne, comme il faudra le faire à propos de la Deuxième Épître.

Il nous paraît dès lors relativement aisé de déterminer la phase historique de l'apostolat paulinien auquel appartient l'épître que nous étudions, et ses rapports avec les autres épîtres. Quant à la date précise, nous la fixerons s'il est possible quand toutes les difficultés auront été élucidées.

Des nuages ont monté à l'horizon de Corinthe depuis le départ de l'Apôtre, mais il ne semble pas encore qu'il doive en sortir de gros orages. Il suffira, espère Paul, de rappeler tout le monde au véritable esprit de la vocation chrétienne; il faut refouler les restes de tendances païennes, de nature philosophique ou pseudo-mystique, qui causent çà et là quelque léger obscurcissement de la foi, ou quelque relâchement dans les mœurs, surtout un affaiblissement du sens de la fraternité. Le vieux procès avec les Juifs incrédules paraît oublié; depuis leur insuccès.

devant Gallion, ils ne sont plus dangereux à Corinthe comme ils furent à Thessalonique ; quant à la masse païenne, elle semble demeurer en face de l'église dans une attitude simplement curieuse ou indifférente. On était si habitué dans cette ville à tous les mouvements d'idées et de sectes !

Le danger est à l'intérieur. Paul n'a plus à s'inquiéter de calmer une agitation « adventiste » comme celle qui lui avait fourni l'un de ses motifs d'écrire de Corinthe deux lettres *aux Thessaloniens* (certainements antérieures) (1). A-t-il à lutter contre les théoriciens « judaïsants » ? Rien ne l'indique, pas même du côté des « hommes de Céphas », dont il ne paraît faire qu'un cas secondaire. Mais cette « apologie » à laquelle il est fait allusion au chap. ix (et qui n'est pas faite directement à l'usage des Corinthiens, v. comm. *ad loc.*) a été presque sûrement nécessitée par le besoin de se défendre contre ce genre d'adversaires, qui n'avaient pas désarmé depuis le concile de Jérusalem ni depuis la solution du conflit d'Antioche, et qui devaient s'agiter assez fortement en Syrie ou en Anatolie ; on prévoit déjà que l'Apôtre devra exposer contre eux très systématiquement la vraie doctrine de la justification, ce qui sera le sujet des épîtres *aux Galates* et *aux Romains*. L'appel fréquent à l'idée de « liberté » évangélique (comme *Gal.* et *Rom.*) se rapporte en partie peut-être à cette situation. Même à Corinthe ces intrus vont bientôt pénétrer, nous ne l'apprendrons que trop bien par la *Deuxième aux Corinthiens* ; mais, pour le moment, ils n'y sont pas encore, de sorte que Paul n'a pas besoin de traiter dans sa première lettre ce point litigieux. Enfin les erreurs du protognosticisme concernant la personne et l'œuvre du Christ, qui, dans peu d'années, séviront gravement en Asie Mineure, ne semblent pas s'être déclarées, du moins sous une forme bien saisissable. C'est pour cela que, dans une lettre toute pleine du Christ, Paul n'éprouve le besoin de faire aucun exposé de doctrine proprement « christologique », comme il le fera dans les *Épîtres aux Colossiens* et aux *Ephésiens*, pendant sa captivité romaine. Quant à la doctrine de l'Église, elle est déjà formée, et ne recevra plus que des précisions soit pour sa théologie dans les épîtres que je viens de nommer, soit pour sa législation dans les *Épîtres pastorales*, aux dernières années de la vie de l'Apôtre.

« Située » ainsi dans l'œuvre épistolaire de Paul, notre épître, avec sa richesse de contenu, jette une vive lumière sur l'ensemble et les « phases » de sa doctrine. Car elle tient à toutes les autres lettres, antérieures et ultérieures, et nous montre que les chefs d'enseignement plus spécialement développés dans l'une ou dans l'autre ne se sont point dessinés dans la pensée de l'Apôtre par le fait d'une *évolution* plus ou moins homogène, mais que, avant d'être mis en écrit, ils se trouvaient tous réunis dans une synthèse dont la formation doit remonter à la *première phase* de l'apostolat ; ce ne sont que des difficultés surgissant de l'extérieur qui ont obligé Paul à les développer à part, et successivement. Ainsi toute la *sotériologie* était connue des Corinthiens du jour où Paul leur avait parlé du Christ crucifié ; l'ensemble de l'Épître, et des passages comme xv, 56 (v. comm. *ad loc.*) et d'autres, qui présupposent établie la doctrine de *Gal.* et de *Rom.*, le

(1) Les raisons que croit avoir *Michaëlis* (op. cit.) pour les dater du troisième voyage missionnaire, à cause d'une combinaison trop ingénieuse des voyages de Timothée, ne sont pas, à notre avis, admissibles.

prouvent surabondamment; l'eschatologie qui a occupé surtout I-II *Thess.* reçoit bien quelques compléments de grande valeur, mais toujours situés dans la même ligne, dans la synthèse admirable du ch. xv; il n'y aura plus désormais que quelques points, sur le sort des races d'hommes respectives, Juifs ou gentils, et sur celui des âmes justes avant la Parousie, qui seront plus nettement exposés II *Cor.*, *Rom.* et *Phil.* Quant à la *christologie* et à la doctrine de l'*Esprit Saint*, qui servent de base à la sotériologie et à l'enseignement des fins dernières, elles sont toujours, ici et ailleurs, présupposées comme faisant partie de la catéchèse la plus antique et la plus universelle; dans aucune épître elles ne sont introduites comme quelque chose de nouveau, mais seulement défendues contre des altérations survenues à une époque récente ou dans un pays particulier. De même en est-il pour la doctrine de la grâce, de la prédestination, des sacrements de baptême et d'Eucharistie. Enfin l'histoire évangélique, bien qu'aucun évangile canonique ne fût rédigé encore, est à la base de tout l'enseignement dogmatique ou moral.

Ainsi la Première épître aux Corinthiens ne contient guère d'enseignement nouveau ou isolé — sauf l'antithèse des deux « sagesse » — mais elle illustre d'une façon merveilleuse l'enseignement de toutes les autres, et fait voir la cohérence parfaite du « paulinisme », si l'on peut encore se servir de ce mot pour désigner l'Évangile unique en tant seulement qu'il est exposé « selon Paul ».

CHAPITRE V

LA LANGUE ET LE STYLE DE LA 1^{re} ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS.

Les deux épîtres aux Corinthiens, d'après *Nägeli* (v. *infra*), nous fournissent peut-être la représentation la plus significative de la manière dont Paul écrivait et parlait. Ce jugement nous paraît fondé, surtout pour la Première. La grande variété des sujets qu'elle traite, leur caractère en général pratique, et les détails précis qu'en exige le traitement, nous font connaître ce qu'était l'Apôtre, non aux heures de transport religieux ou de polémique passionnée, mais quand il devait, après mûre réflexion et à tête reposée, apporter à des problèmes complexes ses solutions inspirées à la fois de l'Esprit et de sa raison ferme et claire, — ce qui ne pouvait l'empêcher, étant ce qu'il était, de s'élever par instants à de très hauts mouvements d'éloquence qui haussaient aussi le langage.

Nous allons nous en rendre compte par son vocabulaire, sa grammaire et son style.

I. *Vocabulaire.*

L'Épître emploie à peu près un millier de vocables différents, y compris les noms propres et ceux qui n'apparaissent que dans les citations. Ce qui est tout d'abord à remarquer, c'est que, en très grande proportion, plus grande qu'en toute autre épître, il est de ces mots qui n'apparaissent qu'une seule fois, deux au plus; signe incontestable de la maîtrise qu'exerçait l'écrivain sur le vocabulaire grec.

Dans l'ensemble, cette riche collection de mots concorde avec la langue de conversation hellénistique, connue depuis quelques dizaines d'années, telle qu'elle était en usage parmi les gens instruits. Ce n'est pas cette épître qui fournira des arguments valables à ceux qui voudraient encore défendre le « sémitisme » du langage paulinien. Les termes de la vie courante y abondent, ce en quoi la lettre présenterait quelque analogie avec I *Thess.* surtout, mais ce caractère y est plus marqué encore; il l'est surtout beaucoup plus que dans *Rom.*, car l'écrivain ne fait pas ici un traité systématique et touche à une multitude de sujets de l'existence privée ou sociale. La dignité du ton ne l'empêche pas d'user d'expressions familières, vives et réalistes, selon son habitude; mais beaucoup d'autres sont d'une diction choisie, surtout quand le domaine éthique est abordé.

Les commentateurs anglais *Robertson-Plummer* ont établi la liste des très nombreux vocables qui sont particuliers à cette épître dans le Nouveau Testament; ils s'en trouve environ une centaine, et ils en ont d'autre part compté cent quinze qui n'apparaissent pas dans les autres épîtres de Paul; sur le nombre, il y en a trente-trois (sans compter les noms propres) qui sont étrangers à la Bible grecque des LXX. Les « *hapax légomènes* » qu'on peut regarder jusqu'à présent

comme « absolut » sont l'adjectif π(ε)ιθός (II, 4), le substantif συ(ν)ζητητής (I) (I, 20; συζητέω et συζήτης sont bien connus), ἐπέρακμος (VII, 36) adjectif, le verbe χρηστεύεται (XIII, 4). Parmi les « relatifs », sont la particule classique νή (xv, 31), les mots choisis ἄκων (ix, 17, également LXX), εὖσημος (xiv, 9), puis ὥσπερ (xv, 8, classique), δουλαγωγῶ (ix, 27; papyrus; *Epictète* aussi au sens moral; κοινή littéraire), μήτις (vi, 3, class.), ὄσφρησις (xii, 26, class., manque LXX), ἄτομος (xv, 52; classique; sens d'« instant » chez Aristote), ῥιπή (*ibid*; poétique) ὀφθαλμοῦ; ἐπιθανάτιος (iv, 9) est hellénistique; περιβάθραμα et περίψημα (iv, 13), mots dont le sens est discuté, de même; μάκελλον (x, 25, hellénistique) est du latin transcrit, mais peut-être sémitique d'origine (*Moulton-Milligan*).

Il ne se rencontre qu'une seule expression sémitique, μαρὰν ἄθι (ou παράνα θά, xvi, 22).

Il manque des mots très usuels dans le grec ancien, mais absents aussi en général de la langue non littéraire (*Nägeli*), comme ἔπος (1 fois *Heb.*), εὖ (seulement 1 fois, *Eph.*, chez Paul), ἔθος (assez fréquent *Luc* et *Act.*), χρῆ (seulement 1 fois *Jac.* III, 10), et d'autres; ἥθος n'apparaît que dans la citation du poète Ménandre (xv, 33). Il est assez singulier que l'adjectif ἀγαθός, si fréquent dans l'*Épître aux Romains*, manque absolument, toujours remplacé qu'il est par καλός.

Comme forme aberrante, nous ne trouvons à mentionner que ἐραυνῶ, II, 10, pour ἐρευνῶ; elle est alexandrine, et se retrouve *Jean* et *Apoc.*, ainsi que dans les papyrus à partir du 1^{er} siècle ap. J. C.

Plusieurs vocables courants ont pris chez Paul, comme dans le reste de la prose hellénistique, des significations qu'ils n'avaient pas originaires : ainsi γλῶσσαι (xii-xiv) au sens de « termes rares » ou curieux, δοξάζειν (vi, 20; xii, 26), au sens de « glorifier », δύναιμι (xii, 10; al), en celui de « prodige », etc. Il en est un dont l'acception est très difficile à déterminer, c'est ἐξουσία à xi, 10. L'adverbe ἄρτι, plus fréquent que νῦν, a subi aussi une évolution hellénistique, et le sens qu'il faut lui donner xvi, 7, prête à une discussion importante pour l'histoire de Paul. De même le verbe γαμίζειν à vii, 38.

Parmi les particules de liaison, ἐάν, extrêmement fréquent, paraît conserver toujours, ou presque, sa nuance d'éventualité plus marquée que dans εἰ. Nous croyons qu'il en est de même pour εἴταν; car, bien qu'il soit ici beaucoup plus usité que εἴτε (12 fois contre 3) la même proportion ne se retrouve pas dans les autres épîtres de Paul, où εἴτε domine. Quant à la forme de négation οὐχί (15 fois, et οὐ[x] 135 fois), qui se trouve presque toujours en des interrogations (ailleurs 4 fois *Rom.*, 2 fois II *Cor.* et une fois I *Thess.*) elle a une force particulière intentionnelle qu'il faut faire sentir dans la traduction. — οὖν n'apparaît que vingt fois, c'est-à-dire deux fois et demi moins que dans l'*Épître aux Romains*, qui est plus argumentative.

Voici d'ailleurs les mots les plus usités — en omettant de compter des termes quasi nécessaires comme εἶναι, ἐρχεσθαι, εἶχειν, πᾶς, etc., ou des prépositions comme εἰς, ἐπί, κατά, etc. (et sauf erreurs de compte, en tout cas légères) : Θεός apparaît 103 fois, Χριστός 69 ou 70 fois, Ἰησοῦς 28 fois (presque toujours joint à Χρ. postposé et formant ainsi un nom propre), κύριος 72 fois (le plus chez Paul), πνεῦμα en divers sens 41 fois (moins proportionnellement que *Gal.*, et *Eph.*, mais plus encore

(1) Le mot se retrouve bien *Ignace*, « *Eph.* » 18, mais pris à Paul.

que *Rom.*), σῶμα 47 fois (plus qu'ailleurs), ἀνὴρ 33 fois (vii et xi), ἄνθρωπος 29 fois, ἀδελφός 39 fois, ἐκκλησία 22 fois (9 fois *Eph.*), κόσμος 21 fois (le plus après *Jean*), ἄπιστος 11 fois, ἀπόστολος 10 fois, ἀσθενής (avec ἀσθενεία et ἀσθενεῖν) 15 fois, γλῶσσα 21 fois (xii-xiv), γνῶσις 10 fois, γυνή 41 fois (surtout vii et xi), δόξα 12 fois (moins que *Rom.* et II *Cor.*), δύναμις 15 fois (cfr. *Rom.*, II *Cor.*, *Eph.*), ἐξουσία 10 fois (avec ἐξουσιάζειν 3 fois), κεφαλὴ 10 fois, λόγος 17 fois, μέλος 15 fois (dont 14 au ch. xii), νεκρός 14 fois (xv), πορνεία (avec πόρνη, πόρνος, πορνεύειν) 14 fois, προφητεία (avec προφήτης, προφητεύειν) 21 fois, σοφία 17 fois (et σοφός 11 fois) bien plus qu'ailleurs, même chez Paul, χάρις 10 fois (moins que *Rom.*, II *Cor.* et *Eph.*), ἀφθαρσία 4 fois (rien que chez Paul par ailleurs, 4 fois), βασιλεία [τοῦ θεοῦ] 5 fois (ailleurs chez Paul 8 fois), εὐαγγέλιον 8 fois (et εὐαγγελίζεσθαι 6 fois), ἐλεύθερος 6 fois (ἐλευθερία 1 fois, cfr. *Gal.*), ἔργον 8 fois (moins que *Rom.*), θάνατος 8 fois, μωρία (et μωρόν) 9 fois, μυστήριον 6 fois, νοῦς 7 fois (6 fois *Rom.*), νόμος 8 ou 9 fois seulement, οἰκοδομή 5 fois (et οἰκοδομεῖν 6 fois), παρθένος 6 fois (vii), πίστις 7 fois (et πιστεύειν 9 fois, pour ces deux mots moins que *Rom.*), πνευματικός 14 fois (9 fois ailleurs chez Paul), ποτήριον 8 fois (x-xi), σάρξ 9 fois (moins que *Rom.*, II *Cor.*, *Gal.*, *Eph.*, et même nombre *Col.*), συνειδήσις 8 fois (12 fois ailleurs chez Paul, 5 fois *Heb.*, 6 fois reste du N. T.) χάρισμα 7 fois (6 fois *Rom.*, 3 fois ailleurs Paul, 1 fois I *Pet.*), ἱδιος 15 fois (cfr. *Joh.*, et *Act.*), καύχημα 3 fois (καύχησης 1 fois; et καυχᾶσθαι 5 fois, contre 19 fois II *Cor.*, et 5 fois *Rom.*) — Pour les verbes, nous relevons, en plus des trois ou quatre déjà signalés : ἀνακρίνειν 10 fois, γινώσκειν 15 fois (le plus chez Paul), γράφειν 16 fois (le plus après *Rom.*), ἐγείρειν 18 fois à xv et 1 fois vi, 14, οἶδα 27 fois, ἐσθίειν 16 fois, θέλειν 17 fois (le plus chez Paul), καλεῖν 12 fois (avec κλησις 2 fois et κλητός 3 fois; *Rom.* καλ. 8 fois), κρίνειν 17 fois, λαλεῖν 34 fois (plus de la moitié ch. XIV), πίνειν 14 ou 15 fois, φάγειν 11 fois, ἀποθνήσκειν 7 fois (*Rom.* 22 fois), ἀπολλύειν 6 fois, γαμεῖν 8 fois (ch. vii), ἐποικοδομεῖν 4 fois, εὐχαριστεῖν 6 fois (moins que *Rom.*), κατασχομεῖν 5 fois, καταργεῖν 9 fois (cfr. *Rom.*, II *Cor.*, *Gal.*), μετέχειν 5 fois, παρακαλεῖν 6 fois, σώζειν 9 fois, ὑποτάσσειν 8 fois (xiv-xvi), φονεῖν 6 fois. — Pour les autres parties du discours, δ αὐτός 18 fois (cfr. *Rom.*, II *Cor.*), εἷς 31 fois, ἕκαστος 23 fois, τίς interrogatif 32 fois (cependant moins que *Rom.*); ἄρτι 7 fois (cfr. *Jean*, *Mat.*), νῦν 4 fois, νυνί 5 fois, οὐχί 15 fois, εἴτε 16 fois, ὅταν 12 fois, οὔν 20 fois, ὥστε 14 fois.

Des mots au contraire dont on peut signaler la rareté, ce ne sont pas seulement des particules comme — περ (3 fois; en dehors de quelques εἴπερ, ὥσπερ et d'un seul καθάπερ xii, 12, lorsqu'il y en a 2 *Rom.*, et 4 respectivement II *Cor.* et I *Thess.*) ou τε (3 fois, 16 fois *Rom.*, 8 fois *Luc.*, et innombrable *Act.*), car leur usage avait fort diminué dans la Koinè; mais ce sont des verbes par ailleurs familiers à Paul, comme περιπατεῖν (2 fois seulement, 1 fois Galates, 30 fois ailleurs) ou περισσεύειν (3 fois, comme *Rom.*, 10 fois II *Cor.*, 13 fois ailleurs); de même que περισσοτέρως, fréquent II *Cor.*, est absent, quoiqu'on trouve 4 fois le comparatif adjectif περισσοτέραν ou — ρον.

Tout considéré, ce vocabulaire, si l'on fait abstraction des mots dont les sujets particuliers traités ici exigeaient la fréquence (σοφία, ἀνὴρ, γυνή, νεκρός, ἐγείρειν, etc.), se rapproche le plus de celui des épîtres écrites dans la même période, II *Cor.*, *Gal.* et *Rom.*, Ce qui l'en distingue c'est le très grand nombre de mots particuliers à cette épître, et, plus encore, certains termes qu'elle contient peu ou point (v. *infra*). On voit que Paul savait varier beaucoup le choix de ses expressions; et, comme disent *Robertson-Plummer*, c'est une bonne raison de se tenir en garde

en face des arguments tirés du vocabulaire contre l'authenticité de *Col.*, d'*Eph.*, ou des *Pastorales*. Un fait remarquable signalé par les mêmes auteurs; est le nombre relativement grand de termes qui sont communs à I *Cor.* et à l'une ou l'autre des *Pastorales*, et se rencontrent bien dans le reste du N. T., mais pas ailleurs chez Paul. Il en est même plusieurs qu'on ne trouve que dans notre épître et dans les *Pastorales* : ἀθανασία (xv, 53, 54 et I *Tim.* vi, 16), ἀλοῶν (ix, 9, 10, citation, et I *Tim.* v, 18), ἐκκαθαίρειν (v, 7 et II *Tim.* ii, 21), συμβασιλεύειν (iv, 8 et II *Tim.* ii, 12), ἐπεροχή (ii, 1 et I *Tim.* ii, 2).

*
* *

La *qualité* de ce vocabulaire est instructive.

Nägeli, dans son étude toujours précieuse sur le trésor verbal de Paul (1), en a fixé l'origine et le degré de *grécité*. Il est vrai que, dans sa revue alphabétique des mots pauliniens, il s'est arrêté sur la cinquième lettre, ε, et il y aurait certes grand intérêt à poursuivre ce travail jusqu'au bout; mais, tel qu'il est, il nous fournit une idée générale suffisamment nette, et nous n'avons guère qu'à en résumer les conclusions principales.

La langue de I *Cor.* est naturellement la *κοινή*, et plutôt dans ses formes hautes et littéraires. Elle ne contient *pas de sémitismes* (ou à peine), si ce n'est, xvi, 2, μία σαββάτων ou la tournure εἶναι ὥς, vii, 7; le seul emprunt au *latin* est μάκελλον. Enfin les termes franchement *vulgaires* y sont très rares : γρηγορεῖν xvi, 13, 1 fois *Col.*, 2 fois I *Thess.*; 19 fois dans le reste du N. T.; στήκειν xvi, 13, (1 fois *Rom.*, *Gal.*, I et II *Thess.*, 1 fois *Marc*) et πείν, ix, 4; δέρειν « frapper », non « écorcher » ix, 26, (1 fois II *Cor.*, 13 fois reste du N. T.). Notons que le premier se trouve cependant chez *Aristote*, et le dernier chez *Ménandre*. Peu de *provincialismes* (ἐνοχος avec le génitif, xi, 27-28?)

Par contre, nous ne trouvons guère de cas indiscutables d'« atticisme ». L'adjectif ἄνομος (ix, 21 quater, 1 fois II *Thess.*, I *Tim.*, et 1 fois *Marc*, *Luc*, *Act.*, II *Pet.*) que *N.* donne comme usité seulement dans la littérature classique, se rencontre non seulement dans les LXX, le N. T., mais encore dans les papyrus (v. *Moulton-Milligan*, *ad verb.*)

Paul a pris aux *Septante* quelques expressions toutes faites : ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη (ii, 9, intercalé dans une citation), ἀναπαύειν τὸ πνεῦμα (xvi, 18), ἀνδρίζεσθε κραταιοῦσθε (xvi, 13). Il est naturel que la Bible grecque, dont il était lecteur assidu, ait influé sur son langage. Toutefois cette influence est moins marquée qu'on ne pourrait croire. Elle est surtout sensible en des mots de frappe religieuse et nationale, ou dans le sens particulier donné à des termes d'origine profane : ainsi ἀγίζειν et ἀγιασμός (cfr. le grec ancien ἀγίζειν et ἀγισμός), ἀροβυστία, διάβολος, δοῶν et δοῶζειν (v. pourtant *supra*), ἀνάθεμα, εἰδωλον, ἔθνη au sens de « gentils », etc. Il faut y joindre quelques mots du domaine éthique, mais beaucoup d'autres de la même catégorie sont absents des LXX, d'après l'observation de *Nägeli*. D'autres, qui sont communs, n'ont plus le même sens que dans les LXX. Quelques-uns ne se retrouvent que dans les apocryphes grecs, ainsi εἰδωλόθυτον pour ἱερόθυτον (IV *Macc.*) — ou dans les livres les plus récents de l'Ancien Testament, tels

(1) Theodor NÄGELI, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, 1905.

ἀπερισπάτως (*Eccli.*, *Sap. Sal.*), ἀπόδειξις (*Macc.*), ἄψυχος (*Sap. Sal.*), ἔκβασις (poétique, *Sap. Sal.*); mais très rares sont ceux qui ne se retrouvent pas dans le grec commun, au moins dans la haute conversation hellénistique.

Bien entendu, il y a des *termes techniques chrétiens*, βάπτισμα, εἰδωλολάτρης ou — τρεῖς, γλώσσαις λαλεῖν, ἐκκλησία au sens d' « église », etc. Nous aurons à discuter spécialement sur ἀγάπη. — Y en a-t-il aussi d'empruntés à la *langue religieuse païenne*? Le commentaire traitera à plusieurs reprises de cette importante question. Disons déjà, contre l'école Reitzenstein, que cela n'est point très visible; en tout cas, un mot comme τέλειος, « parfait », n'y appartient pas techniquement.

Ce dernier terme a plus d'affinité avec le langage des *écrits philosophiques*, et il nous faut noter, dans I *Cor.* comme partout dans les épîtres, un certain nombre de concordances avec le stoïcisme non seulement pour les procédés de style (v. *infra*), mais pour le choix et le sens des mots éthiques. Il y a eu assurément un certain fonds de terminologie commun à Paul et à Epictète et ses rivaux, et en partie il remonte à l'époque classique. Citons, presque au hasard, ἀκρασία (VII, 5), ἀκάθαρτος (VII, 14), δουλοῦν (VII, 15), ἐλεύθερος 6 fois et ἐλευθερία une fois, συνειδήσις, πλουτεῖν, βλαστῶν, etc. Mais Paul élevait ou transformait l'usage de toutes ces expressions, et il n'y a pas lieu de croire d'ailleurs qu'il se soit plié sciemment à l'usage des moralistes; ainsi un terme caractéristique comme προσήκειν au moral lui manque aussi bien qu'aux autres écrivains du Nouveau Testament, quoiqu'on le trouve dans les *Macchabées*; et il est à remarquer que φύσις (7 fois *Rom.*, 2 fois *Gal.*, 1 fois *Eph.*) n'apparaît que XI, 14.

Des mots *juridiques*, qu'on trouve aussi dans les inscriptions et les papyrus, sont employés volontiers, cependant moins fréquemment que dans l'*Épître aux Romains*. Les uns sont classiques, comme ἀνακρίνειν (10 fois), βεβαιοῦν (I, 6, 8); δικαίωμα (5 fois *Rom.*) fait défaut ici, ainsi que les post-classiques ἐκδικος, — κεῖν, — κησις, assez fréquents à travers d'autres épîtres.

Il faut remarquer aussi des expressions tirées de la technique des sports et des jeux publics, comme βραβεῖον (IX, 24; cfr. *Phil.* III, 14; poétique, voir *Nägeli* p. 37, n. 3), πυκτεύειν (IX, 26), ὑπωπιάζειν (IX, 27, terme de boxe), ἀδῆλως [τρέχειν] (IX, 26), peut-être ἀδόκιμος au même passage (6 fois ailleurs chez Paul). Sur tous ces mots, voir le commentaire, *infra*.

Les mots de formation *poétique* ne manquent pas; ainsi ἀρσενοκοίτης (VI, 9; cfr. I *Tim.* I, 10), qui est un terme des poètes impériaux. Joignons-y νῆκος (3 fois) cfr. *Mat.* XII, 20, citation des LXX (*Jean* a νίκη, 1 fois). *Nägeli* (p. 23) cite quelques mots venus de la poésie ionienne, qui s'étaient d'ailleurs acclimatés dans la κοινή, quelques-uns depuis *Xénophon*. Tels sont ἄγαμος (4 fois ch. VII), ἀδάπανος (IX, 18, hap. leg. dans le N. T.), γογγύζειν (X, 10 bis; fréquent dans la κοινή, et six fois ailleurs N. T., dans les Évangiles), δυσφημεῖν (IV, 13, hap. leg. N. T.), al., — ἀμέριμνος, ἐκβασις, al., dans la « Nouvelle Comédie » avec le même sens.

À tout prendre, toujours d'après les observations de *Nägeli*, nous pouvons considérer la langue de notre épître comme représentant celle des Grecs cultivés de l'époque, causant ou écrivant de sujets élevés, sans affectation ou souci de littérature; et elle n'a pas de marque juive ni locale bien accusée. Parmi son millier de vocables, beaucoup sont choisis et appartiennent plus ou moins à la langue littéraire, surtout quand ils expriment des concepts moraux; ceux de la vie courante trahissent l'« helléniste », non l'étranger. On en trouve qui ont été

recommandés par les grammairiens, aux dépens de formes voisines ou de synonymes. Il en est de classiques (ἄνομος, al.), et de post-classiques (ἀμετακίνητος, ἀμπελών fréquent *Synopt.*, ἀνὰ μέσον commun chez les écrivains non atticistes, ἀπολύτρωσις, ἐν ἀτόμῳ, διαλογισμός, διαστολή, δουλαγωγεῖν, εἰλικρίνεια, ἐκνήφειν, ἔκτρωμα, ἐκτὸς εἰ μὴ, etc.) mais en usage dans la haute conversation. Le plus grand nombre se rencontre avant Paul, et d'autres n'apparaissent, fréquemment du moins, qu'après lui, mais on peut les supposer avoir été de longue date dans l'usage courant; ἐάν pour ἄν (vi, 18; xvi, 3, 6) se multiplie surtout dans les papyrus de la même époque (v. *Deissmann*, « Neue Bibelst. » pp. 30-suiv.)

Du point de vue de la grécité, Paul se tient donc dans la moyenne des gens instruits du 1^{er} siècle.

Un autre genre de considérations a sa valeur pour l'histoire de l'Apôtre et de son évangélisation. La Première aux Corinthiens a été écrite dans les années mêmes où Paul dut fortement lutter contre les judaïsants (*Gal.*, *Rom.*, même II *Cor.*), et nous avons vu, au précédent chapitre, que les préoccupations de cette controverse devenaient déjà chez lui assez vives. Cependant, en se reportant à la liste de ses mots les plus usités que nous avons donnée ci-dessus, on est surpris de la rareté ou de l'absence des expressions en rapport avec ce sujet; ainsi I *Cor.* est en contraste avec *Rom.* et *Gal.* Le mot Ἰουδαῖος apparaît seulement 6 fois, Ἰσραήλ en un passage unique, περιτέμνειν et περιτομή respectivement 2 et 1 fois, ἀρροβυστία 2 fois (vii, 18, 19), δικαιοσύνη seulement une fois (i, 30) et δικαιοῦν deux (iv, 4, vi, 11), νόμος 8 ou 9 fois. D'autre part certains passages montrent indubitablement que la doctrine de la justification, des rapports de la loi et de la foi, était déjà bien connue à Corinthe (x, 18, τὸν Ἰσραήλ κατὰ σάρκα, cfr. *Gal.* vi, 16; xv, 56, v. comm. *ad loc.*). Le vocabulaire de I *Cor.* confirme donc d'abord la situation historique que nous avons indiquée, c'est-à-dire que la polémique judaïsante n'avait pas encore éclaté dans la capitale de l'Achaïe. Mais il y a plus important à constater. C'est que, dans une épître où Paul met tout son cœur et tout son génie à ramener ses néophytes au fondement spécifique de la croyance et de la vie chrétiennes, la doctrine de la « justification par la foi » est effacée, elle ne se montre pour ainsi dire qu'en marge. Ce n'est donc pas elle du tout — comme A. Schweitzer et d'autres protestants modernes le reconnaissent bien, — qui faisait le centre de l'« évangile » paulinien. Elle n'en était qu'un article, découlant du dogme fondamental et universellement compréhensif, *union au Christ*, qui anime, nous l'avons vu, toute cette épître en ses idées (avant d'être développé plus systématiquement *Col.* et *Eph.*, sans parler de *Rom.*) et qui influe aussi sur le vocabulaire; ainsi l'appellation d'ἀδελφοί, « frères », frères dans le Christ, n'y revient pas moins de 39 fois (19 fois I *Thess.*, courte épître qui a plus d'un contact avec I *Cor.*, mais 20 fois seulement *Rom.*). Et il est d'autres mots dont la fréquence fortifie cette impression, ὁ αὐτός, ἐκκλησία, κεφαλή, κύριος, πνεῦμα, al. (v. *supra*). Par contre, nous ne lisons πιστεῖν que 9 fois et πίστις 7 fois, parce que le but n'était pas celui de *Rom.* ou de *Gal.*, d'établir la foi en face de la loi. — Une autre observation est aussi d'une grave portée, et nous l'avons indiquée déjà : cette épître tout imprégnée du nom de *Jésus-Christ* présuppose une *christologie* bien établie, aussi ferme que dans les « épîtres de la Captivité ». Or, nous constatons que la doctrine de l'Incarnation, partout sous-jacente, n'y

est exposée nulle part; le mot *νόος* ne se lit même que deux fois, i, 9 et xv, 28; que l'on compare *Rom. Gal. et Hébr.*, et les écrits johanniques! C'est évidemment que, dans la communauté de Corinthe, ce dogme ne faisait de doute pour personne, malgré la témérité des meneurs; ici l'« argumentum ex silentio » se trouve, par exception, être d'un grand poids. — Encore bien moins y découvrirait-on une « mystique de la *Lumière* et des *Ténèbres* » qui donnerait prétexte, comme on l'a essayé pour Jean, à rapprocher Paul des manichéens ou de l'« iranisme »; bien quel'exaltation de la « Sagesse » eût facilement prêté à ces images, le mot *φῶς* (13 fois ailleurs chez Paul) est ici totalement absent, et nous ne lisons qu'une fois *σκότος* (iv, 5 au sens de « choses cachées ») et une fois *φωτίζειν*, au même passage, dans le sens correspondant. *Ζωή* ne se lit que deux fois (*ζωοποιεῖν* 3 fois); comparer l'Épître aux Romains!

On voit comme le vocabulaire de I *Cor.* est significatif pour l'exégèse et l'histoire.

II. Grammaire.

Nous aurons assez peu de chose à dire. Cette grammaire est, à tout prendre, très correcte, et il suffira de quelques notations. Pas plus que le style, elle n'est aussi « *unhellenisch* » que l'a prétendu, par exemple, *Norden*, à cause de la parcimonie des particules surtout; c'est la langue de conversation ou de « diatribe » qui le voulait ainsi (v. *infra*).

Article. — Avec l'aisance la plus grecque, l'article est préposé à des adjectifs et participes, des infinitifs, des adverbes, etc., ou gouverne des génitifs, des expressions prépositionnelles, etc., cela dans toutes les épîtres de Paul. La 1^{re} aux Corinthiens ne se distingue pas en cela des autres; citons seulement, à titre d'exemples, τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ ii, 12, ou bien iv, 6, l'article préposé à toute une sentence, τὸ « μὴ ὑπὲρ & γέγραπται » (v. comm. *ad loc.*).

Cas de la déclinaison. — Un nominatif, ἄφρων (sans l'article) est employé xv, 36, pour le vocatif ἄφρον; — à moins qu'il ne faille traduire : « L'insensé ! »

Les formes contractées de la 3^e déclinaison étaient devenues plus rares dans la κοινή. Aussi xv, 6, lisons-nous πλείονες, et non πλείους; jamais de formes analogues à cette dernière n'apparaissent chez Paul (Il s'en trouve *Jean* et *Act.*).

Adiectifs et participes. — Notons le comparatif μέζων, xiii, 13, où l'on aurait attendu le superlatif μεγίστη (cfr. xv, 19, al. chez Paul et N. T.). Tendance plus marquée qu'autrefois dans la langue hellénistique.

Le plus important à noter ici, c'est l'usage fréquent de l'adjectif ou du participe neutre, singulier ou pluriel, pour remplacer un substantif abstrait ou même concret : (τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ, i, 25, etc., τὰ ἐξουθενημένα, i, 28). On le trouve déjà chez les classiques (*Platon* : τὸ ὑπερβάλλον τῆς λύπης, al.), mais pas aussi répandu.

La forme οὐθέν, archaïque et distinguée, apparaît au lieu du commun οὐδέν, dans un passage de style très relevé, xiii, 2.

Le cardinal μία remplace πρώτη au ch. xvi, 2, κατὰ μίαν σαββάτων; hébraïsme qui s'était répandu dans la langue chrétienne, cfr. *Mat.* xxviii, 1, *Marc* xvi, 2, *Luc* xxiv, 1, *Jean* xx, 19, *Act.* xx, 7.

Signalons le participe accusatif absolu τυχόν, xvi, 2, à valeur d'adverbe, qui n'apparaît pas ailleurs dans le N. T.

Formes verbales. — L'hellénistique de forme moyenne ἤμην (pour ἦν première personne) apparaît XIII, 1; cfr. *Gal.* I, 10, 22; il ne se rencontre que ces trois fois chez Paul, mais est fréquent (ainsi que ἤμεθα) dans les Évangiles et les Actes. — *L'optatif*, à peu près disparu, ne se rencontre que dans les expressions stéréotypées μὴ γένοιτο (VI, 15) et εἰ τύχοι (XIV, 10; XV, 37). — Paul préfère la forme de l'aoriste ἐγενήθην, hellénistique surtout, au classique ἐγενόμην (I, 29, al.). Mentionnons encore le futur second passif, épique et hellénistique, κατακαήσεται (III, 15; cfr. *Apoc.* VIII, 7, ἐκάην). — Nous avons signalé ci-dessus la forme ἐραυνῶ, II, 10 et les vulgaires στήκετε, et πείν. — Le participe futur, devenu si rare, se trouve XV, 37, γενησόμενον, encore dans un passage de grand style.

Quelques verbes, nous l'avons dit, ont pris les sens nouveaux de la κοινή; ainsi αὐξάνειν (III, 6) signifie « accroître », et non « croître » comme en attique (*Abel*, p. 243).

Particules. — L'usage des particules pourrait demander un long traitement, mais nous n'allons pas l'entreprendre ici, car la 1^{re} Épître aux Corinthiens n'a rien qui lui soit bien spécial de ce chef. Elles sont certainement moins nombreuses et variées que dans une œuvre littéraire classique. Ἀρα, par exemple, n'apparaît que 5 fois, et ἄρα οὖν (fréquent *Rom.*) jamais. Mais les γάρ, les δέ (dans toutes les acceptions possibles, parfois délicates à fixer dans une traduction) surabondent; c'est l'épître qui contient le plus de μέν (22; *Rom.* 21, II *Cor.* 9); le νή classique (hap. leg. N. T.) apparaît une fois, XV, 31. Οὖν, nous l'avons dit, est assez rare.

Sur ἐκτός εἰ μή, v. *supra*. — L'expression θέλω ἤ = « Je préfère », sans adverbe de comparaison (XIV, 19), est rare sans doute, mais se rencontre dans le classique et les papyrus (v. comm. *ad loc.*).

Y a-t-il des ἐν instrumentaux, à l'hébraïque? Peut-être un (VI, 21, ἐν βλάβῃ), mais pareille expression n'était pas réprouvée; quant au ἐν ὑμῖν de VI, 2, il faut y voir une expression « forensique », c'est-à-dire du langage des tribunaux (v. comm. *ad loc.*).

La solennelle négation οὐ μή, si fréquente dans le N. T., se lit une fois, VII, 13, suivie régulièrement de l'aoriste subjonctif.

Le futur indicatif après ἵνα se lit deux fois, IX, 18 ἵνα...θήσω et XIII, 3, ἵνα κρυθῶμαι. Cette irrégularité n'est pas très rare dans le N. T. et se retrouve en des papyrus (*Moult.-Mill.* citent P. Oxyr. VII, 1068^s, III^e s., εἶνα μοι πλοῖον διαπέψεται); mais Paul ne se la permet qu'aux deux passages susdits, contre 45 autres où l'usage est régulier. Seulement, IV, 6, nous lisons, ce qui est bien pire, un présent indicatif (ἵνα μὴ φυσιοῦσθε), cfr. *Gal.* IV, 17, ἵνα ζηλοῦτε. *Radermacher* (« Neut. Grammatik », pp. 37 et 67) y verrait un résultat de la confusion de son entre ου-ο-ω, qui s'affirme vers le III^e s. de notre ère. Alors serait-ce une erreur de scribe généralisée?

Une singularité, non fautive d'ailleurs, et qui n'est pas propre à cette épître, mais s'y rencontre plus que dans les autres (au moins six ou sept fois), c'est l'emploi de la particule ἤ, sans disjonction apparente d'avec la phrase précédente, en tête de propositions interrogatives. C'est du style de conversation animée, et on peut l'expliquer par un πότερον sous-entendu : « [Est-ce que vous êtes de mon avis], ou bien est-ce que...? » On trouve du reste la même chose dans *Homère*, *Platon*, al.

Sémitismes. — En plus de $\kappa. \mu\acute{\iota}\alpha\nu \sigma\alpha\beta\beta.$, certains emplois de $\epsilon\iota\varsigma$ ont été notés comme des sémitismes (5). Cela ne fait point de doute quand on a affaire avec une citation des LXX, comme $\mu\eta \dots \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$, à I, 29, ou xv, 45, $\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron \delta \dots \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$... $\epsilon\iota\varsigma \psi\upsilon\chi\eta\nu \zeta\omega\sigma\alpha\nu$, ou vi, 16, $\omicron\iota \delta\upsilon\omicron \epsilon\iota\varsigma \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha \mu\acute{\iota}\alpha\nu$. Mais on retrouve directement une fois cette tournure sous la plume de Paul, iv, 3 $\epsilon\mu\omicron\iota \epsilon\iota\varsigma \epsilon\lambda\acute{\alpha}\chi\iota\sigma\tau\omicron\nu \epsilon\sigma\tau\iota\nu$, où les classiques n'auraient pas écrit $\epsilon\iota\varsigma$ (cfr. *Rom.* II, 26, ix, 8, avec $\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\epsilon\iota$); mais « la délimitation est parfois malaisée à faire entre la tournure hébraïque et $\epsilon\iota\varsigma$ final » grec (*Abel*, p. 166). Aussi n'affirmerions-nous pas que ce soit un sémitisme. — Au ch. iv, 1, $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ pour signifier « on », « chacun », pourrait répondre à l'hébreu $\psi\text{׳׳} \text{׳׳}$ (cfr. vii, 26, xi, 28; *Gal.* vi, 7; mais non, contre *Preuschen-Bauer*, les passages de *Mat.* xvi, 26, *Rom.* III, 28 ou *Jac.* II, 24, où l'idée se porte sur l'humanité).

Tout compte fait, la grammaire de I *Cor.* ne donne pas une autre impression, au point de vue de la grécité, que le vocabulaire.

III. *Style.*

Malgré la variété des matières qu'elle traite, l'Épître I aux Corinthiens est la mieux composée parmi les lettres de Paul — ce qui n'est pas un mince argument en faveur de son unité (voir *ch. suivant*). Le principe de la division des sujets est matériel sans doute; mais nous avons vu, d'autre part, comme toutes les idées particulières se ramènent à une seule idée suprême, la communauté de vie avec le Christ, dont l'épanouissement éternel est célébré au ch. xv, le dernier avant l'Épilogue. Ainsi le développement se déroule d'une manière très logique et pleine d'ampleur : « Sagesse » de la Croix, qui doit diriger la vie du croyant; — lumière qu'elle projette sur toutes les obligations de la vie, privée ou publique; — terme où elle nous conduira quand toutes les luttes seront achevées. *Saint Thomas d'Aquin*, dans son commentaire, a même noté le groupement — effectif, mais douteusement intentionnel — d'une triple série des développements autour du *baptême* (chapitres sur la Sagesse), du *mariage* (de v à vii), et de l'*Eucharistie* (idolothytes, charismes), pour aboutir à la Résurrection.

Dans ces cadres, les instructions se classent d'une manière ordonnée et tranquille; cela n'exclut pas la vivacité dans le passage de l'une à l'autre; voir, par exemple, entre les chapitres iv et v (comm. *ad loc.*) comment les menaces qui terminent le premier préparent aux graves remontrances du suivant. Mais à l'intérieur de chacun des morceaux, qui sont finis en eux-mêmes et bien nettement séparés, Paul, sans souci d'ordre didactique, se laisse aller aux élans tendres ou impétueux de son cœur, à la spontanéité d'une verve parfois indignée ou ironique, — toujours surveillée cependant, dans une maîtrise de sa parole qui lui permet de changer de ton sitôt qu'il le veut. Rien n'est moins monotone que cette lecture, et tous les critiques littéraires dignes de ce nom admireront surtout l'art, étranger à toute recette artificielle de rhétorique, avec lequel l'Apôtre, s'élevant d'un coup d'aile subit au-dessus du terrain des discussions pratiques, plonge dans le ciel de la plus sereine contemplation. Le chap. xiii et certaines parties de xv sont très remarquables à cet égard.

Il le fait toutefois sans jamais perdre de vue l'objet précis qu'il doit traiter. Ses « digressions » les plus inattendues, ainsi sa revendication de « liberté » et son recours aux exemples de l'Ancien Testament, qui interrompent une discussion sur les idolothytes aux chapitres ix et x, ou bien son « hymne à la charité » du ch. xiii au milieu de l'instruction sur les charismes, — restent unies à tout ce qui les entoure par le lien le plus étroit de logique interne; mais ce lien n'apparaît qu'à la fin, quand on voit l'auteur, qui avait presque eu l'air de s'égarer, redescendre de la façon la plus aisée, la moins abrupte, au sujet local et précis qu'il avait paru oublier, et qui va se retrouver désormais, par cette digression même, éclairé dans toutes ses complications et ses profondeurs. Ce sont procédés de grand maître, une logique où rien ne rappelle les lisières des écoles, mais qui est transcendante et libre comme l'Esprit; celui-ci souffle où il veut, mais, avec ses détours apparents, entraîne toujours droit au but.

Les transitions entre morceaux ou fragments de morceaux sont toujours d'ailleurs assez sensibles (dès lors qu'on entre dans le mouvement de l'âme de Paul), pour écarter tout soupçon de désordre dans la pensée, — ainsi que toutes ces théories de déplacements ou de mélange de lettres diverses que certains critiques ont crues éclairantes (v. *chap. suivant*). Le passage entre la question des idolothytes (ch. x) et celles des réunions de culte (xi-ss.) se fait très naturellement par une louange un peu ironique sur la fidélité que mettent les Corinthiens à suivre les traditions enseignées par leur Apôtre, qui doit leur apprendre à imiter le Christ. L'hymne à la charité (ch. xiii), est introduit comme sous couleur de révéler aux amateurs de charismes un don spirituel bien meilleur que tous les autres, et auquel ils ne pensent pas. Et de pareils exemples de finesse spontanée abondent, où un esprit trop géométrique ou scolastique ne verrait d'abord que sautes d'idées.

Insistons sur ce point; car des analyses sommaires et superficielles ont, à quelques critiques en vue, donné lieu d'opérer en notre épître des dépecements dont nous aurons à juger bientôt. Il est surtout un procédé de Paul — instinctif ou calculé — qu'ils n'ont pas su saisir. On prétendra ainsi que dans certaines questions, comme celle des idolothytes, l'Apôtre se place successivement à des points de vue si différents, ou même opposés, que les divers morceaux ne pourraient faire partie d'une même lettre, écrite en un temps unique et dans le même ensemble de circonstances. Il n'en est rien.

Le fait est plutôt que Paul, dans ses discussions et ses exposés, lorsqu'il doit opérer un grand redressement, avec une réserve qui n'effraie pas le contradicteur, commence par quelque vérité ou quelque règle très générale qu'on ne peut se dispenser d'admettre; au besoin le redresseur habile abondera dans le sens de l'autre (« tout m'est permis »), ou paraîtra tolérer ses usages. Ainsi il investit la position à emporter, entraîne sans le brusquer l'autre à sa suite, puis, quand cette espèce de jeu a dû produire son effet, Paul démasque tout à coup ses batteries, et frappe les coups décisifs. En isolant une phrase ici, une autre là, on aurait cru pouvoir mettre l'auteur en contradiction avec lui-même. Mais ce n'était qu'une marche dialectique raffinée, le progrès sûr et subtil d'une pensée qui ne devait éclater qu'à la fin dans toute sa force. C'est ainsi qu'il faut comprendre notamment la tolérance que Paul semble d'abord avoir pour l'exercice public de la prophétie par les femmes, à qui, au ch. xi, il ne reproche

rien que de s'y livrer en attitude trop mondaine, pour en venir, au ch. xiv, à la leur interdire absolument; ou, plus frappant encore, l'interdiction des repas dans les temples, dont le chap. viii ne signale que l'inconvénient qu'ils ont pour la conscience d'autrui, pour des frères mal éclairés, mais qui seront dénoncés au ch. x comme une apostasie, une participation à la table des démons qui rend impossible de s'approcher de la table du Seigneur! Ce ne sont pas des points de vue opposés, mais un ordre de considérations qui montent du relatif à l'absolu. — Ailleurs c'est une marche inverse que nous pourrions constater : d'abord un violent coup de vent qui disperse les nuages, puis le soleil qui monte dans une atmosphère épurée; c'est l'écrasement impitoyable de la « sagesse du monde » (I, 18-II, 5), pour que les regards confondus des imparfaits, humiliés de la sorte, se lèvent ensuite vers la promesse bien plus brillante de la « sagesse de Dieu ».

Nous voyons comme ces procédés sont habiles et saisissants. Les plus notables sont le *renforcement progressif* et le *contraste*.

De bonnes études ont été faites sur l'art de Paul écrivain, et la I^{re} aux Corinthiens, avec sa variété de sujets et de ton, offre peut-être à ce genre de recherches une matière plus ample que toutes les autres. Il faut admettre que Paul était très conscient de ses moyens, même de ses moyens d'artiste de la parole. Non pas qu'il ait jamais cherché à imiter les rhéteurs d'Asie, alors en vogue, ainsi que Blass en avait émis le paradoxe. Mais nous concéderons, en prenant les termes du P. Lagrange, « qu'il a cherché parfois... à s'exprimer d'une manière ingénieuse pour frapper plus vivement les esprits » (« Ép. aux Romains », INT. ch. v, 2). On peut bien croire, avec Joh. Weiss (« Urchristentum », 1917, p. 303, al.) que tout n'était pas chez lui improvisé dans le feu de l'éloquence. Certains morceaux, tels qu'on en trouve dans l'exaltation de la « folie de la Croix » et de la Sagesse de Dieu aux premiers chapitres, ou dans la contemplation des fins dernières au ch. xv, avaient dû être longuement mûris au milieu des méditations et des travaux de l'Apôtre; peut-être, dans ses discours, les avait-il déjà produits à l'état d'ébauches qui s'étaient graduellement perfectionnées, avant d'acquérir cette concentration, cette plénitude, cette vigueur sentencieuse que l'on admire dans sa lettre. L'habitude du « style oral » acquise dans les écoles de rabbins, avait pu aider à ce travail, et le faire aboutir à ces formes arrêtées, souvent rythmiques, qui permettent d'organiser ces morceaux en espèces de strophes. Ajoutons cependant que l'enthousiasme, comme il arrive chez des natures ardentes et portées au lyrisme, parmi les Sémites surtout, a pu quelquefois suppléer aussi au manque d'élaboration antérieure; nous sommes portés à le croire pour ce qui concerne le ch. xiii (v. comm. *ad loc.*).

Pour serrer les choses de plus près, on peut recourir aux études auxquelles je faisais allusion. Nommons celles du P. Lagrange, dans son Introduction à l'Épître aux Romains, ch. v, §§ 1 et 2; les conclusions en sont, sur beaucoup de points, applicables à notre épître. Joh. Weiss, dans son commentaire, ses « *Beiträge zur paulinischen Rhetorik* » (1), et dans l'ouvrage posthume « *Das Urchristentum* », l. III, ch. XIII, a beaucoup de pénétrantes observations mêlées à des vues moins

(1) Joh. WEISS, *Beitr. zur paulinischen Rhetorik*, Festschrift für Bernhard Weiss, Göttingen 1897).

exactes de « Literarkritiker ». Une étude fort utile par sa précision, — certainement l'écrit le plus solide de celui qui devait être un leader de l'école de la « Formgeschichte » — est due à *R. Bultmann*, « Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe », 1910. *Wendland*, *Deissmann*, *Norden*, ont aussi contribué à éclaircir cette matière. Nous nous inspirerons selon l'occurrence des uns et des autres en notre essai d'analyse.

*
* *

Ce style ressemble tout spécialement à celui des autres « Grandes Épîtres », *II Cor.*, *Gal.* et *Rom.* Deux caractères cependant l'en distinguent. Il n'est pas continuellement ému et passionné comme presque toutes les pages de *II Cor.* et de *Gal.*; les passages véhéments, ironiques ou lyriques, qui n'y manquent point paraissent plus prévus et plus calculés que dans ces Épîtres, et surtout ils y tiennent moins de place. D'autre part, notre lettre n'étant pas didactique à la façon de *Rom.*, il ne s'y rencontre pas de ces exposés trop chargés, où tous les mots, dont chacun condense une thèse, se pressent et s'étouffent pour ainsi dire, où chaque idée, exprimée trop brièvement, exige une réflexion aiguësée pour qu'on en voie la portée et le lien qui l'unit aux autres, en sorte que le lecteur moderne s'arrête devant les obscurités multipliées; c'est un aspect partiel du style paulinien dont il y a des spécimens par exemple *Rom.* III, 21 suivants, et qui dominera dans l'*Épître aux Ephésiens*. Notre épître, en somme, est très claire, la plus claire de toutes les lettres de Paul, celle qu'il s'est donné sans doute le plus de loisir pour dicter et qui renferme le moins d'irrégularités de tout genre. Elle court avec la même aisance, seulement moins d'abandon intime, que l'*Épître aux Philippiens*. Les difficultés n'y résultent guère que de certaines allusions à des contingences ignorées de nous, et qu'il nous faut découvrir par induction.

C'est une conversation continue, dont le ton ne cesse d'être vif et alerte; les passages de gravité solennelle, comme le paradoxe de la Croix, la condamnation de l'incestueux, la menace du feu au ch. III, l'évocation de la vacuité des choses temporelles au ch. VII, 29-31, l'hymne à la charité, le récit de la Cène, les prédictions eschatologiques, sont tous si bien enchâssés dans la trame qu'ils ne rompent pas l'allure générale.

Ainsi que pour les épîtres de la même période, deux influences sont perceptibles dans ce style : celle des *antécédents judaïques* du disciple des rabbins, et celle de la « diatribe » cynico-stoïcienne. La seconde est bien plus marquée que l'autre, comme *Bultmann* l'a démontré. Saint Paul, qui ne pouvait manquer de connaître la diatribe, en a suivi les procédés, au moins instinctivement, dans ses exposés en général. Ce n'est pas en disciple qu'il l'a fait, mais en maître du genre.

Ne cessant d'interpeller directement, comme il convient dans une vraie lettre, des lecteurs qu'il connaît bien, Paul « réalise » tellement la situation qu'il presse de questions à maintes reprises des interlocuteurs qu'il campe devant lui comme en chair et en os. De là cette bonne douzaine de οὐκ οἶδате ὅτι..., τί οἶδας et de τί, τί γάρ, τί ὅτι, τί οὖν, διὰ τί (plus nombreux cependant encore *Rom.*), qui donnent tant de mouvement à ses exposés d'instruction, mais dont il s'abstient dans les

notices personnelles, comme celles du chap. xvi. De là encore l'absence de périodes, comme en toute conversation animée (ce qui n'est pas un signe de « sémitisme »), remplacées cependant moins qu'ailleurs par cette complication de pronoms relatifs qui se multiplient parfois chez Paul, au détriment de l'élégance et de la clarté, quand ses idées se pressent et qu'il ne veut laisser aucune nuance inexprimée. Au reste, l'abondance de l'expression est remarquable : listes de substantifs désignant des personnes (iii, 22), des vices (v, 16; vi, 3 ss.), etc. L'écrivain recherche souvent l'assonance, et jusqu'à de vraies rimes, dans ces énumérations, quitte à choisir pour cela quelque mot rare ou moins correct (ainsi xv, 39, *πτηνῶν* pour répondre à *κτηνῶν*). C'est encore une multiplication de petites questions brèves, compactes, toutes pareilles, un vrai tir de batterie contre une muraille (vi, 2-4; ix, 1, al.). Souvent des phrases parallèles commencent par le même mot (ce qu'on appelle « anaphore », x-iii, 9), ou se terminent de même façon (« épiphore », vii, 42-43, al.). Paul était certainement rompu à tous ces procédés, qui sont parmi les plus efficaces dont usait la diatribe pour soutenir l'attention, et ils devaient être aussi fréquents dans ses discours que dans ses dictées aux secrétaires. Une fois que les résistances réelles ou présumées lui semblent devoir être tout à fait ébranlées ou réduites, une sentence bien frappée clôt la discussion (iv, 20, par exemple), et les conclusions revêtent d'ordinaire un ton d'ardeur entraînant, (ainsi, 21-23), ou se changent en questions triomphales (xv, 55).

Ce sont là des procédés de diatribe, mais portés à leur perfection par un écrivain — nous dirions mieux « un orateur » — très original. Beaucoup d'expressions de Paul sont celles qui étaient consacrées dans ce genre de discours, ainsi les tournures de transition, comme *τί οὖν*, *τί γάρ*, *διὰ τοῦτο*, *λοιπόν*, *ὥδε*, les *οὐδέν ἐστιν* (vii, 19), les *μη γένοιτο* (vi, 15; *Rom.* 9 fois, *Gal.* 2 fois), *τί ὄφελος*, *ὄφελον*, *ἥθειλον*, etc. Voir encore l'usage des impératifs (xi, 6), parfois ironiques (*καθίετε*, vi, 4), après une supposition, ou une question. L'ambiance grecque a donc fortement agi sur le style de Paul. On le sent encore aux conventions épistolaires qui s'imposent à lui (*Joh. Weiss*), par exemple dès les premières lignes à la « *captatio benevolentiae* » par où il doit ouvrir une lettre qui ne sera rien moins qu'une épître de louanges.

Tous ces procédés sont vivifiés et garantis de « schématisation » par la finesse et le génie. Paul met sur tous sa marque individuelle; rien de moins banal, par exemple, que la manière déjà pleine d'avertissements dont il « capte la bienveillance » au début (v. comment., à i, 1. m).

Son goût du *parallélisme*, dû en partie à son éducation juive, se fait partout sentir. Au fond, toute cette pensée fougueuse est très ordonnée, nous l'avons dit, et ramenée à une souveraine unité par en haut; dès qu'il descend aux applications, — et cela est très vivant et très dramatique en même temps que très simple, mais d'une simplicité qu'il n'est pas donné à tous d'atteindre, — elle s'ordonne par *paires de concepts* : liberté et servitude, vie et mort, chair et esprit, sagesse de l'homme et sagesse de Dieu. Ses « paradoxes », son « renversement des valeurs », sont bien plus radicaux et saisissants que ceux des stoïciens, qui restaient dans l'ordre cosmique et humain, tandis que Paul plonge dans l'Absolu, en Dieu. De là vient que son parallélisme est en général *antithétique*.

Les auteurs et orateurs grecs avaient, au moins depuis Héraclite (*Norden*), pris le goût de l'antithèse, ce en quoi rivalisait avec eux le Judaïsme postérieur, avec sa hantise apocalyptique des « Deux siècles », des deux « Eons ». Paul y était donc naturellement porté aussi par son milieu; mais, ce qui a donné plus que tout cette tournure à son esprit, c'est l'expérience de Damas, le retournement de toutes ses convictions changées d'un coup en leur contraire (v. *infra*, Exc. II.). Nous ne devons donc point tant parler ici de procédé littéraire que d'un instinct essentiel de son âme.

Chez lui, du reste, une harmonie supérieure, celle du plan de Dieu, concilie tous les contrastes. Tout le mal que l'homme et le diable ont pu faire trouve, du côté de Dieu, le remède correspondant. D'où le parallélisme antithétique entre le « premier homme » et « l'homme céleste », l'œuvre d'Adam et l'œuvre du Christ (ch. xv; cfr. *Rom.* v). Il y a là une philosophie divine de l'histoire passée, présente et future. Car saint Paul est véritablement un *philosophe*, par le secret qu'il possède de ramener toutes ses idées à l'unité, et l'on comprend l'exclamation enthousiaste et juste de saint *Augustin* (« *Contra Academicos* » II, 2, 5) : « Tanta se mihi philosophiae facies aperuit! » Mais cette philosophie n'est pas celle du ἑν τὸ πᾶν, plus ou moins inspirée d'Héraclite ou de l'Orphisme, qu'a voulu y voir *Leisegang* (1). La « structure spirituelle » de Paul, sa « forme intérieure » n'est pas due à des habitudes intellectuelles prises chez les Grecs, mais à l'histoire de sa conversion. Sa logique, si elle n'est certes pas celle d'une nécessité héraclitéenne *a priori*, qui ferait que chaque chose ou chaque événement entraîne la production de son contraire, n'est point davantage celle d'une « substitution » du divin à l'humain, de l'éternel au devenir, du πνεῦμα à la ψυχή, etc. Il ne raisonne pas sur une nécessité cosmique, et sa logique est parfaitement conciliable avec l'ordinaire, celle d'Aristote; il pose deux commencements qui sont d'ordres divers, et dont le premier n'entraînait pas le second; le processus surnaturel réparateur n'est l'effet que d'un vouloir absolument libre de la miséricorde divine, qui en a adapté les phases à la guérison progressive de la nature blessée; mais rien n'obligeait Dieu à faire que « la fin répondit au commencement ». Dans cette antithèse et cette synthèse, rien ne provient de la pensée païenne, qu'elle soit « iranienne » selon Reitzenstein, ou qu'elle soit helléno-gnostique. Le meilleur qu'ait dit là-dessus *Leisegang*, (sans voir cependant la juste portée de sa propre assertion), est cette phrase : « On ne comprend pas Paul par des parallèles, parce qu'il est sans parallèles » (« *P. als Denker* », p. 25), — entendons : en dehors de la Révélation biblique et évangélique. Nous verrons (Exc. V) que la terminologie elle-même, les mots de « pneuma », « pneumatique », « psychique », etc., ne décèlent aucune affinité avec la mystique du paganisme. Ses antithèses sont donc bien à lui, ou plutôt elles sont celles sur lesquelles l'Eglise a vécu dès le commencement; mais nul n'a tant aimé à les exprimer, et ne l'a fait avec une force comparable. Le style de I *Cor.* en est la preuve.

Ce parallélisme continu n'est d'ailleurs pas toujours antithétique rigoureusement; on rencontrerait des cas où il est « synthétique », en des suites assez longues de propositions, comme par exemple ix, 19-22. Ce qui répugne au

(1) *Ibid.* ; *Postel Paulus als Denker*.

style rapide de Paul, comme au génie grec, c'est (excepté peu de passages où il est très expressif, comme xv, 50) le parallélisme « synonymique », ces redites de la même pensée sous plusieurs formes, où se complaisait le « style oral » des Sémites. Même en son parallélisme, Paul montre donc plus d'affinité avec les Grecs; il se distingue bien des auteurs helléniques par une certaine « raideur dans la répétition » des mêmes mots (*Lagrange*, « Romains », INT. ch. v, 2), ainsi i, 27-s. où en trois phrases est répété trois fois à la même place ἐξελήντο ὁ θεός; mais nous nous demandons si cela est bien attribuable à une « complète insouciance de la correction du style », comme aurait dit *Renan*, ou plutôt au sentiment très psychologique qu'on enfonce mieux une idée dans les esprits en frappant les oreilles des mêmes syllabes. Peu importait certainement à Paul que ce procédé fût contraire au goût des écoles. Son « goût », à lui, était à n'en pas douter de marquer le rythme fortement aussi bien dans l'agencement de développements d'une certaine étendue que dans la succession d'idées et de phrases particulières. Le commentaire nous permettra de relever une singulière identité de structure entre plusieurs sections de notre épître. De là vient la facilité — un peu trop grande — avec laquelle des traducteurs cherchent à mettre les épîtres en strophes, avec « responsio », « inclusio ». Cette régularité, étendue à des exposés ou discussions très amples, comme aux idées de détail, répondait à la netteté des conceptions de l'Apôtre. *J. Weiss* a pu relever beaucoup d'exemples de schémas de développement en : $a\ b\ c — c\ b\ a$. Un exemple très caractéristique, où la structure est, « presque raffinée », se trouve ch. ix, 19-22 (v. *Urchrist*, p. 310); non seulement le schéma est strictement suivi, et l'idée générale a du début reprise à la fin, encadrant les applications particulières, mais deux parenthèses, qui font antithèse entre elles, sont intercalées à des places absolument symétriques, dans les versets 20 et 21. On ne peut nier devant de pareils faits l'intention constructive, nous pourrions dire : artistique. — Cependant Paul reste si loin de se faire captif de ses procédés, qu'il rompt ces textures en y intercalant toutes les remarques et explications utiles que la réflexion ou l'inspiration lui suggèrent pendant qu'il dicte; voir par exemple x, 6-10, xii, 4-6, xv 56, al. (*Bultmann*).

Les critiques, et *Bultmann* en particulier, notent encore plus d'un « moyen rhétorique » — si l'on pouvait parler de « rhétorique » quand il s'agit de Paul! — qui est employé dans cette lettre : une espèce d'« *inclusio* » (ou συμπλοκή), pour l'idée sinon exactement pour le mot, ainsi vii, 20-24, ix, 19-22; la répétition de mots à grand effet, comme σοφία, πνεῦμα, ἀγάπη, συνείδησις, al. : après quelques phrases générales, les digressions personnelles et les éloquentes apostrophes; l'ironie, parfois si pénétrante, comme au ch. iv, 8-suivants; les analogies, ix, 7, xiv, 7-ss. xv, 36-s, etc., l'appel aux constatations d'expérience, ou au bon sens des lecteurs, xi, 14-s. x, 15; la réduction à l'absurde, i. 14. 15, vi. 4 (v. comm. *ad loc.*); l'appel aux autorités bibliques ou évangéliques, les citations, sacrées ou même profanes, comme xv, 33.

En tous ces procédés, il y a de l'art, du grand art parfois, mais si spontané et si naturel qu'on a peine, dans la plupart des cas, à le croire prémédité. Cette allure si souple, si vivante, et jamais monotone comme le devenaient facilement chez les Sémites leurs bercouses de « style oral », montre que Paul, indépendamment de ses dons de nature et d'inspiration, a plus appris, comme

dit *Bultmann*, des Grecs que des Juifs. Nous croyons que la part du secrétaire, quel qu'il fût, n'y est pas sensible; car tout ce mouvement est trop personnel. L'influence précise de l'éducation *judaique* qu'avait reçue Saul l'adolescent ne se révèle guère dans la forme, elle a pu seulement fortifier son goût de l'antithèse et des parallèles; elle a pu aussi lui enlever les scrupules pour certaines répétitions littérales (v. *supra*) qui sont d'ailleurs de mots et non d'idées purement équivalentes; et c'est à elle certainement qu'il faut attribuer l'habitude paulinienne, marquée dans I *Cor.* comme ailleurs, d'amener des *citations* comme preuves. Mais nous traiterons à part ce dernier point. De plus, les argumentations *a majori ad minus* (en voir des types surtout ix, 8-12) ont une couleur assez franchement rabbinique.

Tout ce qui vient d'être dit concerne la forme et l'allure du style, ainsi que la manière d'argumenter. Si nous passons à ce qu'on pourrait appeler le « matériel » ou les « matériaux » de ce style, c'est-à-dire notamment au choix des *images*, il faut reconnaître que l'originalité de l'Apôtre ne s'y révèle qu'à un moindre degré. Paul ne semble pas s'être soucié de développer ses dons, s'il en avait, d'invention imaginative. Il appartient à un type combiné d'intellectuel et d'homme d'action, que les émotions de la nature et du monde matériel des sons et des couleurs, l'esthétique proprement dite, touchent peu. Il a certainement du goût et de l'oreille, de la promptitude et de la justesse de vue, surtout pour les spectacles de mouvement, mais ce n'est pas à proprement parler un poète. Nulle part on ne trouve chez lui ces notes fraîches, ces impressions de nature si profondes et savoureuses dans leurs indications discrètes, qui font dans l'Évangile l'un des charmes de la prédication du Maître, l'Homme parfait. Paul peut s'élever, et cette Épître le prouve bien, à la hauteur d'un sublime lyrisme (voir ch. i-ii, ch. xiii, ch. xv), mais ce n'est que par l'*idée* et le *sentiment* humains; les images, quoique souvent très fortes et très expressives, ne sont là que pour leur servir de véhicule. Ainsi il est frappant, et *Bultmann* en fait la remarque, qu'un homme qui avait tant voyagé sur mer n'ait pour ainsi dire pas, dans toute sa correspondance, une seule figure empruntée aux majestueux spectacles de l'Océan, comme il l'est encore, dans un ordre moins relevé, que ce valétudinaire, si attaché à Luc son médecin (*Col.* iv, 14), ne parle jamais d'art médical.

Paul se contentait en effet du bien commun et impersonnel d'images simples que lui fournissait la Bible, ou qui étaient le plus couramment exploitées dans la « diatribe ». Ses élans mystiques eux-mêmes ne le portent pas à chercher quelque chose de plus haut et de plus varié; car c'est avant tout un orateur d'action, d'« affaires » pourrait-on dire, et, comme il est toujours « direct », il s'en tient à ce qui peut illustrer le plus directement une pensée pour des auditeurs et des lecteurs « moyens »; il est vrai qu'on pourrait apprécier de la même façon un Démosthène, à qui, sous certains aspects d'humanité extérieure, Paul ressemble!

Le domaine où il puise reste donc toujours celui de l'existence quotidienne. Ce seront les âges de la vie, les relations de famille, la nourriture : père et enfant, poupon (νήπιος), et homme adulte (τέλειος), lait et alimentation solide, esclave et maître, économe, maison, etc. Il a une prédilection marquée pour

les spectacles de la rue ou des lieux de réunion des grandes cités; les concours, les athlètes, les pugilistes, la proclamation des hérauts, ailleurs les armes et les défilés militaires, les concerts de musique, les métiers et surtout celui du bâtiment, temple, bâtisse, fondements, architecte, etc. On pourrait croire qu'il a voulu se mettre, avec grande condescendance, à la portée du « badaud » grec. Et jamais aucune somptuosité de description, pas d'amplification pittoresque ou dramatique; sa puissance de personnification dramatique, qui était merveilleuse, il la réserve aux grandes puissances de l'ordre invisible et moral, le Péché, la Mort, la Sagesse, la Charité. Il aime aussi employer des termes de droit et d'affaires, salaire, prix des marchandises, sceau; et ainsi de suite. Parfois il cherchera ses métaphores dans la vie des champs, γεώργιον, ἀμπελών, planter, arroser, grain qui germe. Mais ce ne sont là que des lieux communs ne dénotant aucune observation ni impression personnelle (1). C'est par une rencontre tout à fait exceptionnelle que Paul, au ch. xv, en vient à parler de la beauté des astres; encore le fait-il d'une façon très schématique, en vue d'une démonstration presque professorale. Et c'est lui cependant qui, dans l'*Épître aux Romains* (viii, 19-22), personnifiant l'ensemble du Cosmos dans ses rapports avec l'humanité, a su prêter un accent si pathétique à ses millions de voix confuses.

En somme, Paul ne s'est servi que d'un répertoire traditionnel d'images, — dont il a su d'ailleurs tirer un très beau parti. C'était, pour la grande part, celui de la « Diatribe », qu'il n'a pas cherché à renouveler. Encore n'y a-t-il puisé que très modérément. Ainsi la diatribe affectionnait les « exemples » développés en récits. Paul n'en use pas, et ne fait point de descriptions psychologiques ou autres; il est trop pressé par sa pensée impétueuse pour vouloir amuser ses lecteurs par de l'humour. Ce qu'on trouvera chez lui de plus rapproché dans cette ligne, ce seront de simples « illustrations » des préceptes ou des défenses qu'il émet, par le rappel très bref, en forme de citations, d'événements de l'Ancien Testament dont l'issue évoque ce qui pourrait arriver aux Corinthiens relâchés ou vicieux (x, 1-11). Et il n'utilise ces souvenirs concrets qu'en exégète théologique, qui veut uniquement en faire ressortir la valeur de « types »; c'est toujours le dialecticien qui parle. Nous n'irons pas toutefois conclure de là, avec *Bultmann*, que sa prédication orale devait être toute pareille, sous ce rapport, à une épître consacrée aux discussions et aux ordonnances pratiques, dans laquelle il ne pouvait guère se laisser aller au loisir des peintures; ni surtout qu'il n'y faisait point de récits étendus de la vie du Christ. Il devait en faire, au contraire, qui étaient précis, détaillés, chaleureux, comme le fait croire une phrase fameuse de l'*Épître aux Galates* (*Gal.* iii, 1), d'après laquelle « Jésus-Christ en croix a été dépeint », dressé, exposé (προεγράφη) « sous leurs yeux », et comme l'insinue, pour Corinthe même, plus d'un trait que nous relèverons dans le commentaire. Mais l'allure de sa lettre ne se prêtait pas à cela et Paul ne l'estimait pas nécessaire, car ses

(1) Il est faux cependant de croire qu'il se soit jamais montré ignorant ou maladroit dans ses comparaisons rustiques. On le lui a reproché à propos de l'image de la greffe, (*Rom.* xi, 17-ss.). Mais le Prof. S. Linde d'Upsal a décrit la méthode, usitée en Palestine et en Grèce, de rajeunir les vieux oliviers par l'insertion de branches d'olivier sauvage (*Palästina Jahrbuch* xxvi, pp. 40-suiv.; voir *Staffelbach*, « Die Vereinigung », p. 109).

néophytes ne pouvaient l'avoir oublié; c'est seulement pour le récit de la Cène, si impressionnant dans sa concision (ch. xi), et celui des apparitions du Ressuscité (ch. xv), qu'il a dû leur remettre des faits précis en mémoire.

L'Apôtre s'éloigne donc sur ce point-là des procédés d'Épictète ou autres instructeurs grecs familiers de son époque; mais il s'écarte encore plus de l'habitude des rabbins, et de toutes les amplifications de la « haggada ». Rien chez lui ne rappelle les « paraboles », soit juives, soit même évangéliques. Car on ne saurait décorer de ce nom la comparaison, seulement indiquée, du grain qui pourrit en terre avant de revivre en épi (ch. xv), ou celle du coureur et du boxeur (ch. ix), ni celle du corps du Christ, l'Église, avec le corps humain muni de tous ses membres, solidaires entre eux (ch. xii). Ce n'est encore là qu'un lieu commun, qui courait le monde déjà sans doute avant l'apologue de Ménénus Agrippa, et qui sert à exposer ou à démontrer, pas le moins du monde à captiver l'attention des lecteurs par son charme ingénieux (v. comm. *ad loc.*). Il n'y a là que des types, non des individus, non de la vie en relief et en couleur.

Et cependant comme cet intellectuel, ce théologien, ce perpétuel raisonneur est loin d'être sec! Quel souffle de vie divine, de conviction généreuse, de sensibilité tour à tour impétueuse, ironique, attendrie, entraîne dans un mouvement d'émotion personnelle, profonde, communicative, tous les raisonnements et tous les lieux communs! Et quel pathétique ou quelle sublimité de lyrisme quand l'Apôtre parle de la Croix, de la primauté de l'amour, de la victoire sur la mort! « Le cœur de Paul, c'est le cœur du Christ », disait saint Chrysostome. D'ailleurs ce n'est pas quelque écrivain religieux, c'est un philologue, et un philologue sévère à l'excès pour la « grécité » de Paul, *Eduard Norden*, qui a écrit (à propos de I *Cor.* xiii comme de *Rom.* viii, 31-suiv.) : « Ces deux hymnes ont rendu à la langue grecque ce qu'elle avait perdu depuis des siècles, la profondeur et l'enthousiasme de l'épopée... Comme ce langage du cœur doit avoir pénétré dans les âmes d'hommes qui étaient habitués à tendre l'oreille à la niaise faconde des sophistes! (« Die griechische Kunstprosa », p. 509); et Norden, dans son admiration d'humaniste, va jusqu'à faire des rapprochements, bien inadéquats, avec Platon et Cléanthe. C'est *Wilamowitz* qui dit à peu près la même chose de celui qu'il nomme « un classique de l'hellénisme » : « Enfin, enfin voici quelqu'un qui de nouveau parle grec du fond d'une expérience vitale, fraîche et intime, qui est sa foi! » (« Kultur der Gegenwart », I, 8², p. 159). *Joh. Weiss*, théologien libéral, approuve ces dires ainsi que devrait le faire tout homme qui sait lire Paul, même sans saisir tout ce qu'il a reçu de divin, et qui n'est pas dénué de sentiment profond, comme l'est tel fantaisiste littéraire ou tel plat grugeur de textes que ces dernières années ont produits.

Autorités et citations dans la Première aux Corinthiens.

Saint Paul doit à sa formation partiellement juive, comme à sa qualité d'« économe » des mystères de Dieu (iv, 1) contenus dans une tradition immuable, l'habitude de recourir fréquemment à l'autorité. Il y a celle de Dieu dans les Écritures, et l'enseignement du Seigneur.

Tradition évangélique. — Aucun des évangiles canoniques, — pas même celui de saint Matthieu, au moins dans sa forme grecque, — n'était encore rédigé; il pouvait cependant circuler par écrit bien des récits partiels de la vie du Seigneur (cfr. *Luc*, I, 1-s.), et l'enseignement oral s'attachait partout à la faire connaître dans son intégrité. Il n'y a nulle raison de croire, nous l'avons dit contre les libéraux et les syncrétistes, que celui de Paul ait fait exception, et qu'il se soit borné à un acte du Christ, fût-il le principal, sa mort volontaire et rédemptrice, suivie de sa résurrection; car la Passion et Pâques ne prenaient leur sens que pour qui connaissait Celui qui avait subi la mort pour en être vainqueur. A la doctrine nouvelle aucun autre *fondement* ne pouvait être posé que le Christ (III, 11); et c'était un Christ qu'il fallait *imiter* (XI, 1 cfr., IV, 16), à l'exemple de son Apôtre, par conséquent connaître dans les manières d'agir de sa vie divine et humaine (cfr. *Rom.*, XV, 3).

On a remarqué que les instructions morales les plus ardent, comme l'« hymne à la charité » du chapitre XIII, aux versets 4-7, paraissent ne faire autre chose que proposer en exemple les attitudes du Sauveur; en réalité, toute l'épître n'est qu'une invitation à les prendre pour idéal. Ce fait compense la rareté des appels explicites aux prescriptions de Jésus. Il en est trois cependant, qui sont tous d'une importance significative; le premier concerne l'indissolubilité du mariage (VII, 10, cfr. *Mat.*, V, 32, et parall.), le deuxième le droit de l'évangéliste à vivre de la prédication (IX, 14, cfr. *Mat.*, X, 10 et *Luc*, X, 7), et le troisième, le plus grave, c'est le récit de la Cène eucharistique au ch. XI (cfr. *Synoptt.*) avec l'ordre de la renouveler (IX, 24 et 25, cfr. *Luc*, XXII, 19),

Le récit des apparitions du Ressuscité au ch. XV, donné comme *traditionnel* (v. comm. *ad loc.*), concorde en partie avec la tradition des Évangiles et la complète.

Mais il y a plus. L'application du *Psaume* CIX (CX), 1, au Roi-Messie qu'est Jésus (XV, 25), c'est Jésus qui se l'était faite à lui-même, en face des pharisiens, durant la grande semaine (*Mat.*, XXII, 44, et parall.); la « foi qui transporte les montagnes » (XIII, 2) rappelle à la lettre *Mat.*, XI, 21 et parall.; la « trompette » du jugement (XV, 52 cfr. I *Thess.*, IV, 16) est mentionnée dans l'« Apocalypse synoptique », *Mat.*, XXIV, 31. Selon toute probabilité, ce sont là des réminiscences de la catéchèse évangélique.

Nous ne croirons même pas être trop hardi dans nos suppositions, en voyant des échos directs de l'enseignement traditionnel en plusieurs autres passages dont la lettre est de Paul, mais qui se retrouvent identiquement, pour le sens, dans l'Évangile. Le jugement que les « saints » exerceront sur le monde (VI, 2-3) ne rappelle-t-il pas *Mat.*, XIX, 28, tout aussi bien que *Daniel*, VII, 22? Le conseil de souffrir l'injustice (VI, 7) ne s'inspire-t-il point du Sermon sur la Montagne, *Mat.* V, 38 ss.? Si Paul appelle avec tant d'audace les corps des fidèles des « membres du Christ » (VI, 15, avant l'exposé du chap. XII), n'a-t-il point dans la mémoire des paroles du Maître comme celles qu'a conservées saint Jean, sur « la vigne et les sarments » (*Jean*, XV, 1 ss., 5 ss.) ou bien d'autres de même portée? quand il les appelle « temples » de l'Esprit (ou de Dieu) qui habite en eux (III, 16-17, VI, 19), qui ne penserait encore au IV^e Évangile (XIV, 23) : « Nous viendrons à lui et nous résiderons en lui »? L'éloge de la continence parfaite (VII, 1) est à tout le moins du même esprit que *Mat.* XIX, 12. La liberté que

même les esclaves acquièrent dans le Christ (vii, 22), remet en mémoire la sentence conservée par Jean : « La vérité vous délivrera » (*Jean*. viii, 32) ou « Si donc le Fils vous délivre, vous serez libres en pleine réalité » (*ib.*, viii, 36). Enfin, au ch. viii, 12, « en péchant ainsi contre vos frères,... c'est contre le Christ que vous péchez », n'est-ce pas identique ou corrélatif au logion de Jésus, *Mat.*, xxv, 40 : « Pour autant que vous l'avez fait à l'un de mes frères les plus petits que voici, c'est à Moi que vous l'avez fait » ? Citations implicites, réminiscences inconscientes ou nouvelles expressions spontanées sorties de l'enseignement évangélique qui avait rempli entièrement l'âme de saint Paul, nous sommes loin d'avoir épuisé ici tous les rapprochements topiques que l'on peut faire ; l'Apôtre, quand il parlait ou écrivait, avait continuellement présente à la conscience toute la doctrine que les Évangiles nous font connaître à sa source.

Citations et réminiscences de l'Ancien Testament. — Pour affirmer, même *a priori*, que Paul avait prêché la vie terrestre de Jésus, qu'il y pensait toujours en écrivant, et que ses allusions étaient tellement claires aux yeux de ses fidèles qu'il n'avait aucun besoin de les souligner, il suffit de constater l'emploi abondant qu'il fait de l'Ancien Testament, autorité qui cependant, comparée à l'Évangile, n'était que préparatoire. Les Corinthiens, qui étaient des gentils pour le plus grand nombre, avaient donc certainement été initiés à la connaissance des Écritures et des récits bibliques, et ceux-là aussi bien qui n'avaient pas fréquenté la synagogue comme prosélytes.

On ne trouve pas moins de vingt-cinq à trente de ces citations, ce qui est le chiffre le plus fort après ceux des Épîtres aux *Romains* et aux *Hébreux* ; il en est compté jusqu'à une trentaine par *Robertson-Plummer*, mais l'une ou l'autre nous paraît douteuse. Dix ou onze livres divers de la Bible sont cités, qui sont, dans l'ordre de fréquence, le *Pentateuque* (*Genèse*, *Deutér.*, *Ex.*, *Num.*, peut-être *Lév.*), *Isaïe*, les *Psaumes*, puis *Jérémie*, *Osée*, *Zacharie*, *Job*, peut-être *Malachie* (x, 21 τριπλῆς τοῦ κυρίου).

Dix fois la citation est donnée expressément comme telle, et sert à prouver une assertion de Paul ; alors elle est introduite par les mots καὶ οὕτως γέγραπται (i, 19, 31 ; ii, 9 ; iii, 19, 20 ; ix, 9 ; x, 7 ; xiv, 21 ; xv, 45) ou par φησι une fois (vi, 16). Mais, dans la majorité des cas, elle arrive dans la dictée de Paul sans avertissement, comme si elle était l'expression de sa pensée personnelle ; c'est qu'il était habitué, par sa familiarité avec les textes sacrés, à penser dans leurs propres termes. Là il se rencontre des mots ou des tournures qui ne sont pas de son vocabulaire courant (v. *supra*, i).

Les citations de la première catégorie sont apportées comme illustrations ou comme preuves. C'est ici qu'on peut parler avec quelque droit d'habitude rabbinique. Cependant il ne faudrait pas trop appuyer sur cette note. La Première aux Corinthiens ne présente point, par exemple, à la façon de *Rom.* iii, 10-18, une seule de ces agglutinations de textes empruntés aux livres les plus divers, comme les rabbins avaient coutume d'en faire. On n'y trouve pas non plus de spéculations basées sur un seul mot, comme dans l'*Épître aux Hébreux*, ou sur le rapprochement purement matériel de deux mots. Une seule fois apparaît une combinaison de deux ou de trois textes d'origine diverse, cités *ad sensum*, et accommodés à l'argumentation de Paul ; c'est au ch. ii, v. 9 (v. comm. *ad loc.*). L'usage que l'auteur fait de l'Ancien Testament a été étudié par bien des cri-

tiques, et nous signalerons particulièrement l'excellente petite dissertation de *Sanday et Headlam* dans leur commentaire de l'Épître aux Romains, (3^e édition, pp. 302-307). Les applications que l'Apôtre fait des textes sont littérales. A part le sens spirituel qu'il donne (x, 1-5) à la nuée, à la mer, à la manne et à l'eau du rocher comme « types » des sacrements futurs, puis de l'identification du « rocher » au Christ (x, 4), où peut-être il faut surtout voir une métaphore inspirée (v. comm. *ad loc.*), il n'y a point d'exégèse proprement *allégorique* comme en présente *Gal.*, iv, 21-31 sur les deux épouses et les deux fils d'Abraham. Le sens typique, dont l'Église enseigne la légitimité et a toujours fait si grand usage, n'apparaît dans notre épître que sous sa forme la plus simple et la plus facile à saisir. Nous ne savons même s'il est bien juste de voir un sens spirituel « tropologique » en ce qui est dit du « bœuf qui foule le grain », ix, 9-10, car ce peut n'être qu'une argumentation *a fortiori* (v. comm. *ad loc.*). Jamais il n'y a de détournement de sens comme les rabbins s'en permettaient; l'accommodation, quand elle se rencontre, est très discrète, et basée sur la nature même des choses, donc toujours correcte. On ne saurait, à notre avis, relever un texte — pas même x, 4 — dont l'emploi ne soit justifié par des raisons plus intrinsèques qu'une exégèse lointaine ou détournée dont on serait convenu alors parmi les rabbins ou dans l'Eglise primitive. Si l'on a voulu voir à xv, 45, une « citation » de *Gen.* si « complétée » qu'elle en deviendrait tout à fait apocryphe, nous établirons dans notre commentaire qu'il faut y distinguer deux parties, d'abord une citation, qui est très correcte, puis une assertion de Paul lui-même, qui n'est pas donnée comme un emprunt à l'Écriture. Saint Paul ne cite pas sans doute à la manière scientifique que l'on exige aujourd'hui, parce qu'il prend les mots sans s'occuper de leur contexte, et en ce sens lui et les autres écrivains du N. T. « appartiennent, comme logiciens, au premier siècle », ainsi que dit *Toy* (« Quotations in the New Testament », New-York, 1884, cité par *Sanday-Headlam*); mais il ne leur donne pas de sens incompatible avec leur vrai contexte, et nous espérons le démontrer même là où il s'agira de ses applications les plus hardies, comme xiv, 21-22, à propos d'une citation d'Isaïe sur « les langues qui sont un signe pour les infidèles » (v. *ad loc.*). C'est que, pour citer encore le même auteur américain, lui et les autres, « comme instructeurs religieux, appartiennent au monde entier et à tous les temps » (cité *Sanday-Headlam*, p. 304), et ne sauraient donc apporter de preuves scripturaires qui paraîtraient caduques en dehors d'une époque et d'un milieu particuliers.

Malgré cette rectitude essentielle, Paul ne cite pas toujours à la lettre; et cela non seulement dans les textes de la deuxième catégorie, ceux qui ne sont pas donnés expressément comme étant de l'Écriture, mais aussi dans ceux de la première, où ils sont précédés des mots « comme il est écrit ». Aussi ne peut-on les identifier toujours avec une parfaite certitude, et un passage comme ii, 9, donne lieu à d'interminables discussions (v. comm. *ad loc.*). C'est qu'il paraît citer toujours de mémoire (à la différence d'*Heb.*) et se contente à l'occasion de rendre le sens.

Cependant on voit qu'il s'appuie presque toujours sur la traduction des *Septante*. Sept de ses citations s'accordent pleinement avec cette version grecque (vi, 6; ix, 9; x, 7, 20, 26; xv, 32, 45); *Robertson-Plummer* en comptent huit, mais nous excluons x, 21, où l'emprunt présumé à *Malachie*, i, 7, 12, se borne

à l'expression « table du Seigneur ». Ailleurs, le texte des LXX n'est que modifié, parfois légèrement, et on voit bien encore qu'il est à la base; ainsi II, 16, v, 13, x, 22, xv, 25, 27, 55, al. Quelques citations ne sont qu'approximatives (x, 5, 6, cfr. *Num.* xix, 16 et xi, 34, 4; xi, 7, cfr. *Gen.* v, 1; xiii, 5, cfr. *Zach.* viii, 17). Lorsque dans une citation par ailleurs libre, Paul conserve un mot des LXX qu'il aurait pu être porté à changer d'après son contexte (comme *וֹיֵן* d'Isaïe, à II, 16), il a dû le faire pour une intention spéciale (v. comm. *ad loc.*).

Certains textes (voir à II, 9, xiv, 21) diffèrent à la fois de l'hébreu et des LXX; en d'autres, tels que I, 20, xiv, 25, xv, 54, Paul paraît se rapprocher davantage de l'original hébraïque, que sans doute il avait souvent dans la mémoire; mais ce n'est que III, 19 (= *Job.* v, 13, cfr. *Rom.* xi, 35 = *Job.* xli, 3) qu'il dépend exclusivement de l'hébreu — à moins encore que ce ne soit d'une version qui nous est inconnue.

Un emploi si prépondérant des LXX est sans doute naturel, puisque la lettre était adressée à des Grecs; cependant il répond bien à l'impression que, chez Paul, l'« helléniste » avait presque fait oublier le « rabbin ».

*
* *

Ces aperçus montrent la haute valeur littéraire de la Première Épître aux Corinthiens. Nulle autre des lettres de Paul n'offre des sujets si variés, et ne permet d'étudier sous des aspects si multiples le génie de leur auteur. Telle autre la dépassera dans telle ligne particulière; ainsi l'Épître aux Romains pour la vigueur et la continuité de l'argumentation doctrinale finissant en cantiques enthousiastes, la Deuxième Épître aux Corinthiens et l'Épître aux Galates pour l'éloquence polémique, la Deuxième aux Corinthiens encore, la 1^{re} aux Thessaloniciens, l'Épître aux Philippiens, la II^e à Timothée pour les effusions du cœur, l'Épître aux Éphésiens pour la plénitude et la réduction à l'unité de toute la doctrine. Mais en tous ces écrits, l'esprit et les sentiments de Paul restaient concentrés sur une thèse spéciale, orientés vers une tâche déterminée et urgente, parfois gênés dans leur essor par les circonstances très difficiles, ou par la préoccupation didactique de dire une immensité de choses en peu de mots. Ici il est au contraire manifeste que l'Apôtre a pu dicter à l'aise, choisir ses expressions, calculer leur effet. Les destinataires lui étant familiers, et aucun besoin trop urgent de défense ou de répression (sauf pour le cas de l'incestueux) ne l'obligeant à précipiter ses exhortations ou ses coups, il a pu leur envoyer une lettre très éloquente et très spontanée sans doute, mais où tout est nuancé, où l'auteur révèle une telle maîtrise de ses moyens, qu'on ne peut douter qu'elle ait été écrite, dans l'ensemble, avec beaucoup de réflexion et de sang-froid; elle n'a certainement rien de commun pour le ton avec cette lettre écrite dans l'angoisse et les larmes dont il sera question dans la II^e aux Corinthiens, — malgré ce que soutiennent quelques exégètes en dépit de toute analyse psychologique sans prévention. Aussi est-elle très instructive en ce qui concerne, pourrions-nous dire, le « ton moyen » de l'apostolat du Docteur des Gentils. Elle est aussi la mieux composée, la plus facile à lire si elle n'est pas la plus émouvante, et aussi l'une des plus claires, presque aussi claire malgré sa complexité que I *Thess.*, *Phil.* ou I *Tim.* Toute difficulté d'interprétation n'en est pas absente,

mais c'est à cause de certaines circonstances concrètes dont la connaissance nous manque, et non à cause de l'entassement et du raccourci des idées, ou d'ellipses trop fortes dans l'expression, comme dans les « comprimés » d'*Eph.* ou certaines parties de *Rom.*

Elle est la mieux construite de toutes; les matières y sont ordonnées avec beaucoup d'ordre, et toutes s'enchaînent suffisamment bien, par des transitions qui, pour être parfois imprévues dans la vivacité de leur éloquence, n'en demeurent pas moins très reconnaissables. On n'y voit pas de juxtaposition de matières hétérogènes, de dualité comme dans l'Épître aux Romains (à partir du chap. xii) et dans plusieurs autres, ou de changements subits de points de vue et de préoccupations, comme dans la II^e aux Corinthiens. Aussi est-il très facile d'en démontrer l'unité et l'intégrité, comme nous allons faire au chapitre suivant.

Cette facilité et cette variété combinées, lui assignent un rang unique parmi les Épîtres pauliniennes; il n'en est pas une qui l'égale comme document d'histoire des idées chrétiennes, et d'histoire de la culture en général, bien que certaines nous fassent pénétrer plus avant dans la théologie et dans l'âme sanctifiée de l'Apôtre des nations.

CHAPITRE VI

AUTHENTICITÉ ET UNITÉ DE LA PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS.

L'authenticité de I *Cor.* ne soulève pas de vrai problème, et il n'y a besoin de la défendre que contre des fantaisies tout à fait aberrantes, d'ailleurs mortes déjà pour la plupart. Aussi nous serons bref en cette partie. Mais aujourd'hui, malgré tout ce que nous avons vu, son intégrité — ou, plus exactement, son unité — est niée ou mise en doute par des savants respectables; c'est là qu'il faudra nous arrêter un peu.

I. Authenticité.

La Première Épître aux Corinthiens porte en elle-même, reconnaissait *F. Chr. Baur*, le sceau et la preuve de son authenticité. C'est, comme le dit très justement *Goguel* (« Intr. », t. IV 2, p. 142) pour elle et pour la Deuxième à la fois, « leur caractère très nettement épistolaire, car on ne comprendrait pas comment un faussaire pourrait avoir imaginé la situation infiniment complexe à laquelle elles répondent ». Ajoutons-y cette concordance de données historiques avec les *Actes des Apôtres* qu'a relevées *Jacquier* (H. L. N. T., t. I, 4^e éd. p. 163 ss.) : Apollos, Crispus, le travail manuel de l'Apôtre, son plan de voyage, etc.

En outre, malgré son caractère très spécial, cette lettre offre tant de ressemblances de langue, de style, de doctrine et d'esprit avec ceux des écrits de Paul qui sont moralement indiscutés, particulièrement avec les trois autres « grandes Épîtres », que sa condition aux yeux des critiques, est absolument la même. Elle serait, dans un sens, encore plus favorable, car aucune lettre de Paul ne peut fournir de témoignages anciens si imposants en poids et en nombre.

Le plus ancien et le plus fameux date des dernières années du 1^{er} siècle. C'est le reproche adressé à la même église de Corinthe dans l'Épître de *Clément de Rome*, ch. XLVII, 1-3 : 'Αναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. Τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν; 'Επ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφῆ τε καὶ Ἀπολλῶ, διὰ τὸ καὶ τότε προσκλίσεις ὑμᾶς πεποιῆσθαι : « *Reprenez l'épître du bienheureux Paul apôtre. Que vous a-t-il écrit tout d'abord dans les commencements de l'Évangile? En vérité, c'est sous l'inspiration de l'Esprit qu'il vous a écrit une lettre touchant Céphas, Apollos et lui-même, parce que dès lors vous formiez des cabales* » (tr. *Hemmer*). Ce texte vénérable, qui fait allusion à I *Cor.* I, 17-suiv., a cette double valeur d'affirmer, avec l'authenticité de l'Épître, le caractère inspiré qu'on lui reconnaissait dès le 1^{er} siècle dans l'église de Rome, — et, sans aucun doute, dans les autres chrétientés qu'il la connaissaient.

Or, elle était bien connue, dès la première moitié du 1^{re} siècle, non pas à Rome seulement, mais en Asie et en Macédoine; car s. *Polycarpe*, dans sa « Lettre aux Philippiens » (xi, 2, partie latine), leur cite, comme étant de Paul, le v. 2 du ch. vii : « *Aut nescimus quia sancti mundum judicabunt, sicut Paulus docet?* » Outre ces mentions expresses, fort considérables, citons encore la « Lettre à Diognète », au cas où elle serait à peu près de cette époque; cet écrit cite au ch. xii, 5 (1), comme étant de « l'Apôtre », le mot de I Cor. viii, 1 : « La gnose bouffit, mais la charité édifie ». Du reste, il semble se rencontrer beaucoup de réminiscences de notre Épître chez les Pères apostoliques, et l'on cite comme tels des passages de *Barnabé* iv, 11, *Didachè* i, 5, iii, 3, iv, 3, x, 6 et autres (voir *Meyer-Heinrici*); c'est surtout s. *Ignace d'Antioche*, dont on a pu dire qu'il devait connaître cette épître presque par cœur, car il y a été relevé une quarantaine de rapprochements. *Hermas* (« Mand. » iv, 4) a été aussi, à tort ou à raison, rapproché de I Cor. vii, 38-40. Si tous ces rapprochements n'entraînent pas la conviction, leur ensemble pourtant laisse l'impression nette que notre Épître a été beaucoup utilisée par les premiers écrivains chrétiens.

Saint *Justin martyr* (Dial. xxxv, 3), cite comme une parole inspirée, mêlée à des logia du Christ : « *ἔσονται σχίσματα καὶ αἵρέσεις* », ce qui rappelle I Cor. xi, 18-15, mais serait, d'après *Resch*, un « agraphon ». Plus solide est le témoignage d'*Athénagore* (« De resurr. » 18, vers l'an 177), qui cite comme étant κατὰ τὸν ἀπόστολον, « selon l'Apôtre », I Cor. xv, 54. *Tatien* (d'après s. *Irénée*, « Adv. Haer. » iii, 28, 8), a voulu démontrer par I Cor. xv, 22, qu'Adam n'était pas sauvé, et (d'après *Clém. Alex. Strom.* iii, 12, 81) il s'est encore référé, dans un ouvrage perdu, à vii, 5.

Comme d'autre part, cette épître est au *Canon* de *Muratori*, que Marcion l'a insérée dans son « Apostolicon », que les écoles hérétiques contemporaines, celles de *Basilide*, de *Valentin*, les *Ophites*, les *Pérates*, *Héracléon*, *Ptolémée*, l'ont, d'après les témoignages d'*Irénée*, d'*Hippolyte* et autres hérésiologues, utilisée à leurs fins, et que les *Actes apocryphes* de Paul, de Philippe, de Thomas, s'y réfèrent parfois ou en montrent des réminiscences, il faut conclure qu'au 1^{re} siècle la Première aux Corinthiens était universellement connue, et universellement attribuée à Paul. Inutile donc d'insister sur le nombre formidable des citations, souvent nominatives, trouvées chez les Pères qui ont suivi : plus de soixante dans *Irénée*, à peu près cent cinquante dans les ouvrages de *Clément d'Alexandrie*, quatre à cinq cents chez *Tertullien*. Il n'est pas d'écrit du Nouveau Testament dont l'authenticité soit mieux attestée, par la critique interne et externe. Sa popularité, ainsi que celle de II Cor., était si grande, qu'elle a donné occasion aux apocryphes de forger, pour en illustrer certaines données, ces fausses lettres de Paul à Corinthe, ou de Corinthe à Paul, dont nous n'avons pas encore à nous occuper ici.

(1) Mais ce chapitre en particulier est d'une date douteuse.

*
* *

Aussi l'authenticité n'a-t-elle guère été niée par les modernes. Le chef de l'école de Tubingue disait d'elle, comme des trois autres « grandes Épîtres », que « elles portent si incontestablement le caractère de l'originalité paulinienne, qu'il n'y a aucune base concevable pour afficher des doutes critiques à leur sujet » (*F. C. Baur*, « Paulus », Einl., 1845). Cet exploit était réservé à l'hypercritique extravagante de *Bruno Bauer* (« Kritik der paulinischen Briefe », 1852), de quelques exégètes hollandais comme *Loman*, qui niait l'existence réelle du Christ tout en admettant celle de Paul (« Quaestiones paulinae », *Theologisch Tijdschrift*, 1882-1886), *Pierson* et *Naber* (« Verisimilia, laceram conditionem Novi Testamenti exhibentia », 1886) qui ont inventé un « Paulus episcopus » utilisant au II^e siècle de hautes spéculations juives, *Meyboom*, *van Manen* (« Paulus », III, « De brieven aan de Korinthiërs », 1896, et « Handl. voor de oudchristl. Letterkunde », 1900), *van den Bergh van Eysinga* (« Die holländische Radikalkritik des N. T. », 1912) qui fait de I et II *Cor.* des écrits d'origine gnostique du II^e s., retouchés dans un sens catholique-romain; à ces auteurs il faut joindre le Suisse *Rudolf Steck* (« Der Galaterbrief nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Haupt-briefen », 1888).

Mais quelques autres, un peu plus modérés, se contentent de croire les deux lettres fortement interpolées et remaniées. Ainsi *Völter* (« Paulus und seine Briefen », 1905) croira non-paulinien, entre autres passages, le ch. x, 14-22, qui lui paraît en contradiction avec 1-13 (v. comm. *ad loc.*), et croit pour l'ensemble à deux remaniements théologiques, l'un très anti-juif et l'autre plus conciliant. Le commentaire dira notre avis sur les critiques superficielles de ce genre. *J. Weiss* lui-même, dans son commentaire d'ailleurs très remarquable, découvre des « interpolations catholicisantes », dues à une seule main, aux passages I, 2^e; IV, 17^b; VII, 17^b; XI, 16^b; XIV, 34. *Hartke* (« Die Sammlung und die ältesten Ausgaben der Paulusbriefe » 1917) a encore exagéré cette opinion. Nous avons dit ce qu'il faut en penser au chap. IV, *supra*.

Enfin on a vu récemment en France l'équipe de travailleurs « rationalistes » rangés sous la conduite de *Couchoud* ressusciter hardiment les trouvailles de la critique hollandaise. Van Manen, en 1887 (*Theol. Tijdschrift*, « Marcion's Brief van Paulus aan de Galatiërs »), et dans des écrits postérieurs, avait découvert que le texte original des épîtres de Paul était celui de l'Apostolicon de Marcion. Le chef de l'« école » française s'est emparé de cette idée; parmi ses collaborateurs, le prêtre qui a été identifié depuis, et qui signait cette fois *Henri Delafosse*, a publié dans les cahiers « Christianisme » deux petits commentaires sur I et II *Cor.* Dans le premier (1926), il établit avec beaucoup d'assurance que notre Première Épître est un conglomerat formé d'une ancienne lettre de Paul, assez peu significative, adressée à une petite communauté de quelques familles corinthiennes, laquelle lettre aurait été transformée au II^e siècle par un rédacteur marcionite (à qui il attribue presque tout le plus beau, le plus « paulinien ») en une encyclique adressée aux chrétiens de tout pays, et enfin le tout aurait été vaille que vaille ramené à l'orthodoxie par un éditeur catholique, qui avait

d'ailleurs eu des devanciers — sans parler de quelques touches montanistes. Ainsi quatre couches au moins, et quatre esprits différents, même inconciliables. Cet historien semble croire que tout cela a dû se faire très naturellement, sans que les églises et la masse des fidèles s'en aperçoivent. Dans un travail scientifique, nous n'aurons pas à nous laisser longtemps retarder par des élucubrations de cette force (1).

Mais il est des exégètes plus sérieux dont il faudra bien discuter les idées; ce sont plusieurs protestants qui reconnaissent l'Épître comme authentique, mais s'attaquent à son unité, ou veulent prouver que beaucoup de morceaux en ont été intervertis.

II. Intégrité et unité.

Nous abordons ici une question qui paraît aujourd'hui fort embrouillée, mais, à ce que nous croyons, du seul fait des critiques eux-mêmes : la Première aux

(1) Nous pourrions même nous dispenser, sans remords, d'en parler aucunement. Cependant, comme cette « école » cherche à faire du tapage, et semble compter très ferme sur l'innocence de nos « libres-penseurs » en matière critique, il ne sera pas inutile d'en dire un mot en passant. D'abord c'est chose assez piquante d'avoir vu la fantaisie voyageuse de M. le Dr P.-L. Couchoud associer à son entreprise l'aridité livresque d'un « Delafosse ». Leur sentiment commun à l'égard de la foi chrétienne et leur égale incapacité à juger de la psychologie religieuse l'expliqueront. L'exégète — très érudit, reconnaissons ses mérites, — qui s'est fait recruter pour les Cahiers « Christianisme », fait encore plus de psychologie que d'histoire; dans son travail historique de démolition, il se borne à user de Marcion, (remis en honneur par les travaux de Harnack), comme d'une clé bonne à tout ouvrir; avec autant de décision que de simplicité, il l'introduit dans toute phrase à laquelle on pourrait donner, en forçant beaucoup, quelque relent de dualisme marcionite, ce qui lui vaut de ne plus rien comprendre au développement naturel des pensées de l'Épître. Mais son fort, ce sont les arguments de « bon sens » par où il croit dévoiler, en plus d'une quantité de contradictions, l'impossibilité de concevoir au temps de Paul l'existence à Corinthe d'une vaste communauté; l'Apôtre n'aurait pu y convertir qu'un groupe de familles, mettons, pour être larges, cent à deux cents personnes; toutes devaient ressembler à des enfants du catéchisme, qui savent bien toute leur doctrine par cœur. Dans ce cas on comprendrait, en effet, que la répartition des nombreux charismes du ch. xii, par exemple, et certains rappels aux principes élémentaires de la foi aient l'air de quelque chose de fictif, ou répondant à des circonstances bien plus tardives. Seulement, on croira avec moins de difficulté encore que, dans l'atmosphère très dualiste, mais sans doute assez peu aérée, de sacristie et de bibliothèque où se conservait « Delafosse », cet érudit avait perdu la notion de ce qui se passe sous le grand ciel. Ainsi les mouvements spontanés de masses ne lui paraissaient plus possibles. La « multitudo ingens » des chrétiens massacrés à Rome, en 64, au dire de Tacite, ne lui fait rien. A ce compte, il aurait fallu aussi rayer de l'histoire le Bouddha et Mahomet, sans parler des « Duce » et « Führer » qui opèrent sous nos yeux; car cela ne devrait pas rentrer dans sa conception de la vie et de l'histoire. Quant à son ingéniosité à découvrir des contradictions, elle n'est rien qu'une impuissance à saisir les situations humaines un peu complexes. Et c'est avec cet esprit étriqué qu'il a mesuré les origines du christianisme, qu'il a mesuré Paul! Sur un ton guilleret, il parle des « coq-à-l'âne » de notre Épître; et son exégèse à lui, dans cette ignorance du monde divin et humain qu'elle révèle sur un ton infailible, nous fait penser irrésistiblement — pardon! lecteur, — à un chantre à sabots qui voudrait faire le coq. Notons que c'est le plus instruit peut-être des « libres-penseurs » de l'entreprise Couchoud; (je ne parle pas de tel ou tel savant sérieux et impartial dont le nom s'y est égaré). — Mais voilà assez parlé d'un si triste cas de rétrécissement intellectuel, qui touche presque à la tétalogie, chez un historien des idées et des mouvements religieux

Corinthiens ne fait-elle qu'une seule lettre, ou plusieurs? Ce problème ne touche pas à la doctrine; quand même l'écrit serait composite, quand même des parties en seraient disposées dans un ordre qui ne fût pas le primitif, cela n'empêcherait pas, aux yeux des tenants de ces hypothèses (au moins de ceux-là avec qui nous allons discuter) leur authenticité paulinienne, ni, aux yeux des croyants, leur inspiration. Aussi j'espère bien que personne ne viendra nous reprocher de baser notre opinion sur des « préjugés dogmatiques », qui n'auraient rien à faire ici.

L'« intégrité » au sens strict, c'est-à-dire, pour chaque morceau pris en particulier, l'absence d'interpolations, de suppressions ou de retouches notables, a été respectée en général par les critiques de marque qui admettent l'authenticité paulinienne. Seul *Völter* (*supra*) a bâti une théorie d'interpolations et de remaniements doctrinaux, ne reconnaissant comme authentiques que

i, 1-11, 5; — iii, 1-9; 16-23; — iv, 1-16; 18-21; — v, 1-2; 6-13; — vii, 1-6; 8-24; — viii, 1-5a; 6a; 7-13; — ix, 1-12; 14-31; — xiv, 2-33a; 37-40; — xv, 1-6; 8-22; 29-31; 32b-44; 46-50; 53-55; 57-58; — xvi.

Nous ne nous occuperons guère de réfuter cette exégèse mutilante, basée sur des préventions historiques et doctrinales dont la plupart n'ont plus cours. *Holsten*, plus modéré, a cru découvrir des interpolations nombreuses, mais bien moins considérables; le commentaire indiquera sur ce point ce qui est nécessaire. Enfin il y a les « interpolations catholicisantes » de *J. Weiss*, consistant en quelques bouts de phrase ou quelques mots, et qui d'ailleurs en général sont plutôt objet de soupçon que d'assertion ferme (v. *supra*); nous y reviendrons quand il faudra, et de même sur les « formules de transition » qu'un « rédacteur » aurait quelquefois créées pour rabouter convenablement des morceaux hétérogènes qu'il aurait combinés à sa manière.

C'est en effet l'ordre actuel de notre Épître qui a subi des critiques incisives de la part de *J. Weiss* et de plusieurs autres, et en même temps son *unité*; elle serait composée en fait de plusieurs lettres ou fragments de lettres, dont un rédacteur expert aurait su faire un tout assez suivi et présentable, sans avoir pu cependant égaliser toutes les rugosités, tous les heurts de mots ou de pensée qui décèleraient une diversité de provenance.

La raison de ces opinions est à chercher dans l'obscurité compliquée qui s'étend sur les rapports historiques de Paul avec l'église de Corinthe. Nous n'arrivons pas à savoir au juste, sans une enquête ardue, combien de voyages il a faits dans cette ville. Deux lettres canoniques aux Corinthiens nous ont été transmises; mais leur texte contient des allusions à d'autres, au moins à deux autres (voir I *Cor.*, v, 9. suiv.; II *Cor.*, ii, 4; vii, 8-suiv.). On peut donc bien se demander si ces dernières ne subsisteraient pas, en tout ou en partie, incorporées ou juxtaposées aux autres lettres où nous en trouvons la mention. Ainsi l'opinion d'un nombre imposant de critiques est que le morceau II *Cor.* vi, 14-vii, 1, à tout le moins, doit être détaché de son contexte actuel, et attribué à une première lettre écrite avant I *Cor.*

Plusieurs se sont évertués à faire cadrer ce qui nous reste des dictées de Paul avec toutes les circonstances changeantes de cette histoire mouvementée, dont chacun rétablit la marche à sa façon. Les deux épîtres canoniques ont été disséquées pour fournir des pièces correspondant exactement à chaque phase connue ou présumée des rapports de Paul avec Corinthe. Et ce travail a mené les auteurs

à des recombinaisons aussi diverses qu'ingénieuses. Il faut connaître au moins les principales.

Nous laisserons ici de côté, naturellement, les essais qui n'intéressent que la Deuxième aux Corinthiens, et nous ne parlerons que pour mémoire des théories les plus anciennes qui rejetaient au creuset les deux épîtres concassées pour en sortir trois, quatre, cinq lettres où les matériaux étaient rapprochés et classés dans l'ordre le plus imprévu. Telle était la théorie de *Hagge* (« Die beiden überlieferten Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth », *Jahrbuch für protest. Theol.* 1876), ou la première de *Carl Clemen* (« Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe », 1894). Celui-ci était d'ailleurs revenu en dix ans de ces excès de virtuosité, et, en 1904, dans le premier volume de son ouvrage « Paulus », il remettait intégralement I *Cor.* dans sa forme traditionnelle.

Nous insisterons seulement sur les répartitions proposées par J. *Weiss* (comm. et « Urchristentum »), et par *Goguel* (« Intr. au N. T. », t. IV, 2).

Johannes Weiss a fait *trois* lettres avec notre Première. D'abord il reconstitue de la sorte l'ordre des événements qui l'ont précédée, ou en ont occasionné l'envoi en plusieurs fois :

Paul, à la fin du deuxième voyage missionnaire, s'en est allé en Syrie par Éphèse (*Act.* XVIII, 18); — sur ces entrefaites, Apollos est arrivé à Éphèse, puis à Corinthe (III, 6; *Act.* XVIII, 27-s; XIX, 1); — Paul ensuite est revenu à Éphèse (*Act.* XIX, 1-suivants); de là (sans voyage préalable à Corinthe, nous y reviendrons à propos de II *Cor.*) il a envoyé aux Corinthiens une *première lettre A*, mentionnée dans I *Cor.* I, v, 9-suiv.; — ensuite il reçoit une lettre de cette communauté, apportée peut-être par Stéphanas et ses compagnons, et qui lui parvient soit à Éphèse, soit, après son départ de cette ville, quelque part dans la province d'Asie; il y répond par une *deuxième lettre B¹*, qu'il fait porter probablement par Éraste, envoyé par lui avec Timothée en Macédoine et vers Corinthe (*Act.* XIX, 22; I *Cor.* IV, 17; XV, 10-suiv.); cette lettre exposait les « voies » que Timothée devait rappeler de vive voix aux Corinthiens (I *Cor.* IV, 17); Paul y annonçait lui-même son arrivée (XVI, 1-suiv.); — pendant que l'Apôtre s'occupait de la « collecte » pour Jérusalem, et envoyait à cet effet Titus et les « deux frères » à Corinthe par la Macédoine (II *Cor.* VIII, question qui devra être examinée ailleurs), les « gens de Chloé » (I *Cor.* I, 11) lui apportent des nouvelles inquiétantes sur les factions qui déchirent maintenant la communauté corinthienne; Paul lui envoie alors une *troisième lettre B²*, d'un ton bien plus vif que les précédentes, où il fait proprement son apologie.

Voici le contenu de ces trois lettres (1) :

A. (lettre d'Éphèse) : II *Cor.* VI, 14-vii, 1; I *Cor.* X, 1-23; VI, 12-20; XI, 2-34; XVI, 7?; 8-s; 20-s? (L'Apôtre y donne des instructions rigoristes touchant les rapports avec les païens et l'usage des idolâtres; par ailleurs les dissensions paraissent n'être qu'à leurs débuts, et encore à peu près inoffensives. Paul compte rester à Éphèse jusqu'à la Pentecôte).

B¹. (lettre écrite après le départ d'Éphèse, et confiée à Éraste) : I *Cor.* VII; VIII; IX; X, 24 — XI, 1; XII; XIII; XIV; XV; XVI, 1-6; 7?; 15-19? (les instructions

(1) D'après « *Urchristentum* », p. 271, où la forme de la théorie est définitivement arrêtée.

y sont plus modérées que dans **A**, et certaines d'entre elles forment la contrepartie des précédentes. Paul y annonce de nouveau sa venue. L'ordre pouvait être différent sur plusieurs points de celui de l'édition canonique}.

B² (vers la même époque que **B**¹, mais après celle-ci) : I *Cor.* i, 1-9; 10 — vi, 11; xvi, 10-14; ? 22-24. (Ton fort animé, causé par les mauvaises nouvelles récemment reçues; l'Apôtre annonce cette fois sa venue comme très prochaine [iv, 19, ce qui est un des traits distinguant cette lettre des deux précédentes] et pouvant précéder celle de Timothée).

Outre les réflexions générales que nous aurons à faire bientôt, il faut remarquer, comme le commentaire le montrera, que les oppositions de situation ou de dispositions psychologiques relevées par J. Weiss pour justifier cette division ne sont pas si nettes qu'il le prétend, et n'apparaissent qu'à une considération assez superficielle. La liaison des idées est tout aussi satisfaisante, et à la fois plus nuancée et plus frappante, dans l'unité de l'édition canonique. C'est à Éphèse, plutôt qu'ailleurs, que Paul se sera rencontré avec les « gens de Chloé »; il est arbitraire de lui faire quitter déjà cette ville, et iv, 19 ne s'oppose pas à xvi, 8. Quant aux diverses mentions du voyage de Timothée, elles ne sont pas difficiles à concilier (1).

Plus récemment (1926), le Prof. Maurice Goguel a fait un autre classement, qui se rapproche en grande partie de celui de J. Weiss, et qui se justifie aussi par de prétendues oppositions d'attitude psychologique de Paul à l'égard des Corinthiens, et par des différences irréductibles dans l'annonce de ses projets de visite; au ch. xi, 34, l'Apôtre projetterait une visite très pacifique, en parfaite harmonie avec la communauté; à xvi, 1-11, il ne penserait qu'à un voyage plus éloigné, et à iv, 17-21, la visite est prochaine et s'annonce comme pleine de menaces contre des adversaires qui se seraient démasqués à propos de l'ajournement du premier projet. Ici encore, il n'y a, selon nous, que des apparences d'opposition, et nous pensons le démontrer suffisamment dans notre commentaire, tout en nous remettant, pour l'élucidation de certaines difficultés secondaires à propos de ces projets de voyage, au commentaire de II *Cor.* Comme Weiss, Goguel oppose, d'une lettre à l'autre, un point de vue rigoriste et un point de vue conciliant; et il note plus d'une fois des ruptures de développement organique là où nous croyons simplement que le vrai lien des idées et le développement des sentiments de Paul lui ont échappé. Voici sa répartition (p. 86) :

A : II *Cor.* vi, 14-vii, 1; I *Cor.* vi, 12-20; x, 1-22 (prescriptions sévères);

B : I *Cor.* v, 1-vi, 11; vii, 1-viii, 13; x, 23-xiv, 40; xv, 1-58 (?); xvi, 1-9; 12 (réponses à la lettre de Corinthe);

C : I *Cor.* i, 10-iv, 21; ix, 1-27; xvi, 10-11 (vise une situation aggravée).

(I *Cor.* xvi, 15-18 appartiendrait à **B** ou à **C**; et on ne pourrait déterminer la place exacte de I *Cor.* i, 1-9; xvi, 13-14; 19-24).

(1) Les allées et venues de Timothée pendant les voyages apostoliques de Paul ne sont pas toujours déterminées d'une manière très précise ni dans les *Épîtres* ni dans les *Actes*, de sorte qu'elles laissent un champ assez large aux hypothèses reconstructives des critiques; W. Michaelis s'en est même servi avec quelque apparence de rigueur (« Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus », 1925) pour démontrer la thèse insoutenable d'une longue captivité de Paul à Ephèse, durant laquelle il eût écrit *Phil.* et les autres lettres de même époque.

*
* *

Voilà longtemps que *Jülicher*, dans son « Introduction », déclarait « aventureux, *abenteuerlich*, ces essais de dissection et de regroupement de nos épîtres aux Corinthiens; son jugement est particulièrement exact en ce qui concerne la Première. J. Weiss (Komm., p. XLIII) et Goguel (pp. 77-suiv.) reconnaissent aussi bien l'un que l'autre que le « rédacteur » qui lui aurait donné l'unité et la forme actuelles agissait avec une certaine logique, et même avec habileté. De fait, si l'on scrute assez à fond pour bien « réaliser » les rapports réciproques de Paul et de sa communauté, le déroulement de la pensée apostolique dans notre lettre prise telle qu'elle est a l'air au moins aussi satisfaisant que dans les trois lettres respectives de ces auteurs; nous essaierons de le montrer, et aussi qu'il est bien plus saisissant et plus génial. Quel avantage offrent leurs reconstructions critiques? Je n'en verrais qu'un, en fin de compte : l'œuvre de Paul s'écarterait moins alors de la sage platitude logique d'une thèse de candidat aux examens. Mais nous y perdriions quelques-uns des traits les plus originaux de sa prodigieuse personnalité, de la passion ardente dont il sait si bien ménager les manifestations, en cette souplesse raffinée de dialectique.

On se demande d'ailleurs comment cette fusion de trois lettres aurait pu se produire, soit d'une manière systématique, soit d'une manière inaperçue. Le « *corpus paulinum* » est fixe, — sauf pour la place variable de quelques lettres, — et il est très vraisemblable que la collection était faite déjà aux dernières années du 1^{er} siècle (voir *Zahn*, « Gesch. des neut. Kanons », I et II, à divers endroits; *Goguel*, « Intr. », IV 1, pp. 45-suivantes); il est à peu près certain qu'Ignace et Polycarpe la possédaient tout entière. Lorsqu'une église, Rome, Corinthe, Thessalonique, recevait une épître de l'Apôtre, lecture en était faite dans les réunions publiques. Le rouleau de papyrus qui la contenait était, cela va sans dire, soigneusement conservé; mais on doit encore supposer que des copies en étaient prises. Ainsi, pour nous borner à deux cas typiques, la Deuxième aux Corinthiens étant adressée, non à Corinthe seulement, mais « à tous les saints qui sont dans l'Achaïe entière » (II *Cor.* II, 1), ce n'est sans doute pas le même rouleau qui circulait dans les églises voisines de Corinthe, ou du moins celles-ci devaient en garder pour elles un exemplaire. Et l'Épître que nous appelons « aux Éphésiens » était destinée, sur l'ordre même de l'auteur, à passer de Laodicée à Colosses, de même que les Colossiens devaient communiquer à Laodicée l'épître à eux adressée (*Col.* IV, 16); nous supposons bien que les Laodicéens en avaient voulu conserver soit l'original, soit un double, et les Colossiens semblablement pour la leur; de plus, si cette épître a été intitulée « aux Ephésiens », c'est sans doute parce que, au moment de la collection, ce fut Éphèse (port où avait dû débarquer le messager de Paul), qui fournit les exemplaires utilisés; la communauté de cette ville avait pu s'en procurer un dès le débarquement de Tychique. Et des chefs d'Église, des particuliers ne faisaient-ils pas copier pour leur propre usage tout ou partie de ces lettres? Nous ne croyons donc pas comme J. Weiss qu'il se fit aisément des confusions entre les rouleaux de diverses lettres jetées pêle-mêle aux archives de la communauté, et encore moins entre les diverses parties d'un même rouleau (J. Weiss, Komm., pp. XL-XLI), et qu'il fût besoin de tout un travail de reconstitution quand

on s'est occupé de répandre les Épîtres; ni, avec *Goguel* (op. cit., p. 58-suiv.), que « les conditions dans lesquelles vivaient les églises de l'âge apostolique fussent peu favorables à la conservation des longs et fragiles rouleaux de papyrus que constituaient, sous leur forme originale, les lettres de l'Apôtre » (1). Celui de l'épître aux Romains aurait eu peut-être une longueur de 3^m,50, environ, ce qui n'est pas si extraordinaire. Pourquoi celui-là, ou ceux de Corinthe, auraient-ils été gâtés et mutilés « principalement au début et à la fin », ou déchirés en morceaux par suite de l'usure? D'ailleurs, si l'original se gâtait, il ne devait pas être difficile, avons-nous dit, de recourir à des copies authentiques quand on aurait voulu faire un travail de restauration. Et puis, ira-t-on se figurer que les chrétiens de Corinthe ou d'ailleurs jetaient avec incurie ces précieuses lettres dans quelque grenier ou quelque cave où elles auraient été exposées à l'humidité, à la moisissure, à la dent des rats? Des choses pareilles arrivent peut-être en temps de grands troubles, de dispersion, de persécution; mais nous n'avons aucune connaissance certaine d'événements de ce genre survenus à Corinthe entre le temps de la fondation de l'église et celui de la lettre de Clément, où déjà le texte de I *Cor.* avait passé à Rome, et où le « corpus » existait peut-être déjà. *Goguel* (p. 59) semble d'ailleurs appuyer principalement son hypothèse de restaurations et de rédactions sur l'histoire des épîtres aux Corinthiens, telle qu'il l'a refaite, mais telle aussi que nous ne saurions l'admettre (v. *supra*).

Il faut donc croire que, s'il y avait eu refonte et redistribution des instructions originales de l'Apôtre, ce n'est point le hasard, ou quelque accident arrivé aux manuscrits, qui l'aurait imposée; le « rédacteur » qu'on présume aurait fait ses manipulations sans nécessité, et pour une fin systématique. Car, même en connaissant l'ordre primitif, il ne se serait pas abstenu de transpositions intentionnelles, puisque, dans la théorie de *Goguel* (iv, 2, pp 77-suiv.) il aurait, par exemple, détaché sciemment I *Cor.* x, 1-22 de vi, 13-20 (pour donner à ce dernier morceau le caractère d'une introduction au ch. vii sur le mariage) et fait d'autres combinaisons du même genre. Son but aurait été de faire des lettres diverses de Paul un tout logique, comme une somme des enseignements de Paul à Corinthe. Outre que cela ne nous paraît pas bien conciliable avec l'existence, pour nous moralement certaine, d'autres manuscrits remontant aux premières années, et dont la comparaison aurait pu faire naître des discussions, et puis du respect qu'on avait certainement dans les églises pour la forme même des écrits apostoliques (πνευματικῆς, *Clem.*), nous nous demandons pourquoi la fusion n'aurait pas alors été plus complète, et pour quelle raison, par exemple, il n'y aurait pas eu de mixture plus forte des éléments de II *Cor.* avec ceux de I *Cor.* comme s'y sont essayés *Hagge* et *Clemen* dans sa première manière (v. *supra*); plusieurs d'entre eux, en effet, s'y seraient prêtés tout aussi bien. Aurait-on fait

(1) La confusion et le mélange auraient été plus faciles sans doute si la lettre avait été écrite sur des tablettes ou sur un cahier de feuilles de papyrus. Mais de tablettes il n'est pas question. Quant aux « cahiers », la découverte des papyrus Chester Beatty nous a bien appris que l'usage on remontait chez les chrétiens déjà au II^e siècle de notre ère. Mais, d'abord, c'est du I^{er} siècle qu'il s'agit ici; et puis, ces cahiers étaient préparés en vue d'être réunis en un codex volumineux. Lorsque Paul envoyait son épître, il ne songeait pas, je pense, à lui donner une forme qui rendit plus aisé de la relier sans retard avec ses autres lettres, — écrites pour Thessalonique, ou pas écrites encore, — afin de faire un « corpus paulinien » à garder dans les archives de Corinthe!

deux lettres seulement pour ne pas avoir de rouleaux trop longs? En tout cas, ce ne serait pas alors une logique *a priori* fort exigeante qui aurait présidé à la distinction des deux.

Par-dessus tout, nous maintenons que l'ordre des matériaux, tel qu'il nous est offert dans l'édition canonique, est bien préférable, parce qu'il est plus vivant et moins scolaire, à celui que les critiques ont prétendu rétablir. Ils n'ont pas vu, malgré leur pénétration des détails, les lois — instinctives ou raisonnées, peu importe — de la profonde stratégie de sentiments qui impose à la dialectique et aux exhortations de Paul certains rythmes très larges, très majestueux, s'étendant à toute une série de chapitres, et qu'ils brisent, eux, avec leurs divisions en plusieurs lettres (*supra*, ch. v, « le style »; et *Commentaire passim*).

*
* *

L'impression qui nous demeure est que ces critiques distingués ont trop subi encore l'influence des habitudes de dépècement qu'on acquérait autrefois, au temps du règne des « Literarkritiker », dans les séminaires des Facultés de théologie protestante; il fallait à cette époque découvrir toujours plusieurs écrits en un, sous peine de n'avoir pas l'esprit scientifique. Ces dogmes d'école, grâce à Dieu, vont disparaissant, ou bien se réfugiant chez des « Delafosse » et autres historiens de même qualité, chez qui l'absence criante de méthode objective réfute par l'absurde les pratiques en question.

La Première Épître aux Corinthiens est un écrit assez solide pour se défendre de ces attaques, et nous n'hésitons pas à souscrire au jugement de *Godet* (dans son comm., p. 27-s.), qui, avec bien d'autres, y voit un édifice intellectuel admirablement conçu et exécuté, malgré toute la diversité de ses matériaux.

CHAPITRE VII

LIEU ET DATE.

On ne croirait pas qu'il pût y avoir de difficultés au sujet du lieu d'où notre épître a été envoyée. L'auteur lui-même le désigne, ch. xvi, 8 , et c'est *Éphèse*. Il n'en a été soulevé que par les critiques qui divisent la Première aux Corinthiens en plusieurs missives; mais nous venons de voir que la base de leurs théories n'est pas solide. Aucun indice matériel ou subtil n'invite à penser qu'une partie quelconque de l'épître ait été écrite après que Paul eut quitté Éphèse, et quand il se trouvait soit encore en Asie, soit déjà en Macédoine. Car de juger avec *J. Weiss* que Paul n'aurait pas écrit (xv, 32) : « Si c'est κατὰ ἀνθρώπων que j'ai combattu les bêtes à Éphèse » au cas où il se serait encore trouvé à ce moment dans cette cité, c'est là une observation qui manque vraiment de réalisme (v. comm. *ad loc.*).

*
* *
*

Puisque la Première aux Corinthiens fut composée à Éphèse, il faut en placer la date entre le commencement de 54 et la fin de l'automne 56 (*Bachmann*).

Paul en effet a dû quitter Corinthe, pour commencer presque aussitôt son « troisième voyage missionnaire », aux premiers mois de l'année 53, ou au plus tôt dans les derniers de 52 (cfr. *Jacquier* « Les Actes des Apôtres », pp. cclxxxviii-s.). C'est par la pierre mutilée de Delphes, contenant les restes d'une inscription qui reproduit une lettre de l'empereur Claude au proconsul d'Achaïe Lucius Junius Gallion, que l'on a pu fixer l'année de ce proconsulat soit en 51-52 (opinion commune), soit en 52-53 (*Deissmann, Lietzmann*). Nous serions plus porté — pour des raisons qu'il serait trop long de discuter ici — à admettre la seconde date. Mais il nous semble d'après le récit des Actes que Paul avait déjà passé dix-huit mois à Corinthe lorsque le nouveau proconsul arriva dans cette ville, à la fin du printemps (voir *Act. xviii, 11-12*) (1), et comme il y passe encore après cela « des jours nombreux » (*ibid.*, 18), l'ensemble de son séjour aura duré à peu près deux ans. Puisque, avant d'aborder Corinthe, ses expéditions si mouvementées à travers l'Anatolie et la Macédoine, puis Bérée et Athènes, qui n'ont commencé qu'après le Concile de Jérusalem (49), lui prirent certainement un laps de temps assez considérable, nous ne pouvons nous tromper de beaucoup en mettant le début de son séjour

(1) Nous ne l'avancions qu'avec réserve, car il se peut que l'incident Gallion se soit passé au cours de ces dix-huit mois, comme le croient beaucoup d'exégètes, et le style narratif de Luc ne s'y oppose pas; en ce cas, le v. 11 serait un résumé anticipatif.

Aquilas et Priscille, chassés de Rome, devaient être établis déjà depuis un certain temps à Corinthe, puisqu'ils y avaient monté une fabrique déjà connue, — à moins que ce ne fût une succursale de leur atelier de Rome.

à Corinthe, *au plus tôt* à la fin de l'an 50 (date de l'expulsion des Juifs de Rome, cfr. *Act.* xviii, 2 sur Aquilas et Priscilla), et plus vraisemblablement dans le courant de 51. Ce qui nous mène, comme nous le disions, à la fin de 52, ou mieux à 53, pour son départ de Corinthe (v. *supra*, ch. iii, p. xix-s.); le « troisième voyage missionnaire », en effet, n'a pas dû être entrepris en plein hiver, quand il devait conduire l'Apôtre à travers des montagnes et le rude plateau anatolien (1).

Paul s'était donc installé à Éphèse vers la fin de 53 ou mieux, pensons-nous, la première moitié de 54. Il y demeura trois ans, ou en tout cas plus de deux ans (*Act.* xx, 31, cfr. xix, 10). Cette mission fut d'abord, on le sait, extrêmement agitée, pendant le temps où, après les trois mois de prédication à la synagogue, les aboyeurs juifs attaquèrent l'Apôtre, diffamant lui et sa doctrine devant la multitude païenne (*Act.* xix, 9, *κακολογούντες τὴν ὁδὸν ἐνώπιον τοῦ πλήθους*), et tâchant de lâcher contre lui des émeutes. Ce fut le temps de la « lutte contre les bêtes » (I *Cor.* xv, 32), qui comprit peut-être une brève incarcération de Paul, mais certainement pas cette captivité légale et prolongée que croient avoir découvert des auteurs modernes. Quoi qu'il en soit, lorsque Paul écrivit sa première épître canonique à Corinthe, ces jours très sombres étaient passés; il restait dans l'air bien des grondements d'orage, mais l'Apôtre était tout à l'espoir; il voyait une « large porte » ouverte à son activité (I *Cor.* xvi, 9), et de fait les Actes nous apprennent (xix, 10-20) que, jusqu'à l'émeute des orfèvres, Paul trouva à Éphèse des succès incomparables, encore plus marqués qu'à Corinthe.

Ces faits sont assez clairs pour nous permettre de dater notre Épître.

Il est d'abord très vraisemblable, — et la plupart le reconnaissent — qu'elle fut envoyée aux environs de la Pâque juive, c'est-à-dire entre l'hiver et le printemps (I *Cor.* v, 7-s., v. comm. *ad loc.*). Mais en quelle année?

La majorité des critiques estime que ce fut dans la dernière année du séjour d'Éphèse; car ils croient que Paul accomplit effectivement le dessein annoncé par lui (I *Cor.* xvi, 8) de quitter Éphèse à la Pentecôte, et que l'émeute de Démétrius l'obligea même peut-être à le faire plus tôt. Ainsi notre lettre daterait de 56, quelques-uns disent même de 57.

Nous verrons plus tard qu'il n'y aurait alors qu'un trop bref intervalle entre la composition de I *Cor.* et celle de II *Cor.* Mais, sans recourir encore à cet argument, que nous ne saurions développer suffisamment ici, nous croyons que le seul rapprochement de I *Cor.* avec les *Actes* impose la nécessité de reculer cette date. Contre la dernière année d'Éphèse militent en effet bien des considérations qui ont été excellemment exposées par le commentateur *Bachmann*, en dernier lieu; et nous croyons ne pouvoir mieux faire que de nous ranger à son opinion.

La Première Épître aux Corinthiens a dû être écrite, selon B. (après *Jülicher*, *Krenkel*, *Schaefer*, *Kennedy*, *A. Barth*, et peut-être *Moffatt*), non pas à la fin du séjour éphésien, mais quelques mois après l'arrivée de saint Paul dans la capitale de l'Asie. Il existe pour le croire beaucoup de raisons, dont voici l'aperçu, tel que nous le concevons en nous aidant de *Bachmann*.

(1) Nous tenons en effet pour la thèse de la Galatie du Nord; or Paul, d'après I *Cor.* xvi, 1 (cfr. *Act.* xix, 1) venait de passer par la « Galatie » il n'y avait pas très longtemps.

Lorsque l'Apôtre envoya I *Cor.*, « la porte large » venait de s'ouvrir, et il en fait part avec joie à ses lecteurs ; mais il restait « beaucoup d'adversaires ». De pareilles données ne sauraient convenir à rien de mieux qu'à l'époque où la « thériomachie », c'est-à-dire les luttes incessantes livrées trois mois et plus contre les intrigues juives, venait de prendre une issue favorable ; car le souvenir des « bêtes » est tout proche, et il émeut encore l'âme de Paul, qui les entend toujours menacer dans leur retraite. Nous sommes par là reportés tout naturellement au début de ces grands succès d'apostolat que décrivent les Actes des Apôtres, et il va s'engager hardiment par la porte ouverte. Ce changement de situation se produisit quelques mois, mettons cinq ou six, après le début de la prédication d'Ephèse. S'il est arrivé là vers la fin de l'an 53 ou plutôt au cours de 54, nous nous trouverions justement, lorsque Paul composait sa lettre — travail qui a bien dû l'occuper quelques semaines, étant donné sa multitude d'autres soucis — atteindre l'hiver 54-55, et il comptait, quand il dictait le chapitre v, qu'elle serait à Corinthe au temps de la Pâque, ou peu après. D'autres observations qu'a réunies Bachmann confirment bien cette date.

Ainsi, remarque-t-il, la mention de la collecte organisée en Galatie (xvi, 1) paraît évoquer un souvenir assez récent ; il n'y avait pas très longtemps que Paul avait visité ce pays (le second passage impliqué *Gal.*, i, 9, προειρήκαμεν, et opposé à τὸ πρότερον de iv, 13 ; car Paul n'a point parlé de collecte dans son Épître aux Galates écrite plus tard). C'est au début de son séjour dans la capitale asiatique qu'Apollon a dû l'y rejoindre, et contribuer à lui faire connaître les nouvelles qui motivèrent l'envoi de la lettre précanonique ; il était encore auprès de l'Apôtre (xvi, 12, v. comm. *ad loc.*) et nous ne jugeons point probable, puisque les *Actes* n'y font plus allusion, qu'il soit demeuré tous les trois ans en sa compagnie. D'autre part, c'est lorsque Paul avait réussi à dominer les premières difficultés d'Ephèse que les Corinthiens pouvaient s'attendre à une prochaine visite de leur « père », la solliciter dans la lettre qu'ils lui envoyèrent, et quelques-uns d'entre eux, peut-être (voir iv, 18), la redouter et éprouver du soulagement à voir qu'elle était différée au delà de leur prévision. Enfin, nous trouvons encore chez Bachmann un dernier indice qui a bien un peu de valeur : ce sont les changements de résidence d'Aquila et de Priscilla (cfr. I *Cor.*, xvi, 19 et *Rom.*, xvi, 4). Comme ils sont toujours installés dans leur maison d'Ephèse, et qu'on les trouve pourtant rétablis dans leur ancien domicile de Rome quand Paul, de Corinthe, écrit à cette ville (en 58 pour la plupart, *Lagrange* 57), on croira aisément que le mari et la femme, si grands voyageurs qu'ils fussent, ont mis plus que quelques mois à transporter leurs affaires d'Orient en Occident, et que, par conséquent, il s'est écoulé un assez long laps de temps entre I *Cor.* et *Rom.* Paul écrit aux Romains que ces amis excellents ont « exposé pour lui leur tête » ; nous ne pouvons déterminer les circonstances où ils lui ont donné cette marque de dévouement ; si ce ne fut pas à l'occasion de l'émeute des orfèvres, on pourrait penser à la crise de la « lutte contre les bêtes » ; plutôt à celle-ci, car, d'après ce que nous venons de dire, les deux époux n'ont pas dû demeurer à Ephèse durant tout le séjour de Paul (v. encore *infra*).

De cet ensemble d'arguments il nous paraît, à nous aussi, résulter que la Première épître aux Corinthiens était écrite au *printemps de l'année 55*.

Une seule considération pourrait empêcher d'admettre cette date antérieure à celle qui plaît communément. C'est que Paul aurait dû, d'après ses propres dires, quitter Ephèse à la Pentecôte de la même année où il écrivit *1 Cor.* Mais nous croyons qu'effectivement il n'en fut pas ainsi. Paul, ayant passé la « porte », vit tant de travail à exécuter dans cette ville qu'il y prolongea son séjour beaucoup plus qu'il ne l'envisageait quand il écrivait notre épître; seule l'émeute rapportée par Luc (*Act.* xix, 23-40) l'obligea à la quitter plus tôt encore qu'il ne l'aurait voulu (*ibid.* xx, 1). C'aurait été, comme Bachmann le note encore avec justesse, un temps bien court que les trois mois au plus qui séparent la réception de la lettre et la Pentecôte, pour profiter de cette « ouverture de la porte large » aussi magnifiquement que Paul sut le faire, d'après les Actes des Apôtres.

Enfin, si nous remontons notre Épître au printemps de 55, l'intelligence nous est grandement facilitée des événements multiples qui intervinrent entre la composition des deux lettres canoniques. Mais c'est une argumentation que nous devons remettre à un autre commentaire. Celle qui précède peut bien, à notre avis du moins, suffire.

Deux années environ s'étant écoulées depuis que Paul avait quitté Corinthe, c'était certainement assez, dans une ville aussi remuante, pour que s'y fût produit tout ce dont s'occupe la Première aux Corinthiens.

CHAPITRE VIII

LE TEXTE DE LA 1^{re} ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS.

Nous n'avons rien d'original à dire sur le texte de cette épître, si ce n'est qu'il paraît nous avoir été excellemment conservé, et qu'on y soupçonne à peine une corruption antérieure à l'âge des manuscrits. Parmi ceux-ci, les leçons dites « occidentales » et les « alexandrines » sont relativement assez rares, ainsi que les corrections antiochiennes qui sont faciles à expliquer. En somme, il est très peu de variantes qui puissent modifier le sens et exigent une discussion; nous les énumérerons à la fin de ce chapitre.

Parmi les commentateurs, ce sont les Anglais *Robertson* et *Plummer* (1911; 2^e édit. 1914) qui ont consacré au texte la plus soigneuse étude d'ensemble, et nous y renverrons souvent. Qu'il nous suffise de donner ici un aperçu rapide des témoins du texte grec, des versions, et des principales variantes qui peuvent influencer sur l'exégèse.

I. Témoins grecs.

Nous possédons un petit nombre de papyrus, beaucoup de citations, et environ 500 manuscrits, dont vingt onciaux (1).

PAPYRUS. — Nous énumérerons ceux que l'on a découverts jusqu'ici, quoiqu'ils soient peu nombreux et de peu d'utilité (2). C'est Q^{paul} — α 1020 — p¹¹, (Φ dans *Rob-Pl.*) du v^e siècle, à Pétrograd, qui contient I *Cor.* I, 17-20; vi 13, 15, 16-18; vii, 3-14; et d'autres fragments; peu lisible) — Ensuite γ^{14 paul} — α 1036 — p¹⁴, également du v^e s., au Sinaï (contient I *Cor.* I, 25-27; ii, 6-8; iii, 8-10; 20). — *Hunt* a publié, en 1910, dans le vol. vii des « Oxyrinchus papyri » (n^o 1007 à 1072), un fragment de I *Cor.* vii, 18-viii, 4, de la seconde moitié du iv^e siècle. — Ces fragments concordent en gros avec le texte des grands manuscrits B et A.

CITATIONS. — Nous signalerons, quand il y aura lieu, les variantes d'*Irénée*, *Clément*, *Origène*, *Chrysostome*, *Euthalius*, etc.

Marcion. Ce qui importe le plus pour l'exégèse est d'apprécier la valeur des leçons divergentes de *Marcion* en son « Apostolicon », tel qu'il a été rétabli au moyen des citations de Tertullien, d'Epiphane, et de ses autres réfuteurs. (Voir *Harnack*, « *Marcion* », pp. 44, 77*-94*). Voici les principales, dont le caractère de correction tendancieuse saute aux yeux :

iii, 17 : M. a substitué le passif *φθαρήσεται* à *φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός*, — parce que le Dieu bon ne doit rien détruire.

(1) Nous employons dans ce chapitre, comme dans notre comm. de l'Apocalypse, la triple nomenclature de Wettstein, von Soden et Gregory; mais, dans le commentaire, nous nous contenterons de celle qui est usuelle.

(2) Le codex fragmentaire de Paul, parmi les fameux papyrus Chester Beatty, ne contient malheureusement pas les Épîtres aux Corinthiens.

x, 11. Il a écrit (vraisemblément) ταῦτ' ἀτύπως συνέβαινεν, au lieu de ταῦτα πάντα τύποι συνέβαινεν — parce que l'A. T. ne pouvait selon lui être type du Nouveau.

x, 19 ἱερόθυτόν τί ἐστιν ἢ εἰδωλόθυτόν τί ἐστιν, pour εἰδωλόν τί ἐστιν, etc. — parce que selon lui les dieux païens devaient exister, comme démons de la nature.

xv, 3-s. M. a effacé δ καὶ παρελάβον et κατὰ τὰς γράφας, — parce que Paul avait reçu directement sa révélation, et ne pouvait s'appuyer sur l'A. T.

xv, 20. κηρύσσεται ἀναστάναι au lieu de ἐγγήγερται, — pour qu'on ne crût pas que c'était le Dieu créateur qui avait ressuscité Jésus.

xv 38. Des Marcionites postérieurs ont changé σῶμα en πνεῦμα, dans la phrase δ δὲ Θεὸς αὐτῷ δίδωσι σῶμα καθὼς ἠθέλησεν, — parce que le vrai Dieu ne crée rien de corporel.

xv, 45. M. écrit : δ ἔσχατος, κύριος, εἰς πνεῦμα ζωοποιού, au lieu de δ ἔσχατος Ἀδμ, etc. — vu qu'il rejette tout rapprochement du Christ avec Adam.

A I Cor. vi, 13, l'addition marcionite ὡς ὁ ναὸς τῷ Θεῷ καὶ ὁ Θεὸς τῷ ναῷ, semble par contre n'être qu'une glose explicative de τὸ δὲ σῶμα... τῷ κυρίῳ καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι.

Tout cela n'a pas empêché van Manen, puis l'école Couchoud, de prendre l'Apostolicon pour la meilleure édition, sinon la première, des épîtres de Paul.

MANUSCRITS. I *Onciaux*. — Il en existe une vingtaine, dont cinq seulement (Σ A B L Ψ) contiennent l'épître en entier. Les voici par ordre de date.

Le *Vaticanus* B (δ¹ — 03);

Le *Sinaiticus* Σ (δ² — 01);

L'*Alexandrinus* A (δ⁴ — 02); 5^e siècle.

Le *Codex Ephraemi rescriptus*, C (δ³ — 04). Il y manque vii, 18-ix, 6 et xiii, 8-xv, 40; v^e siècle; et de ce siècle encore : le *Codex Muraltii* vi, 1² (088) à Pétrograd, qui ne contient que xv, 53-xvi, 9; le cod. 2 — α¹ — 048, palimpseste du Vatican, contenant iv, 4-vi, 16, xii, 23-xiv, 21, xv, 3-xvi, 1.

Puis viennent, du vi^e au ix^e siècle :

Le codex bilingue *Claromontanus* D² (α¹⁰²⁶ — 06) du vi^e s. à Paris, type du texte « occidental ». Corrigé par plusieurs mains, dont l'une a écrit xiv, 13 διὰ δ λαλῶν.. — 22 σημείον ἐστίν, qui manquait.

Le cod. *Coislin* H, à Paris, vi^e s., la partie contenant x, 19-32, xi, 6-20.

Le codex acquis en Égypte par M. Freer de Détroit, en même temps que le fameux W des Évangiles, avec lequel il était joint à l'origine, et édité par Sanders (« The Washington Manuscript of the Epistles of Paul », New-York 1918). Il est du vi^e siècle, égyptien. Sanders l'a nomenclaturé sous la lettre I. Il commence à I Cor. x, 29, et contient des morceaux des autres épîtres. Texte apparenté à B et Σ.

Ensuite F^a, à Paris, contenant I Cor. vii, 39 et xi, 29, en gloses marginales sur un oncial de l'A. T.; vii^e s.; — Ψ (δ⁶ — 044), de l'Athos, et S (049), contenant I Cor. i-v, 8, xiii, 8-xvi, 24, tous deux du viii^e ou ix^e s.; — K (Απρ. 1 — 018), à Moscou, manque i, 1-vi, 13 et viii, 7-11; E (α 1027) Pétrograd, copie de D; le *codex Augiensis* F (α 1029 — 010), Cambridge, probablement copie du suivant G (α 1028 — 012) ou *codex Börnerianus* de Dresde, bilingue, manque en tous deux I Cor. iii, 8-16 et vi, 7-14; L (α⁵ — 020) *cod. Angelicus*, Rome;

M (0121), à Londres, contenant xv, 52-xvi; P (α^3 — 025), *palimpseste Porfirianus Chioensis*, à Pétrograd, où il y a des lacunes : vii, 15-17, xii, 23-xiii, 5, xiv, 23-39; tous ceux-là sont du ix^e siècle.

II *Minuscules*. — Il existe environ 480 cursifs, d'une époque postérieure à celle des onciaux, et reproduisant le plus souvent la revision antiochienne.

Parmi eux, il n'y en aurait guère à signaler que trois ou quatre :

17 (δ 48-33) à Paris, qui est du ix^e siècle;

47 (O π 103 — 1908) à Oxford, du xi^e siècle;

67 (O¹² — 424), à Vienne, xi^e siècle avec corrections marginales intéressantes (67**); affinités avec M.

37 (δ 505-69), Leicester, du xv^e siècle.

III *Lectionnaires*. — Sur les cent-soixante environ qui contiennent l'Evangélique et l'Apôtre, la 1^{re} aux Corinthiens apparaît naturellement souvent et on pourrait y trouver des leçons anciennes. Mais ces textes n'ont pas été jusqu'ici très étudiés.

*
* *

En gros, et sans vouloir entrer dans les discussions des critiques, tous ces documents se classent en plusieurs familles :

B $\propto$ A C représentent la tradition que Westcott-Hort disaient « neutre », et qu'on appelle plus souvent aujourd'hui « égyptienne » ou « alexandrine »; il est à noter que les min. 17 et 67** s'accordent quelquefois avec B contre tous les autres témoins, et que B se rapproche quelquefois de G.

Le Clarom. D, avec E F G, contiennent des leçons « occidentales », qui se rapprochent de celles des Pères latins;

H se rattacherait à la recension dite « d'Euthalius »;

Enfin K L et P représentent la recension antiochienne; c'est aussi le cas des minuscules, à moins qu'ils ne présentent des types mélangés. Le ms. 17 est considéré comme le meilleur; 37 aussi est bon.

La tradition textuelle grecque de I Cor. est d'ailleurs relativement pure d'altérations du genre « occidental » ou du genre « alexandrin ». Robertson-Plummer l'ont discutée longuement, pp. lix-lxvi. Nous signalons plus bas les variantes principales.

II. Témoins non-grecs.

LATINS. I. *Citations* de couleur « occidentale » chez Tertullien, Cyprien, Ambroise, Pélage, al. — Celle du commentateur qu'on appelle « l'Ambrosiaster » sont dignes surtout d'être remarquées; le texte en est fort ancien, autant et plus que ceux des manuscrits grecs, et, d'après Souter, « il équivaut à un codex latin complet de ces épîtres [de Paul], du iv^e siècle et antérieur à la Vulgate ».

II. *Versions*. Nous possédons quelques manuscrits « vieux latins ». Ce sont d'abord les textes en latin des onciaux bilingues D E F G, nomenclaturés :

d : indépendant en général de D (*Cod. claromontanus*);

e : plus proche de la Vulgate (*Sangermanensis*);

f : texte de Vulgate mêlé de « vieux-latin » (*Codex augiensis*);
 g : vieux-latin dans I *Cor.* et *Rom.*, ailleurs Vulgate (*Cod. boernerianus*). Par ailleurs, nous avons :

- r : « (*codex frisingensis*) », à Munich, vi^e siècle, fragmentaire;
 m : dans « *Speculum Pseudo-Augustinianum* », Rome, ix^e siècle fragments (*cod. sessorianus*);
 x : du ix^e siècle, à Oxford, bibl. bodl., affinité avec d, mais plusieurs fois corrigé; il ne serait pas vieux-latin, d'après Dom de Bruyne (*cod. bodleianus*).

Tous ont naturellement des leçons « occidentales ».

Parmi les très nombreux manuscrits anciens de la *Vulgate*, signalons l'*amiatinus* A, le meilleur, le *cavensis* C, le *dublinensis* D (affinité avec A, mais traces de vieux-latin), le vénérable *fuldensis* F, le *sangermanensis* G, le *hubertianus* H, le *theodulfianus* Θ, la *Bible de Rosas* R, l'*ulmensis* U², le *reginensis* R², etc. Quelques-uns de ces textes, comme D, le *lemovicensis* L³, le *monacensis* M², l'*oxoniensis* O³, U², al. sont mêlés. — Les mss. des Épîtres pauliniennes dans la *Vulgate* présentent, on le sait, de très nombreuses inexactitudes; nous n'aurions aucune répugnance à croire comme tant d'autres, depuis les études de Dom de Bruyne, que si saint Jérôme y a eu une part, elle n'aura été que de surface.

SYRIAQUES. — De la *Peschitto* (*pe* ou *pes*), qu'on attribue assez généralement désormais à Rabboula et au v^e siècle (les citations antérieures de Paul par S. Ephrem ne peuvent pas servir, v. *infra*), 16 manuscrits catalogués par Gregory (« *Textkritik des N. T.* ») contiennent les épîtres de Paul, et il en existe une cinquantaine d'autres au moins. *Gwilliam* (« *The materials for the criticism of the Peshitto N. T.* », 1891), indiquait comme les meilleurs de ces manuscrits le *cod. Add. 14479* du British Museum, du vi^e siècle; 14448, de la fin du vii^e siècle, et 14470, peut-être du v^e siècle, ainsi que 14476 et 14480. (Voir *Jacquier*, « Le N. T. dans l'église chrétienne », II, pp. 225. suiv.). On sait que cette *Vulgate* syrienne se rapproche surtout du texte antiochien, mais parfois aussi des autres.

Parmi les manuscrits de la version « *harkléenne* » catalogués par Gregory, cinq contiennent les épîtres de Paul; le meilleur, d'après *Kenyon*, est 1^a de Cambridge (*Univ. Add. 1700*), qui les renferme toutes sauf *Philémon* et *Hébreux*.

VERSIONS ÉGYPTIENNES (*copt.*) — On n'a que des fragments *sahidiques* (*sah*) de notre 1^{re} aux Corinthiens, dans la centaine de mss. que Gregory a catalogués. La version *sahidique* se rapproche dans l'ensemble de la recension alexandrine (*Horner*). (Voir H. THOMPSON, *The Coptic version of the Acts of the Apostles and the Pauline epistles in the Sahidic dialect*, 1932). Tout le N. T. existe dans la version *bohatrique* (*boh.* ou *bo.* ou *copt.*) et trente manuscrits environ des épîtres de Paul sont connus (v. *Horner*, « The coptic version of the N. T. in the northern dialect », III, « The Epistles of saint Paul »). Cette version a beaucoup d'affinité avec le Vat. B.

AUTRES VERSIONS. — La version *arménienne* (*arm.*) des épîtres (de Messob, vi^e s., ou plus ancienne) est faite sur le syriaque et à base de type antiochien. C'est dans une traduction en cette langue que nous avons le commentaire de S. Ephrem sur les épîtres de Paul; mais le texte sacré paraît y avoir été souvent

conformé à la bible arménienne, comme il l'a été à la Vulgate latine dans la traduction latine des Mékhitaristes, de sorte que les leçons n'en sont guère utilisables).

La version *éthiopienne*, (*æth.*) faite sur le grec, présente des concordances remarquables avec B; les épîtres de saint Paul sont en codex séparés, ordinairement incomplets. — La version *arabe*, peu utile, a des épîtres de saint Paul traduites du grec (type antiochien prédominant) dans *Arabus* 13 du Vatican, et le ms. du ix^e siècle publié par Mrs. Gibson en 1894, ou du syriaque (cod. 134, à Pétrograd, ix^e siècle). — Enfin la 1^{re} aux Corinthiens est représentée par quelques fragments dans la version *gothique* d'Ulphilas (*got.*).

III. Quelques leçons discutées.

On ne soupçonne guère parmi les plus récents critiques (excepté J. Weiss par ci par là) qu'il se trouve dans I *Cor.* de passages altérés avant la composition de nos manuscrits, et qui ne puissent se rétablir avec leur aide. *Robertson-Plummer* admettraient tout au plus comme « primitive corruption » le $\delta\tau\iota\ \delta\tau\epsilon$ de XII, 2, auquel ils substitueraient volontiers $\delta\tau\iota\ \pi\acute{o\tau\epsilon$, proposé par *Westcott-Hort*. Pour nous, à cause de l'autorité prépondérante des manuscrits, nous n'avons pas osé y toucher, quoique *Souter* (*The Expositor*, n° 59), reproche à Von Soden de n'avoir pas biffé $\delta\tau\iota$ dans son édition.

Un fort beau texte où l'anacoluthe révèle l'émotion de l'âme de Paul, c'est IX, 15 : « *Il vaudrait mieux pour moi mourir que de.... Ce sujet de gloire que j'ai, personne ne l'anéantira* ἀποθανεῖν ἢ.... τὸ καύχημά μου κτλ.); nous verrons dans le commentaire comment des scribes mal inspirés ont cherché à en faire une phrase correcte.

Mais nous voulons nous attacher seulement aux quelques variantes qui pourraient influencer sur l'exégèse. De ce nombre sont :

II, 1. μυστήριον au lieu de μαρτύριον; le deuxième s'accorde d'une manière plus expressive avec le contexte.

III, 1-3. Les témoins qui lisent deux fois σαρκικοί et deux fois σάρκινοι ont procédé par assimilation, et négligé une nuance très fine de la pensée.

VII, 34. Nous lisons : καὶ μεμέρισται. Ἡ γυνὴ ἀγαμος καὶ ἡ παρθένος... Ici il y a grand désordre dans les témoins, et grande divergence entre les critiques. Ce sont des considérations de jugement qui doivent l'emporter.

VIII, 7. συνήθεια est préférable certainement à συνειδῆσει, pour la psychologie ; le second substantif paraît être une assimilation.

VIII, 8. Divergence de sens, intéressant l'histoire des idées, suivant que l'on place en premier lieu περισσεύομεν ou ὑστερούμεθα, et la présence ou l'absence de μή.

XI, 2. Si l'on lisait μου après παραδόσεις, le sens certain de « traditions » générales, et doctrinales comme disciplinaires, deviendrait moins clair.

XI, 24. Les participes κλόμενον ou autres ajoutés à τὸ ὑπὲρ ὑμῶν dans les paroles de la consécration du pain sont des gloses justes, mais non nécessaires pour la clarté.

XIV, 38. Suivant qu'on lit ἀγνοῖτω ou ἀγνοεῖται (celui-ci préférable), on n'a que l'expression d'une sorte d'impatience, ou au contraire un avertissement grave et doctrinal.

xv, 14. ὑμῶν, après πίστις, est bien plus énergiquement oratoire, et mieux en situation que ἡμῶν.

xv, 49. φορέσωμεν ou φορέσομεν ? La doctrine de la conformation au Christ dès cette vie y est intéressée.

De nombreuses autres variantes seront à discuter dans le commentaire ; mais elles n'intéressent que le style et la langue, ou des nuances assez indifférentes du sens. Ainsi πειθοῖς ou πειθοί à II, 4, κηρώσεις ou φημώσεις à IX, 9, etc.

Il faut noter que les variantes fausses ou suspectes ne sont pas toujours restreintes aux textes « occidentaux » et aux textes « antiochiens », mais qu'on en rencontre jusque dans B et κ . A tout prendre elles sont assez rares, et presque toujours sans grande importance.

*
* *

Dans notre texte grec et notre version, nous n'excluons *a priori* ni les « leçons occidentales » ni les autres ; ce sera chaque fois un cas d'espèce à résoudre par le jeu combiné, et quelquefois délicat, de la critique textuelle et de la critique interne. Mais pour base, nous n'avons pas besoin de chercher autre chose que le texte commode et communément accepté, basé sur κ B A, dont on use depuis Westcott-Hort, et qui sert aussi aux éditions manuelles de Nestle et de Vogels ; cela, bien entendu, sans en être esclave, mais en ne nous en écartant que pour des raisons que nous chercherons chaque fois à justifier.

Comme dans notre traduction de l'Apocalypse, nous avons visé, non à l'élé-gance littéraire, mais à une transposition aussi exacte que possible dans notre langue de toutes les nuances de la pensée de Paul, et de tous ses mouvements. Il n'est pas toujours facile de rendre un style si vivant et si personnel, où, suivant sa place dans la phrase et le rapport au contexte, un seul et même mot grec peut prendre maintes significations. Aussi n'avons-nous pas visé non plus à un littéralisme absolu, qui souvent n'aurait fait que trahir l'énergie ou la finesse des termes de l'Apôtre. D'ailleurs, nous le reconnaissons en toute humilité, il est impossible de rendre en français les qualités du grec de Paul, car le son des mots et les proportions de longueur entre les membres de phrase y ont une part considérable. Or, pour serrer de près ses pensées et leur ordre, il faut parfois recourir à des tournures françaises qui ont beaucoup moins de brièveté que celles de l'original auxquelles elles cherchent à correspondre, et peuvent paraître lourdes ou rocailleuses. Ainsi, entre plusieurs remords, nous ne nous consolons guère de n'avoir su rendre la force de οὐχί que par « n'est-il pas vrai que », pour le distinguer du simple οὐ. Il fallait bien pourtant choisir entre l'exactitude de fond et une correction limpide, mais traitresse à l'occasion, de la forme.

Nous n'avons pas cherché, sauf en de rares passages, à disposer le texte en lignes. On pourrait le faire, sans doute, avec quelque droit, beaucoup plus souvent que nous ne l'avons fait. Mais il est trop facile d'abuser de ce procédé pour se donner à bon marché une apparence de nouveauté littéraire et scientifique ; et une version prétendue rythmique comme celle de Loisy, qui ne représente que de très loin le style de Paul dans sa vive couleur, et n'est en

somme ni du grec ni du français, nous a tout à fait détourné de suivre ces exemples.

Que les lecteurs nous soient indulgents ! Toute traduction de Paul ne peut être qu'un « essai », réussi plus ou moins, mais jamais autant qu'on aurait voulu. Nous désirons seulement qu'on puisse bien suivre sa pensée et sentir au moins quelque chose de sa ferveur et de sa noble passion.

(NOTA. — Nous suivrons dans notre Commentaire une disposition à peu près semblable à celle de notre Commentaire de l'Apocalypse : une introduction avant chaque section et chaque péricope ; puis, au commentaire des versets, une première partie (**A**) pour la critique textuelle, les observations grammaticales, les parallèles, etc. ; et un second alinéa (**B**) pour l'exégèse proprement dite).

CHAPITRE IX

LES COMMENTAIRES DE LA 1^{re} ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS.

La richesse et la beauté de la 1^{re} aux Corinthiens ont fait surgir les commentateurs en grand nombre. Il serait malaisé d'en produire une liste sans lacune; mais nous tâcherons de donner au moins l'essentiel. Il faudrait ajouter l'immense littérature qui traite de la vie de saint Paul et spécialement de ses rapports avec Corinthe, en des ouvrages spéciaux ou dans les « Introductions », sans parler des Encyclopédies et des articles de revues. Nous citerons ce qui en est le plus important pour notre étude dans la *Bibliographie* (infra) et, quand il y a lieu à discussion, dans notre commentaire et nos excursus. — La Première Épître aux Corinthiens paraît d'ailleurs avoir moins attiré l'attention en ces années récentes que les Épîtres aux Romains ou aux Galates.

I. Anciens Grecs et Orientaux.

Nous avons dit quelle fut la popularité de l'Épître au 11^e siècle. Dans le siècle suivant, elle fut expliquée, en partie au moins, par

ORIGÈNE, fragments conservés dans la *Catena* de Cramer, la *Philocalia* éditée par Armitage Robinson, et quelques autres publiés depuis.

SAINT EPHREM († 373) a commenté les épîtres pauliniennes, mais son texte syriaque est perdu; il n'existe plus qu'une version arménienne traduite elle-même en latin par les Mékhitaristes de Venise : « *S. Ephraim Syrus. Commentarii in Epist. D. Pauli, in latinum sermonem a patribus Mekhitaristis translati*, Venise, 1893.

La valeur en est modique au point de vue de l'exégèse. Tout au contraire

SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae XLIV in epistolam primam ad Corinthios* (Migne PG, t. 61), homélies auxquelles on peut joindre le livre *De Virginitate* (PG, t. 48), nous a donné ce que l'antiquité a de plus précieux pour l'exégèse de saint Paul. C'est un repos spirituel de les lire en sortant des besognes techniques. Pour la pénétration des idées de Paul, la ferveur, la finesse des applications, ces homélies sont aux yeux de beaucoup le chef-d'œuvre du grand docteur d'Antioche. Leur sujet les a garanties de quelques faiblesses doctrinales qui ne sont pas absentes des homélies sur l'Épître aux Romains. Toutefois il va sans dire qu'elles ne forment pas la dernière instance pour la solution des questions historiques, car le siècle de Chrysostome était déjà bien différent de l'âge de saint Paul, et l'auteur lui-même ne peut toujours appuyer ses opinions sur une tradition solide; mais ce point a moins d'importance ici que lorsqu'il s'agira de la Deuxième Épître.

SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE, fragments exégétiques dans Migne *PG*, t. 74.

THÉODORE DE MOPSUESTE (*PG*, 66), fragments.

THÉODORET de Cyr (*PG*, 82). Son commentaire, qui concorde avec celui de Chrysostome dans les grandes lignes, sans en avoir l'ampleur, est recommandable en bien des passages pour la clarté et la sûreté du jugement.

S. JEAN DAMASCÈNE (*PG*, 95), seulement quelques excerpta de Chrysostome.

ECUMENIUS (*PG*, 118, 119). Voir sur cet auteur notre comm. de l'Apocalypse, 3^e édit, p. CCXLV. Beaucoup de points de contact avec le suivant.

THÉOPHYLACTE († après 1118) suit les Pères grecs et surtout Chrysostome dans son commentaire solide et précis (*PG*, 124).

EUTHYMIUS ZIGABENUS, moine du XII^e siècle, s'inspire d'une façon heureuse de Chrysostome et des anciens dans son « Commentaire sur les Quatorze Épîtres de l'Apôtre Paul et des Sept catholiques », édité en deux volumes à Athènes, 1887.

De nombreux fragments d'interprétations grecques sont réunis dans le volume V de la *Catena* de Cramer. Voir DEVRESSE, DB. supplément I: (1926), col. 1209 suiv., *Chaines exégétiques grecques*, XII, *Les Chaines sur s. Paul*; et K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandchriften gesammelt und herausgegeben* (N. T. Abhandlungen Münster, XV, 1933).

II. Anciens Latins.

Aucun des grands docteurs latins de l'époque romaine ne nous a laissé de commentaire de cette épître. L'exégèse latine est cependant représentée par des écrits importants; tout d'abord celui de

L'AMEROSIASIRE. C'est anonyme toujours assez énigmatique du IV^e siècle, dont l'œuvre a été conservée parmi celles de saint Ambroise (*Migne PL*, 17) a écrit un commentaire qui marque à bien des égards, tant pour notre épître que pour les autres, par sa personnalité; le texte même dont il use tranche sur les autres (v. *supra*).

* PÉLAGE ou « Pseudo-Jérôme » (*PL*, 30). Ce commentaire, retouché était autrefois attribué à saint Jérôme. A. Souter l'attribue bien à Pélagie en personne, et il en a rétabli le texte primitif, « Pelagius's Expositions of thirteen epistles of saint Paul », Cambridge 1922-1926. Ce sont des gloses souvent très pénétrantes, mais où la tendance hérétique n'est pas absente, ainsi sur xv, 22. (On sait que Dom de Bruyne a cru découvrir dans Pélagie l'auteur de la recension de la vieille latine des épîtres pauliniennes qui, après plusieurs élaborations, aurait fini par pénétrer dans la Vulgate hiéronymienne; opinion qui ne s'est pas imposée et que Souter rejette).

PRIMASIUS (*PL*, 68), *Commentaria in epistolas sancti Pauli*, n'est pas véritablement l'évêque d'Adrumète; ce « Pseudo-Primasius », est sans doute un disciple (ou plusieurs) de Cassiodore, et ce commentaire est une revision de Pélagie. — Il faut encore signaler

SEDULIUS SCOTUS, *Collectanea* (*PL*, 103).

SAINT BÈDE LE VÉNÉRABLE († 735), qui fait à proprement parler une Catena de passages de saint Augustin.

III. *Moyen Age, jusqu'à la Réforme.*

Dans l'église latine, du ix^e au xvi^e siècle, outre les « gloses », de WALAFRID STRABON, ANSELME DE LAON, les commentateurs, encore utiles à lire aujourd'hui, n'ont pas manqué.

HAYMON D'HALBERSTADT, *Expositio* (PL, 117).

ATTO VERCELLENSIS, évêque de Verceil au x^e siècle (PL, 134).

HUGUES DE S. VICTOR, *Quaestiones et decisiones* (PL, 175).

HERVAEUS BURGIDOLENSIS († 1149), cité autrefois sous le nom de saint Anselme, était un bénédictin de Bourg-Déols en France. Commentaire très estimé (PL, 181).

PIERRE LOMBARD, *Collectanea* PL, 192).

HUGUES DE SAINT-CHER O. P., cardinal, *Postilla*.

SAINT THOMAS D'AQUIN, commentaire le meilleur qui existe pour scruter la pensée théologique de saint Paul, et saisir tous les liens possibles de ses idées, ainsi que leur rapport avec l'ensemble de la révélation.

NICOLAS DE LYRE, *Postilla*.

DENYS LE CHARTREUX, Commentaire.

CAJETAN O. P., cardinal, Exposition littérale. On connaît sa pénétration critique et son caractère très personnel (Rome, 1529).

IV. *De la Réforme au XIX^e siècle (1).*

CATHOLIQUES. — Outre des érudits comme LEFÈVRE D'ETABLES (Faber Stapulensis) antérieur à la Réforme (1512) et le fameux ERASME (Paraphrases in N. T. II, 1522), qu'il faut encore ranger parmi les catholiques, les noms de commentateurs ecclésiastiques commencent à se multiplier.

Mentionnons les suivants :

IOANNES GAGNAEUS (Jean Gagnée, ou Gagni, éditeur de « Primasius »), Scholies, 1543; A. SALMERON S. J. vol. 14 de ses commentaires, 1598-1602; les notes d'Emmanuel SA (Manoel de Saa S. J., 1598); Ben. GIUSTINIANI, S. J., 1612; et avant tous les autres

Guillaume van Est (Estius), Douai, 1614, commentaire justement renommé du « Doctor fundatissimus » comme l'appelait Benoît XIV. Au cours des xvii^e et xviii^e siècles, nous rencontrons encore plusieurs noms souvent cités. Ainsi

CORNELIUS A LAPIDE (Cornelis van den Steen S. J.) comm. 1614; les scholies de MARIANA S. J. (1624), MÉNOCHIUS S. J. (1630), Iac. GORDON S. J. (1632), TIRINUS (Jacques Tirin S. J.) (1632).

BERNARDINUS A PICONIO (Bern. de Picquigny O. Min. Cap.) triple exposition 1703; Dom Aug. CALMET (1707), comm.; NOEL ALEXANDRE O. P. « Comm. sur les Evang. et les Épîtres de s. Paul » 1703-1710.

(1) Les noms des hétérodoxes sont précédés d'un astérisque.

PROTESTANTS. — Parmi les hétérodoxes, il convient de mentionner en premier lieu :

- * Jean CALVIN, « *Johannis Calvini in omnes Pauli Apostoli Epistolas commentarii*, d'abord à Strasbourg en 1539. Savant, mais rempli de ses polémiques contre le catholicisme. Ensuite
- * Théodore DE BÈZE (1594); même note;
- * Hugo GROTIUS, *Annot. in nov. Test.* (1641; 1737 : * H. HAMMOND, « le père de l'exégèse anglaise » (1653); * Abr. CALOVIVS (1676); * John LIGHT-FOOT, « *Horae hebraicae et talmudicae in Epist. primam s. Pauli ad Corinthios* » (Rotterdam 1686);
- * John LOCKE (1705-1707); * A. BENDEL, « *Gnomon N. T.* », (1742); * I. Chr. WOLF (1741); * J. J. WETTSTEIN (avec son édition critique du textus receptus, 1751-1752); * MOSHEIM (1762).

V. Du XIX^e siècle à nos jours.

CATHOLIQUES. — Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, les commentaires sur notre épître ont abondé et nous signalerons :

- J. MAC EVILLY, dans « *An exposition of the Epistles of saint Paul* ». Dublin, 1856, 1875; Ad. MAIER, *Komm. über den ersten Brief Pauli an die Korinther*, Fribourg en Brisgau, 1857; A. MESSMER, *Erklärung des ersten Korintherbriefes*, Innsbruck, 1862; A. F. MAUNOURY, *Comm. sur les deux épîtres de S. Paul aux Corinthiens*, Paris, 1879; P. DRACH, *Epîtres de s. Paul*, Paris 1871; A. BISPING, *Erkl. des ersten Korintherbriefes*, éd. 2 Münster 1863, éd. 3 1883; I. NIGLUTSCH, *Brevis comment. in S. Pauli epistolas ad Corinthios et ad Galatas*, Paris 1892, 1907; V. LOCH et W. REISCHL, dans « *Die heiligen Schriften des N. T.* » éd. 3 Regensburg 1885; P. RAMBAUD, dans *les Ep. de s. Paul analysées*, Paris, 1888 et surtout le commentaire fondamental de
- Rud. CORNELIUS S. J., *Commentarius in S. Pauli apostoli epistolas, II, Prior Epistola ad Corinthios*, Paris, 1890, 1909. Très approfondi et très sûr, mettant au point beaucoup d'opinions anciennes. Certaines nuances de la pensée de Paul peuvent cependant lui échapper, et il y a lieu naturellement d'y ajouter depuis le développement récent des études historiques et hellénistiques.

Le siècle présent a déjà fort allongé cette liste, et nous devons nommer :

- A. SCHAEFER, *Erkl. der beiden Briefe an die Korinther*, Münster 1903, Cl. FILLION, dans « *La Sainte Bible commentée* », Paris 1904; H. L. GOUDGE, *St Paul, First epistle to the Corinthians*, Londres, 1913; Marc M. SALES O. P., dans « *La Sacra Bibbia commentata* », *Il nuovo Testamento*, vol. II, Turin, 1914;
- F. S. GUTJAHR, *Die zwei Briefe an die Korinther*, (Graz u. Wien, 1910, 1912) commentaire excellent par sa précision et sa pénétration, qui vise surtout à exposer la pensée de s. Paul en elle-même, sans entrer dans les problèmes d'histoire religieuse récemment soulevés;
- I. SICKENBERGER, *Die beiden Briefe des heiligen Paulus an die Korinther*

und sein Brief an die Römer (Bonn, 1919, 4^e éd. 1932), suite de notes très compactes et très précises.

Ch. J. CALLAN O. P. *The Epistles of saint Paul I, Romans, First and Second Corinthians, Galatians* (New-York, 1922), exposé exégétique clair et très commode pour l'enseignement.

Trois écrits français méritent une mention spéciale, pour la facilité de leur utilisation dans les cercles de gens cultivés qui veulent s'initier à saint Paul :

A. LEMONNYER O. P., dans *Épîtres de saint Paul, Première partie* (Paris, 1905). Bref, mais historique et doctrinal à la fois;

C. TOUSSAINT, *Épîtres de saint Paul, Leçons d'exégèse I*, (Paris, 1910).

L'auteur, qui était alors professeur catholique de séminaire, a présenté les Épîtres aux Corinthiens sous le jour historique plutôt que doctrinal, mais d'une façon vivante, agréable et exacte généralement.

(Dom. P. DELATTE O. S. B.) a publié sans signer de son nom *Les Épîtres de saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des Apôtres et commentées par un moine bénédictin de la congrégation de France, tome I, Actes, Thessaloniciens, 1^{re} aux Corinthiens* (Esschen, 1924, 1929). Le contenu répond parfaitement au titre, et donne aux gens du monde une notion claire de l'activité et de l'enseignement de l'Apôtre sans les perdre dans les problèmes trop spéciaux.

PROTESTANTS ET INDÉPENDANTS. — En dehors de l'Église, l'activité exégétique n'a pas été moindre, et si elle n'a pas mieux éclairé pour nous le fond doctrinal de l'enseignement de l'Apôtre, elle a au moins contribué à nous faire enrichir beaucoup nos connaissances du milieu matériel et spirituel où saint Paul exerçait son apostolat. Le problème de ses rapports avec le monde religieux hellénistique a été retourné sous toutes ses faces, et, en fin de compte, grâce aux exégètes ou malgré eux, il en a jailli de la lumière.

Pour la commodité, nous diviserons les écrits suivant les langues, allemand, anglais et français. L'évolution, qui part de l'Allemagne, est d'ailleurs sensiblement la même en tous pays.

Langue allemande. — Du siècle dernier, nous nommerons

* BILLROTH (1833); * RÜCKERT (1836); * OLSHAUSEN (1836, 1840); * DE WETTE (1840); * OSIANDER (1847); * H. EWALD (1857); * NEANDER (édité par Beyschlag, 1859); * KLING (1861);

* HOFMANN, *Die heil. Schr. N. T. zusammenhängend untersucht*, II, 2, *Der erste Brief an die Kor.* (1874). — Conservateur à idées originales; * HOLSTEN, *Das Ev. des Paulus I* (1880); « Literartrinker »;

* Georg HEINRICI, *Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther* (1880). Critique assez modéré. Mais l'œuvre importante de G. Heinrici ne s'est pas bornée à cela. Voir ci-dessous, à Meyer.

* MEYER, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, V u. VI*. 1^{re} édition 1839-1840. A partir de la 6^e édition (1881), l'ouvrage a été retravaillé par Heinrici, et il est cité comme * MEYER-HEINRICI; 8^e éd. en 1896. — Heinrici a eu le mérite de chercher à interpréter Paul en replaçant les lettres dans le milieu historique de l'hellénisme, méthode qui s'est imposée depuis à presque tous les critiques. —

A partir de la 9^e édition (1910) c'est J. Weiss qui a continué (v. *infra*);

* GOEBEL (1887); * SCHNEDERMANN (1887, 1894)

* SCHNIEDEL, *Hand-Kommentar zum N. T. II, 1 : Die Briefe an die Thessalonicher und an die Kor.* (1891, 1893). — Critique libéral avancé; recommandable pour la philologie.

* Bernhard WEISS, *Die paulinischen Briefe im berichtigten Texte* (1896, 2^e éd. 1902). — Bref commentaire conservateur.

Beaucoup de commentaires, dont quelques-uns sont très importants, ont vu le jour depuis 1900 :

* KÜHL (1905); * BOUSSER. Le célèbre critique, un des fondateurs de la « Religionsgeschichtliche Schule », a commenté brièvement les Épîtres aux Corinthiens dans « *Die Schriften des N. T. neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt* », éd. par J. Weiss, vol. II (1907, 1908, 1916); * SCHUSTER (1907); * A. SCHLATTER, *Die Korintherbriefe ausgelegt für Bibelleser* (1908); * STOSCH, *Die beiden Briefe an die Korinther* (1910). — Ces derniers sont « conservateurs ».

* LIETZMANN, *Handbuch zum N. T., An die Korinther I-II* (1907, 2^e éd. 1923) L. est, comme on le sait, libéral et antidogmatique, mais, dans ces limites, plein de bon sens; les remaniements arbitraires des textes lui répugnent. Son bref commentaire est précieux pour les rapprochements avec la littérature extra-biblique et extra-chrétienne, quoiqu'il se soit un peu trop laissé influencer dans sa dernière édition par les idées de Reitzenstein, qu'il sait cependant critiquer. Appendices intéressants dans l'éd. 1923.

* Johannes WEISS, *Der erste Korintherbrief* (1910), 9^e édition du comm. de Meyer (v. *supra*). Par l'étendue de son érudition, son indépendance relative de la théologie protestante (sur la justification, etc.), sa pénétration souvent très fine, et sa sympathie admirative pour le grand Apôtre, ce commentaire serait l'œuvre maîtresse de la critique protestante, si toutes ces qualités n'étaient point partiellement altérées par l'eschatologisme de l'auteur, par les habitudes de dépecements et de transpositions subtilement arbitraires des « Literarkritiker », et aussi par l'antidogmatisme et des coquetteries avec l'école Reitzenstein, qui était à cette époque dans la fleur de sa nouveauté. Au reste, il y a beaucoup à en tirer, spécialement pour la comparaison de Paul avec les stoïciens, où W. sait montrer éloquemment la grande supériorité de l'Apôtre du Christ, et le lien étroit de Paul avec Jésus.

* Philipp BACHMANN, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (1905, 1910, 1921), est au contraire un savant très conservateur de l'école de Zahn, dans le « *Komm. zum N. T.* » duquel son ouvrage forme le vol. VII. Commentaire très consciencieux, analyse très déliée des idées de Paul, et beaucoup de science pour ce qui est surtout de l'érudition classique et chrétienne. Souvent il discute contre Weiss; quant aux théories « religionsgeschichtlich », il ne les touche qu'en passant pour des réfutations sommaires. Le sens historique, et même doctrinal, est fort juste, excepté dans les passages où l'auteur se

croit obligé de sauver la théologie luthérienne. A tout prendre, ouvrage très utile.

- * KARL BARTH a interprété dans l'esprit de sa « théologie dialectique », mais avec des observations qui sont parfois géniales, le chap. xv sur la Résurrection, avec un commentaire rapide du reste de l'Épître : *Die Auferstehung der Toten* (1924, 1926).

N'oublions pas, en dehors des commentaires proprement dits, les pages 320-494 de * STRACK et * BILLERBECK dans leur *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 3^e volume, 1926. Le progrès fait depuis les « Horae hebraicae » du vieux John Lightfoot (v. *supra*) est considérable, et l'impression finale de cette étude est celle d'une incommensurabilité de Paul avec les rabbins.

Langue anglaise. — Pour cette littérature également très abondante, nous nous référons principalement à *Robertson-Plummer*, p. LXVIII de leur commentaire.

- * BURTON (1831); * PEILE (1853); * HODGE, calviniste américain (1857); * WORDSWORTH, (4^e éd. 1866); * F. W. ROBERTSON (5^e éd. 1867); * ALFORD (6^e éd. 1871);

- * A. P. STANLEY (6^e éd. 1876). Pieux et chaleureux, « but not so strong in scholarship ».

- * GLOAG (1874); * SHORE (dans « *Ellicott's commentary* »); * LIAS (dans *Cambridge Greek Testament*, 1879); * EVANS (« *Speaker's commentary* » 1881); * BROWN (1882); * FARRAR (« *Pulpit commentary* » 1883); le wesleyen * BEET (2^e éd. 1884); * EDWARDS (1885);

- * ELLICOTT (1887). — Remarquable au point de vue philologique;

- * KAY 1887; * DODS (« *Expositor's Bible* »); * MASSIE (« *Century Bible* »); * FINDLAY (« *Expositor's Greek Testament* », 1900) :

- * J. B. LIGHTFOOT (1895). — Œuvre posthume du grand exégète, qui ne comprend que des notes sur les chapitres I-VII.

- * W. M. RAMSAY. — Commentaire historique, dans l'*Expositor*, ser. VI, d'un des plus grands spécialistes de l'hellénisme et grands admirateurs de Paul.

- * Archibald ROBERTSON, bishop of Exeter, and * Alfred PLUMMER, *A critical and exegetical commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, (« *The Intern. crit. commentary* », 1911, 1914). — Un des meilleurs commentaires qui existent, pour l'ampleur, la sympathie intelligente et pieuse, la critique pondérée, et la juste méfiance des théories syncrétistes; il ne faiblit que là où les auteurs veulent s'éclairer à la vague théologie anglicane;

- * PLUMPTER, S. *Paul's Epistles to the Corinthians* (1903); * MACLAREN, également sur les deux Épîtres (1909); * RENDALL, id. (1909); * MAC FADYEN, id. (1911); * MICHLEN, *A first century letter, being an exposition of Paul's first Epistle to the Corinthians* (1921).

Langue française. — Nous connaissons ces quelques commentaires d'exégètes qui n'appartiennent pas à l'église catholique :

- * Edouard REUSS (1874-1880). L'un des pères de la critique libérale en France;

- * F. GODET, *Commentaire sur la première Épître aux Corinthiens*, 2 vol. (1886, 1887). — Le professeur neuchâtelois, protestant traditionnel et

pieux, a commenté saint Paul avec beaucoup de vie, de respect et parfois de pénétration spirituelle.

* Ch. BRUSTON, *Les trois épîtres de l'apôtre Paul aux Corinthiens conservées par l'Église* (1917);

* A. LOISY, dans « *Les livres du Nouveau Testament traduits du grec en français* », (1922), pp. 39-74, a voulu donner une traduction scientifique de notre épître; il l'a fait avec une servilité (phrases comme celle-ci : « *C'est à paix que vous a appelés Dieu* »; — omission de mots importants [et importuns] comme *ἀρετή* de xvi, 7, escamoté en « *seulement* », etc.) qui n'est pas ce qu'on peut trouver de plus scientifique. L'exégèse se borne à une notice, ou introduction, de huit pages, d'ailleurs longues et compactes, où L. montre une connaissance de la critique littéraire de J. Weiss, introduit la « double résurrection corporelle » au ch. xv, et interprète plus d'un dire de Paul d'après la psychologie qu'il a trouvé bon de lui infliger.

* Maurice GOGUEL. — Quoique le professeur parisien n'ait pas proprement écrit de commentaire, il est bon de signaler ici la discussion approfondie qu'il fait de « *la crise corinthienne et les épîtres aux Corinthiens* » dans son « *Introduction au Nouveau Testament* », tome IV, Deuxième Partie, 1926, pp. 5-146. Nous avons fait ci-dessus, ch. vi, la critique de son opinion, voisine de celle de J. Weiss, sur la composition de notre épître.

NOTA. — Après cette énumération, encore incomplète, de travaux « scientifiques » (au vrai sens, quoique souvent discutables dans leurs méthodes et leurs conclusions), nous pouvons encore — par un souci, peut-être excessif, d'actualité — signaler le fait que les fantômes de l'ancienne « école hollandaise » ont cherché à se réincarner en France en des attrape-nigauds comme le livre de * H. DELAFOSSE, « *la première épître aux Corinthiens*, traduction nouvelle avec introduction et notes », 1926, dans « *Christianisme, cahiers publiés sous la direction de P. L. Couchoud* ». Nous avons dit (ch. vi) ce que les lecteurs intelligents de toute croyance ou opinion religieuse — sinon « irréligieuse » — ne manquent pas d'en penser.

*
* *

En dehors des commentaires, nous indiquons dans la BIBLIOGRAPHIE qui va suivre un certain nombre d'études sur saint Paul qui n'avaient point leur place dans ces listes, mais dont la connaissance est nécessaire ou utile pour discuter les problèmes récents soulevés autour de la *Première aux Corinthiens*.

BIBLIOGRAPHIE⁽¹⁾

TEXTE

ORIGINAUX et VERSIONS. — Voir chap. VIII de l'Introduction.

Éditions critiques : TISCHENDORF, WESTCOTT-HORT (W-H), Hermann von SODEN, BERNHARD WEISS, SOUTER, NESTLE, VOGELS, WORDSWORTH-WHITE.

Ad. von HARNACK, *Marcion*, Leipzig, 1921, (pp. 32-68, 39*-156*).

P. L. COUCHOUD, *Premiers écrits du christianisme : La première édition de Saint Paul*, Paris, 1930.

M. J. LAGRANGE, O. P., *Saint Paul ou Marcion* ? Revue Biblique, janvier 1932.

PHILOLOGIE ET ÉTUDES LITTÉRAIRES

Grammaires de KÜHNER-BLASS-GERTH, WINER-SCHMIEDEL, RADERMACHER, MOULTON, ROBERTSON, ABEL.

Dictionnaires de PREUSCHEN-BAUER, ZORELL; *Vocabulary*, de MOULTON-MILIGAN.

TH. NÄGELI, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Göttingen, 1905.

RUD. BULTMANN, *Der Stil der Paulinischen Predigt und die Kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen, 1910.

Ed. NORDEN, *Die griechische Kunstprosa*, Leipzig, 1909.

PAUL WENDLAND, *Die urchristlichen Literaturformen*, Tübingen, 2^e-3^e éd. 1912.

U. von WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, *Kultur der Gegenwart*, I 8².

JOH. WEISS, *Das Urchristentum*, Göttingen, 1917 (pp. 303-320).

G. BARDY, *Les prières du Nouveau Testament*, Revue Apologétique, 1^{er} juillet 1925.

W. SANDAY and C. HEADLAM, *The Epistle to the Romans*, Edinburgh, 5^e éd. 1908, (Introd).

M. J. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, Paris, 1916 (Introduction).

M. JOUSSE, S. J. *Le style oral technique et mnémotechnique chez les verbatimoteurs*, Archives de Philosophie II, iv, Paris, 1925.

(1) En face de l'immense littérature relative à saint Paul, cette bibliographie ne vise naturellement pas à être complète; il faut y ajouter nombre d'écrivains signalés notamment aux chap. VI, VIII et IX de l'Introduction, et beaucoup d'autres éparés à travers Introduction et Commentaire (Je les ai cités à l'Index). Je n'ai guère signalé ici d'ouvrage antérieur à ces quinze ou vingt dernières années, en admettant quelques simples articles quand ils me paraissaient significatifs.

HISTOIRE

DE PAUL ET DE SON APOSTOLAT; — DE CORINTHE.

Outre les travaux généraux, sur l'époque du Nouveau Testament et sa théologie, de PFLEIDERER, WEIZSÄCKER (protestants), de M^{re} LE CAMUS, FELTEN (catholiques), nombreuses *biographies* de saint Paul, écrites pour des publics plus ou moins étendus.

En français, à côté du *Saint Paul* de RENAN, les ouvrages des catholiques : A. TROGNON, *L'Apôtre saint Paul*, Paris, 1869.

C. FOUARD, *Saint Paul, ses dernières années*, Paris, 1897, dernière édition 1925.

Emile BAUMANN, *Saint Paul*, Paris, 1925.

F. PRAT, S. J., *Saint Paul*, Paris, 4^e éd. 1922.

A. TRICOT, *Saint Paul, apôtre des Gentils*, Paris, 1928.

M^{re} SAGOT du VAUROY, *Saint Paul*, Paris, 1933.

et du protestant E. de FAYE, *Saint Paul, Problèmes de la vie chrétienne*, Paris, 3^e éd. 1929.

En allemand, après F. C. BAUR (prot.), *Paulus* 1866-1867, F. X. PÖLZL (catholique) *Der Weltapostel Paulus*, Regensburg, 1905,

C. CLEMEN (prot.), *Paulus, sein Leben und Wirken*, Giessen, 1907.

W. WREDE (prot.), *Paulus* (Religionsgeschichtliche Volksbücher) 2^e éd. 1907.

H. WEINEL (prot.), *Paulus, der Mensch und sein Werk*, 2^e éd. 1915.

A. DEISSMANN (pr.) *Paulus*, Tübingen, 2^e éd. 1925.

E. von DOBSCHÜTZ (pr.), *Der Apostel Paulus; seine Weltgeschichtliche Bedeutung*, 1926.

P. FEINE (pr.), *Der Apostel Paulus, das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus*, Gütersloh, 1927.

K. PIEPER (cathol.), *Paulus, seine missionarische Persönlichkeit und Wirk-samkeit*, Münster, 2^e éd. 1929.

En anglais,

W. M. RAMSAY, (prot.), *Saint Paul the Traveller and the Roman Citizen*, London, 14^e édit. 1920; — Du même : *The Cities of Saint Paul; — Pauline and other Studies in the History of Religion*.

H. L. L. CH. MAC NEILE, *Saint Paul, his Life, Letters and Christian Doctrine*, 1920.

T. R. GLOVER, (prot.), *Paul of Tarsus*, London, 1925.

C. LATTEY, S. J., *Paul and his teaching*, London, 1930.

*
* *

— Quelques ouvrages récents concernant les origines, la formation, et la conversion de Saint Paul :

W. M. RAMSAY, *The Teaching of Paul in terms of the present day*, Part I, London. 2^e éd. 1914.

Hans BÖHLIG, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter*, Göttingen, 1913.

- J. V. CEPPE (cath.), *Comment saint Paul est directement l'Apôtre de Jésus-Christ*, Fribourg, 1925.
- Alph. STEINMANN (cath.), *Zum Werdegang des Paulus, die Jugendzeit in Tarsus*, Fribourg-en-Brigau, 1928.
- ПУУККО (prot.), *Paulus, Herkunft, Heimat, Erziehung*, Helsingfors, 1928.
- J. M. VOSTÉ O. P., *Studia Paulina, (2. Num Paulus viderit Jesum?)* Rome, 1928.
- E. BARNIKOL, (prot.), *Die vorchristliche und früh-christliche Zeit des Paulus*, Göttingen, 1929.
- O. KIETZIG, (prot.), *Die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, 1932.
- M. GOGUEL (pr.) *Remarques sur un aspect de la conversion de Paul*, Journal of Biblical Literature, Vol. LIII, Part. III, 1934.

*
* *

— sur la crise corinthienne :

Commentaires, et Introductions en général;

- I. ROHR (cath.), *Paulus und die Gemeinde von Korinth*, Freiburg in Br., 1899.
- W. LÜTGERT (prot.), *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth*, Gütersloh, 1908.
- J. WEISS (prot.), *Urchristentum* (ch. 12 et 26).
- E. JACQUIER (cath.), *Histoire des Livres du Nouveau Testament*, I, ch. III, Paris, 1904.
- Maurice GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament*, Tome IV, 2^e Partie, ch. x, Paris, 1926.

*
* *

— (pour les découvertes à Corinthe) :

Corinth, volumes en publication depuis 1929, à Cambridge (Massachusetts).

THÉOLOGIE DE PAUL, MORALE, MYSTIQUE

(Sur sa doctrine, en général) :

- Anciens ouvrages protestants de BAUR, de H. J. HOLTZMANN (*Neut. Theol.*), d'A. SABATIER (*L'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*, Paris, 2^e éd. 1896);
- F. PRAT, S. J., *La Théologie de Saint Paul*, Paris, I, 14^e édit. 1927; — II, 12^e éd. 1925.
- W. M. RAMSAY, *The Teaching*, etc. (*supra*).
- J. WEISS, *Das Urchristentum* (v. *supra*),
- LOUIS DALLIÈRE (prot.), *L'anti-judaïsme dans la pensée paulinienne*, Revue de l'histoire des religions, mai-juin 1926.
- C. TOUSSAINT (« indépendant »). *L'Hellénisme et l'Apôtre Paul*, Paris, 1921.
- K. L. SCHMIDT, (prot.), *Paulus und die antike Welt*, Bibliothek Warburg, Vorträge 1924-1925, pp. 38-64, Leipzig, 1927.

- Paul FEINE, *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig, 4^e édit. 1922.
- H. LEISEGANG (prot.), *Der Apostel Paulus als Denker*, Leipzig, 1923.
- Karl HOLL (prot.), *Urchristentum und Religionsgeschichte*, Gütersloh, 1925.
- J. M. VOSTÉ, *Studia paulina* (v. supra).
- Ch. A. A. SCOTT (prot.), *Christianity according to Saint Paul*, Cambridge, 1927.
- H. WEINEL, (prot.), *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 4^e édit. 1928.
- R. P. LEMONNYER. O. P. *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1928.
- L. TONDELLI (cath.), *Il pensiero di san Paolo*, Milano, 1928.
- ERNST LOHMEYER (prot.), *Grundlagen paulinischer Theologie*, Tübingen, 1929.
- Du même, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon* (Meyer-Kommentar), Göttingen, 1930.
- C. CLEMEN (pr.), *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, Giessen, 2^e éd. 1924.
- Gerhard KITTEL (prot.), *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Gütersloh, 1932.
- R. REITZENSTEIN (prot.), *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921.
- Du même, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, (H M³), Leipzig, 3^e éd. 1927.

*
**

- (Paul connaissait-il et prêchait-il l'histoire humaine de Jésus?) :
- L. de GRANDMAISON, S. J., *Jésus-Christ*, (passim, et surtout II, pp. 373-381), Paris, 5^e édit. 1928.
- J. WEISS, commentaire et *Urchristentum* (v. supra).
- J. M. VOSTÉ, *Studia Paulina* (v. supra).
- P. FEINE, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902. — Du même : *Der Apostel Paulus* (v. supra).
- R. BULTMANN, *Die Bedeutung des historischen Jesus für die Theologie des Paulus*, (Theologische Blätter, VIII, pp. 137-ss.), 1929.
- ERNST FUCHS (prot.), *Christus und der Geist bei Paulus*, Leipzig, 1932.
- Ch. A. A. SCOTT, *Living issues in the New Testament*, Cambridge, 1933.

*
**

- (sur la Trinité) :
- J. LEBRETON, S. J., *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 6^e édit. 1927.
- Comment. de J. WEISS et autres.
- Rud. BLÜML (cath.), *Paulus und der dreieinige Gott*, Wien, 1929.
- (Voir *Christologie, Saint-Esprit*, infra).

*
**

- (Christologie. Mystique du Christ. Christ et Adam. Sainteté. Morale de l'union ou de la charité) :
- Ad. DEISSMANN (prot.), *Die neutestamentliche Formel « in Christo Jesu »*, Marburg, 1892.

- José M. BOYER, (cathol.). *La unión mistica « en Cristo Jesús » según el Apóstol San Pablo*, Barcelona, 1922.
- Ed. WILLIGER, (prot.) *Hagios*, Giessen, 1922.
- Ch. BRICKA (prot.), *Le Fondement christologique de la morale paulinienne*, Strasbourg et Paris, 1923.
- W. WEBER, (prot.), *Christusmystik, eine religionsgeschichtliche Darstellung der paulinischen Christusfrömmigkeit*, Leipzig, 1924.
- E. TOBAC, (cath.) *Le Christ nouvel Adam*, Louvain (Rev. d'hist. ecclés. 1925, n° 2).
- R. G. BANDAS (cath.), *The Master-Idea of Saint Paul's Epistles, or the Redemption*, Bruges, 1925.
- A. VITTI (cath.) *San Paolo mistico* (Civiltà cattolica, 16, 1912). — Du même : *Christus-Adam. De paulino hoc conceptu*, etc. Roma, 1926 (Biblica, 7).
- J. DILLERSBERGER (cath.), *Das Heilige im Neuen Test.*, Kufstein, 1926.
- J. B. FREY, *Livres apocryphes sous le nom d'Adam* (Supplément du « Dictionnaire Biblique », fasc. I-II, col. 101-134).
- E. WISSMANN (prot.), *Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus*, Göttingen, 1926.
- M. DIBELIUS (prot.), *Christologie. I. Christol. des Urchristentums*, Tübingen, 1927.
- VOSTÉ, *Studia Paulina* (supra).
- A. WIKENHAUSER (cath.), *Die Christusmystik des heiligen Paulus*, Münster in W., 1928.
- J. SCHNEIDER (prot.), *Die Passionsmystik des Paulus*, Leipzig, 1929.
- Alb. SCHWEITZER (prot.), *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930.
- Ragnar ASTING (prot.), *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Göttingen, 1930.
- Hans von SODEN (prot.), *Sakrament und Ethik bei Paulus*, Gotha, 1931.
- PROCKSCH u. KUHN (prot.). Article sur *ἀγιος*, dans *Theol. Wörterbuch* de G. Kittel, Stuttgart, 1932.
- E. BARNIKOL (prot.), *Mensch und Messias. Der nichtpaulinische Urprung der Präexistenz-Christologie*, Kiel, 1932.
- Georges STAFFELBACH (cath.), *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus*, Freiburg im Breisgau, 1932.

*
* *

— (Saint-Esprit. Pneuma. Pneumatisme) :

- LEBRETON, S. J. *Origines*, (supra).
- H. B. SWETE (prot.), *The Holy Spirit in the New Testament*, London, 1909.
- M. DIBELIUS (prot.), *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen, 1909.
- E. FUCHS, *Chr. u. der Geist* (supra).
- R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, (supra).
- H. GUNKEL (prot.), *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, 3^e éd. 1909.
- E. LOMBARD (prot.), *De la glossolalie chez les premiers chrétiens*, Lausanne, 1910.
- Hermann GÜNTERT (prot.), *Von der Sprache der Götter und Geister*, Halle, 1921.

- H. LEISEGANG (prot.), *Pneuma Hagion*, Leipzig, 1922.
 F. PREISIGKE (prot.), *Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit*, Berlin, 1922.
 K. und H. BARTH (prot.), *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, München, 1930.
 VOSTÉ O. P., *Theses in Actus Apostolorum*, 1. *De Pentecoste christiana et de Glossolalia*, Rome, 1931.
 H. PREISKER (prot.), *Geist und Leben; Das Telos-Ethos des Urchristentums*, Gütersloh, 1933.
 Commentaires de HEINRICI, GUTJAHR, al.

*
**

— (Sacrements, Eucharistie) :

- W. HEITMÜLLER (prot.), *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, Tübingen, 1903; — du même : *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, Tübingen, 1911.
 Axel ANDERSEN (prot.), *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giessen, 1904.
 P. Ephrem BAUMGARTNER, O. M. Cap., *Eucharistie und Agape im Urchristentum*, Solothurn, 1909.
 M^{re} BATIFFOL, *L'Eucharistie*, Paris, 1913.
 M^{re} RUCH, *Eucharistie d'après la Sainte Écriture*, Dictionnaire de Théologie catholique, V, col. 989-1121, Paris, 1913 — Du même : *L'Eucharistie et les Mystères païens*, Semaine internationale d'ethnologie religieuse de Milan 1925, 1926.
 Gillis PERSSON WETTER (prot.), *Altchristliche Liturgien, I Das christliche Mysterium, Studie zur Geschichte des Abendmahles*, Göttingen, 1921; — II *Das christliche Opfer, neue Studie zur Gesch. des Abendm.*, Göttingen, 1922.
 B. FRISCHKOPF (cath.), *Die neuesten Erörterungen über die Abendmahls Frage*, Münster in W., 1921.
 H. LIETZMANN (prot.), *Messe und Herrenmahl, eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn, 1926.
 F. GAVIN (prot.), *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, London and New-York, 1928. — Du même : *The catholic idea of the Eucharist in the first four centuries*, Theology, octobre et novembre 1930, Londres.
 Werner GOOSSENS (cath.), *Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice*, Gembloux et Paris, 1931.

*
**

— (Eschatologie, Résurrection du Christ, Résurrection générale) :

- F. TILLMANN (cath.), *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, Freiburg im Breisgau, 1909.
 Kurt DEISSNER (prot.), *Auferstehung und Pneumagedanke bei Paulus*, Leipzig, 1912. — Du même, *Auferstehung III : im Neuen Testament*, Religion in Geschichte und Gegenwart, 7, col. 629 ss.

- E. B. ALLO, O. P. *Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris, 3^e éd. 1933, Introd. Ch. IX, II.
- L. GERFAUX (cath.), *L'Église et le Règne de Dieu d'après saint Paul* (Ephem. theologicae lovanienses), avril 1925.
- L. TONDELLI (cath.), *Gesù nella storia*, Milano, 1926.
- H. D. WENDLAND (prot.), *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh, 1931.
- F. GUNTERMANN (cath.), *Die Eschatologie des heiligen Paulus*, Münster i. W., 1932.
- J. HERING (prot.), *Saint Paul a-t-il enseigné deux résurrections?* Revue d'histoire et de philosophie religieuse, 1932, n^{os} 4-5.
- M. GOGUEL (prot.), *La foi en la résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif*, Paris, 1933.
- H. MOLITOR (cath.), *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach den Apostel Paulus*, Münster i. W., 1933.
- E. HUGUENY, O. P. *Résurrection et identité corporelle*, Revue des sciences Philosophiques et Théologiques, février 1934.

*
**

GÉNÉRALITÉS. QUESTIONS DIVERSES

- A. SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tübingen, 1911.
- Ed. MEYER (prot.), *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart, 1921-1923.
- F. J. F. JACKSON, K. LAKE, H. J. CADBURY (prot.), *The beginnings of Christianity; the Acts of the Apostles*, London, 1933.
- KIRSOPP LAKE (prot.), *The Earlier Epistles of Saint Paul*, 1911.
- BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.
- HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig, 4^e éd. 1924.
- DEISSMANN, *Licht vom Osten* (L O), Tübingen, 4^e édit. 1923.
- J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain*, Paris, 1914.
- LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931.
- Gerhard KITTEL, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart, 1926. — Du même : *Rabbinica*, Leipzig, 1920.
- A. LOISY, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris 1919.
- E. JACQUIER, *Les Mystères païens et saint Paul*, Dict. apologétique de la foi catholique, col. 964-1014.
- W. BOUSSET (prot.), *Kyrios Christos*, Göttingen, 3^e édit. 1926.
- A. BONHÖFFER (prot.), *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911.
- E. B. ALLO, O. P. *Le scandale de Jésus* (dernier chapitre), Paris, 1927.
- A. J. FESTUGIÈRE, O. P. *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932.
- Martin WERNER (prot.), *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markus-evangelium*, Giessen, 1923.
- W. MICHAËLIS (prot.), *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus*, Gütersloh, 1925.
- G. DELLING (prot.), *Paulus, Stellung zu Frau und Ehe*, Stuttgart, 1931.

- C. SPICQ, O. P., *La Révélation de l'Espérance dans le N. T.*, Avignon, 1931.
 Floyd V. FILSON (prot.), *St Paul's conception of Recompense*, Leipzig, 1931.
 J. WOBBE (cath.), *Der Charis-Gedanke bei Paulus*, Münster i. W., 1932.
 BULTMANN, article sur γνώσις dans « Theol. Wört. » de Kittel, pp, 688-719.
 OEPKE, art. sur γυνή, ibidem.

COMMENTATEURS

Voir le chapitre ix de l'Introduction. Nous avons principalement cité les suivants :

AMBROSIASER (<i>Ambr^r</i>)	Pierre LOMBARD
* BACHMANN (<i>Bachm.</i>)	MAIER
* KARL BARTH	ORIGÈNE
BISPING	* PÉLAGE (<i>Pel.</i>)
CAJETAN (<i>Caj.</i>)	* ROBERTSON-PLUMMER (<i>Rob.-Pl.</i>)
ST CHRYSOSTOME (<i>Chrys.</i>)	SALES
CORNELIUS A LAPIDE (<i>Lap.</i>)	* SCHMIEDEL
ESTIUS	SICKENBERGER (<i>Sickenb.</i>)
CORNELY	* STRACK-BILLERBECK (<i>Str.-Bill.</i>)
* GODET	THÉODORET (<i>Theodt.</i>)
GUTJAHR	THÉOPHYLACTE
* HEINRICI	ST THOMAS D'AQUIN (<i>Thom.</i>)
LEMONNYER	TOUSSAINT
LIETZMANN	* Johannes WEISS (<i>Comm.</i> ; — <i>Urchr.</i>)
* LOISY	

P G = Migne, Patrologie grecque.

P L = Migne, Patrologie latine.

CIA = Corpus Inscriptionum atticarum.

Pap. = divers recueils de papyrus (Oxyrinchus, etc).

B G U = Berliner griechische Urkunden.

M-M (ou *Moult.-Mill.*) = « *Vocabulary* » de Moulton-Milligan.

LO = Deissmann, *Licht vom Osten*.

H M = Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*.

D A = Dict. apologétique.

D B = Dictionnaire biblique.

D T C = Dict. de théologie catholique.

R B = Revue biblique.

R S P T. = Revue des sciences philosophiques et théologiques.

J B L = The Journal of Biblical Literature.

J T S = The Journal of Theological Studies.

A R W = Archiv für Religionswissenschaft.

R H R = Revue de l'histoire des religions.

Z N T W = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS

TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

ADRESSE, SALUTATION ET ENTRÉE EN MATIÈRE

(ch. 1, 1-9).

INTRODUCTION. — *Le début de cette épître n'est pas facile à traduire. Car, sous la forme d'une simple adresse accompagnée des souhaits exigés par la politesse épistolaire dans l'antiquité, l'Apôtre — comme il le fera ailleurs, notamment dans l'Épître aux Romains — introduit déjà la doctrine essentielle qui mettra de l'unité dans cette lettre si variée : ici l'union des fidèles au Christ, source de leur vie (1-3). Puis, dans l'action de grâces qui suit selon l'usage, il mêle déjà à l'expression de sa bienveillance et de ses espoirs les réserves un peu ironiques que les instructions nécessitées par l'état de l'église corinthienne ne vont que trop justifier (4-9). Cet exorde est combiné avec beaucoup d'art, et bien propre à mettre en éveil des lecteurs qui n'auraient pas été trop insatués d'eux-mêmes. Mais sa richesse même, sa densité, ses sous-entendus, ont pu donner à Paul quelque mal à le rédiger ; et cela expliquerait l'obscurité de certaines tournures. Elle résulte de la situation même, et il n'y a pas lieu, malgré Joh. Weiss, d'y voir ni corruption ni interpolation. Pour bien rendre le vrai sens de ces phrases compactes, nous serons obligé d'ajouter quelques mots entre crochets.*

CH. 1^{er}. 1. Παῦλος *κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος Θεοῦ καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφός, 2. τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὓσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγισμένοις ἐν

CH. 1^{er}. 1. Paul, appelé [à la mission d'] Apôtre du Christ Jésus par un vouloir de Dieu, et Sosthène le frère, 2. à l'église de Dieu qui est dans

A. 1. κλητὸς a été omis a tort dans A, D, E, al.; il faut le conserver, comme Rom. 1, 4, avec Lietzmann, Robertson-Plummer, Gutjahr, al.

B. 1. Ces mots κλητὸς ἀπόστολος ne veulent pas seulement dire que Paul « porte le nom d'Apôtre », mais en un sens plus plein, comme Rom., qu'il est apôtre « en vertu d'un appel » authentique, comme les Douze. Ainsi que dans sa lettre à Rome, où, n'ayant pas encore paru, Paul devait affirmer d'abord son autorité, il fait de même à Corinthe, à cause des factions (*infra*) qui tendaient à émanciper certains groupes de la tutelle du fondateur de leur église (cfr. le début de *Galates*). — Qui est ce Sosthène? Paul ne lui donne que le titre d'ἀδελφός, qui convient à tous les chrétiens. Ce nom propre ne se retrouve qu'Act. xvii, où il est celui du chef de la synagogue qui avait accusé Paul devant Gallion et fut chargé de coups par la foule païenne. S'était-il converti après cette expérience, aurait-il suivi Paul à Ephèse, et est-il

Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, * σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν * καὶ ἡμῶν. 3. * Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

nommé ici parce qu'il avait une autorité spéciale aux yeux des Juifs passés à la foi nouvelle? C'est une hypothèse absolument indémontrable. Ne pourrait-on penser tout simplement au secrétaire de la lettre, comme était le Tertius qui envoie ses salutations à l'église de Rome (*Rom.* xvi, 22)? Voilà un de ces petits problèmes qui ne seront sans doute jamais résolus.

— **A. 2.** ἡγιασμένοις ἐν Χ. I. manque 119* et *Origène*, in *Joh.*, vi, 302, et est placé avant τῇ ὁσῇ ἐν Κ. dans B, D, G; mais il faut lui garder sa place après Κορὶνθω, avec N, A, L, P, vulg. (*Lietzmann, Gutjahr*, etc.). *Schmiedel* voudrait en faire une glose marginale, et *Joh. Weiss* se croit autorisé par le flottement de ces mots à les mettre parmi ses « interpolations catholicisantes ». La particule τε est intercalée entre αὐτῶν et καὶ ἡμῶν par N^c, D^c, E, L, P, *philox.*, *arm.*, *éth.*, *Chrys.*, *Théodoret*, *Cyrille*; *Joh. Weiss* et d'autres l'admettent; mais nous la laissons de côté avec B, N^{*}, D, G, 17.

B. 2. L'« église » est le groupement des fidèles qui se trouve à Corinthe, comme d'autres groupements sont constitués de la même manière en d'autres villes. Tous ont de commun qu'ils sont « sanctifiés » — c'est-à-dire *consacrés* (v. *infra* sur ἅγιος, ch. vii, v. 14) — « dans le Christ Jésus », et par là, non seulement « dénommés saints » — ce qui était déjà un nom des fidèles — mais « appelés à la profession de la sainteté » morale; κλητός; a ici le même sens qu'au verset précédent. On comprend que, dans une phrase si surchargée, des scribes aient oublié ces mots γγ. ε. X. I., ou se soient figuré améliorer le style en les transposant. En tout cas, contre *Joh. Weiss*, il faut conserver soigneusement cette expression, car elle est à ce début tout à fait à sa place, et met en vedette l'idée maîtresse d'où toute l'Épître, enseignements et préceptes, découlera : les chrétiens sont consacrés, sanctifiés par l'union avec Lui, aussi doivent-ils garder l'union entre eux, se conserver purs.

Les mots suivants, σὺν πᾶσιν κτλ. font-ils partie de l'adresse? Beaucoup de commentateurs le croient, mais ils ont peine à les interpréter, et en donnent des explications fort divergentes. *Cornely* y voit les autres églises d'Achaïe (cfr. II *Cor.* ix, 2), *Holsten* des émissaires de Jérusalem alors de passage à Corinthe, *Mosheim* et *Ewald* les diverses factions (*infra*) entre lesquelles l'église du lieu se partageait, *Chrys.*, *Theod.*, *Calvin*, *Meyer*, *Lietzm.*, *J. Weiss*, al., s'en tiennent à des explications de ce genre. Mais toute restriction, toute détermination locale des chrétiens visés ici nous paraît incompatible avec l'universalité des mots qui suivront : ἐν παντὶ τόπῳ, « en quelque lieu que ce soit ». Paul pense bien, quoi qu'en dise *J. Weiss*, à l'universalité de l'Église, dont il avait déjà certainement la notion, comme le prouverait à lui seul le chapitre xii (v. *infra*). Déjà il tient pour une vérité établie, dont les Corinthiens devraient mieux tirer les conséquences, et qu'il est donc bon de leur rappeler dès les premiers mots de sa lettre, que tous ceux qui « invoquent le nom de Jésus-Christ », non seulement dans la même cité, mais par toute la terre (ἐν παντὶ τόπῳ), forment une unité, et pensant déjà aux tendances particularistes des Corinthiens qu'il va tout d'abord refréner, il leur signifie, à l'encontre de leurs prétentions théoriques ou pratiques à une foi et à une sainteté privilégiées, que, s'ils sont « sanctifiés », ou « appelés à la sainteté », c'est uniquement de la même manière (σὺν πᾶσιν équivalant ici à καθὼς πάντες = « comme tous » les autres) ou mieux « en société avec tous » les autres, (v. *Kühner-Gerth*, II, § 431, sur le sens de σὺν, qui signifie tout rapport possible de société, d'accompagnement, de communauté), avec tous les hommes qui sont comme eux adorateurs du Christ.

Pour l'histoire du dogme chrétien, il est très important de noter ici cette « invoca-

Corinthe, à [vous] sanctifiés dans le Christ Jésus, appelés [à l'état de] saints avec tous ceux qui invoquent le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ en n'importe quel lieu, [leur Seigneur] à eux et à nous, 3. à vous grâce et paix de par Dieu notre Père et le Seigneur Jésus-Christ.

cation du nom de Jésus-Christ » qui fait l'unité des chrétiens, comme celle du nom de Yahweh faisait l'unité des Juifs. Ils adoraient donc Jésus comme Dieu. On ne comprendrait guère d'ailleurs qu'un trait si universel se rapportât à la seule Achaïe.

Une autre difficulté résulte des derniers mots *αὐτῶν* [τε] καὶ ἡμῶν. Si τε était primitif, il serait plus facile de les rattacher à ceux qui précèdent immédiatement, ἐν παντί τόπῳ. C'est ce qu'ont fait les critiques les plus nombreux, depuis *Cyrille*, *Ambrosiaster*, *Pélage*, *S. Thomas*, *Estius*, *Osiander*, jusqu'à *Cornely*, de *Wette*, *Rückert*, *Reuss*, *B. Weiss*, *Heinrici*, *Lemonnyer*, *Gutjahr*, *Sales*, *J. Weiss*, *Sickenberger*. Ils entendent alors ἡμῶν soit de Paul et de Sosthène considérés à part ou avec les Corinthiens, soit des chrétiens juifs, soit de tous les fidèles autres que ceux à qui la lettre est adressée; et αὐτῶν des églises d'Achaïe dont Corinthe est la métropole (cfr. II *Cor.* VIII-IX, *ad loc.*), ou des chrétiens de la gentilité à qui s'oppose le juif Paul, etc. Nous trouvons que, dans tous ces cas, l'addition de ces trois mots à παντί τόπῳ serait bien oiseuse. Aussi nous rangeons-nous à l'opinion de ceux qui y voient une « épanorthose », et rattachent α. z. ἡ. à « notre Seigneur »; ainsi *Chrysostome*, *Théodoret*, *Théophylacte* (1), *Cornelius a Lapide*, *Giustiniani*, *Holsten*, *Schmiedel*, *Godet*, *Robertson-Plummer*, *Toussaint*, *Loisy*. Cela fait sans doute une construction dure, mais cette reprise de Paul est pleine de sens, et s'accorde si bien avec l'esprit qui dicte ces premiers versets! Paul proclame qu'il n'entend pas, lui, — à la différence de certains, — s'approprier le Christ; s'il y avait à Corinthe un « parti du Christ » (ce que nous tâcherons d'élucider plus loin), on comprendra encore mieux l'intention ou le sous-entendu de l'Apôtre : le Christ, qu'invoquent toutes les églises des « saints » dans le monde entier (*supra*), n'appartient pas plus exclusivement à lui qu'aux autres fidèles; il se nomme même au second rang (αὐτῶν καὶ ἡμῶν). Avis discret aux prétendus « parfaits » (v. *infra*) qui se croient des droits particuliers sur le « Seigneur » de tous. C'est encore un rappel à l'unité.

— B. 3. Verset qui complète cette idée. « Grâce » et « paix » sont les deux biens essentiels souhaités par Paul à tous ses lecteurs (*Id. Rom.*, II *Cor.*, *Gal.*, *Eph.*, *Phil.*, *Col.*, I-II *Thess.*; les *Pastorales* intercalent « εὐλος », « miséricorde »). Χάρις est la faveur objective de Dieu, d'où découlent tous les biens intérieurs, dont le principal est « la paix », paix intime et paix au dehors, qui elle-même, étant le fruit de la charité et de l'unité, ne régnait guère à Corinthe. Cette grâce et cette paix proviennent de Dieu et du Christ, comme d'une source indivise; la grâce est donnée dans le Christ (*infra*, v. 4). Il est vrai qu'on pourrait grammaticalement traduire aussi bien, comme quelques-uns l'ont fait : « de par Dieu, notre Père et [celui] du Seigneur Jésus-Christ », formule qui n'est pas étrangère au Nouveau Testament, et qui donnerait un sens encore très adapté : les Corinthiens peuvent jouir de la grâce et de la paix parce qu'ils sont frères de N.-S. Jésus-Christ, fils du même Père, de Dieu. Mais, d'après l'analogie d'autres salutations pauliniennes, I-II *Thess.*, I-II *Tim.*,

(1) *Harnack* (« Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen » 1925), propose de voir en ce verset une addition faite à l'adresse par les collecteurs des épîtres de Paul, qui avaient mis I *Cor.* en tête de leur recueil destiné à toute l'Église : τῇ ἐκκλ. ἐν Κορ... σὺν πάνσιν. — Conjecture assez séduisante, mais à laquelle nous ne voudrions recourir que s'il n'y avait aucun moyen plausible d'expliquer la présence de ces mots dans l'ἀντίγραφον de Paul lui-même,

4. Εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ *μου πάντοτε περὶ ὑμῶν ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 5. ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ *λόγῳ καὶ πάσῃ *γνώσει, 6. καθὼς τὸ μαρτύριον τοῦ *Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν, 7. *ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι, *ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. 8. ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. 9. Πιστὸς ὁ Θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

Titie, où « père » et « Seigneur » ou Christ sont séparés par καὶ, il est tout indiqué également ici de mettre ces mots en coordination plutôt qu'en dépendance : Dieu le Père et Jésus sont donc placés sur le même rang comme donateurs de la grâce. On voit l'importance de cette formule pour la christologie. Dès les premières lignes, notre épître proclame de deux manières la divinité du Christ.

— A. 4. μου manque après θεῷ N*, B, *Westcott-Hort*, *Nestle*; mais *Weymouth*, *Tischendorf* et *Vogels* l'admettent; cette forme plus personnelle et plus intime est bien dans l'usage de Paul (cfr. *Rom.*, *Phil.*, *Philem.*); — ἐπὶ τῇ χ. : on trouve incidemment chez les classiques ἐπὶ avec les verbes de sentiment, et dans les papyrus ou des inscriptions avec ceux de remerciement (*Abel*, p. 237).

B. 4. Paul a l'habitude de commencer ses lettres par des actions de grâces, quoi qu'il puisse dire ensuite à ses correspondants; c'était l'usage de l'époque (*Gal.* seul fait une exception significative). Cette grâce est « donnée », c'est un don gratuit, ce dont les Corinthiens devront se souvenir; le Christ en est la source (v. 3), et ils l'ont reçue lorsqu'ils ont été constitués « dans le Christ », par l'intermédiaire de Paul. Nous verrons la portée de ces expressions.

— B. 5. *Lietzmann* et beaucoup d'autres remarquent avec justesse que Paul ne parle ici que de dons intellectuels ou « oratoires », ce qui n'est pas sans quelque ironie voilée. — Ici γῶσι; apparaît pour la première fois dans le N. T. Ce mot ne représente certainement pas la plus haute forme de connaissance, ce qui serait contredire les chapitres suivants; nous aurons à discuter plus tard avec *Reitzenstein* au sujet du « gnosticisme » paulinien (Exc. V).

— A. 6. Θεοῦ, à tort, pour Χριστοῦ B*, F, G, *arm.* — Καθὼς objectif, avec sens causal (*Gutjahr*, al., après *Cornely*, B. *Weiss*, *Bisping*, *Lemonnyer*, *Sales*, al.).

B. 6. Ils sont si richement doués, en raison de la fermeté avec laquelle Paul et ses compagnons ont établi parmi eux le témoignage du Christ; ce n'est pas à cause de leurs spéculations postérieures. L'Apôtre ne pense pas spécialement au « don des langues » en ce début, car sa prédication leur a procuré des choses plus précieuses (cfr. s. *Thomas*). Les dons de langage et de science des Apôtres se sont communiqués en partie à leurs auditeurs (*Estius*, *Godet*, al.); mais *Rob.-Pl.* distinguent ici déjà avec pénétration entre la σοφία λόγου, (habileté en paroles) qu'ils possèdent quoique l'Apôtre ne leur en ait pas donné l'exemple (v. 1, 17), et le λόγος σοφίας, qu'il leur souhaite (v. *infra*); saint *Thomas* note que Paul prépare déjà sa correction imminente.

— A. 7. À cause du contexte, nous prenons ὥστε non pas comme signifiant une conséquence déjà assurée, mais dans un sens d'éventualité ou de finalité; l'infinifit présent suivant cette particule peut remplacer un subjonctif présent et se référer au futur; cfr., par exemple, *Mat.* x, 1. S'il s'agissait d'un résultat acquis, Paul aurait plutôt employé l'aoriste (voir *Viteau*, *Abel*) — ἀπεκδεχομένους : ce participe peut signifier : « pendant que vous attendez », ou « vu que vous attendez »; notre traduction laisse les deux sens possibles.

B. 7. Le verset contient donc un souhait plutôt qu'une constatation. Ici χάρισμα n'a d'ailleurs pas le sens restreint de grâce « gratis data », qu'il prendra aux ch. xii, ss.,

4. Je rends grâces à mon Dieu sans cesse à votre sujet, pour la grâce de Dieu à vous donnée dans le Christ Jésus, 5. parce que, en tout, vous avez été faits riches en lui, en tout [don de] parole et toute connaissance, 6. à la mesure dont le témoignage du Christ a été affermi parmi vous, 7. en sorte que vous [arriviez] à ne plus [rien] avoir à désirer en aucun don de grâce, vous qui attendez la révélation de Notre-Seigneur Jésus-Christ; 8. qui, [lui] aussi, vous affermira jusqu'au terme, [pour vous rendre] irréprochables au jour de Notre-Seigneur Jésus-Christ. 9. Fidèle [est] Dieu, par qui vous fûtes appelés à la communion avec son fils Jésus-Christ Notre-Seigneur.

mais signifie tous les dons qui procèdent de la faveur de Dieu. Les Corinthiens doivent ambitionner cette plénitude, puisqu'ils attendent le jour où il faudra rendre compte du talent reçu; mais rien n'indique qu'ils envisagent la Parousie comme prochaine. L'ἀποκάλυψις sera la grande manifestation finale de Jésus, mais il peut y avoir des manifestations échelonnées d'ici là. Ces questions seront traitées à fond à propos du chapitre xv (v. *ad loc.*)

— A. 8. ὁς καί... « [le Christ] qui, lui aussi, lui de son côté, vous affermira »; il n'y a pas de raison suffisante, contre *Cornely*, *Bachmann*, de rapporter ὁς à τῷ θεῷ, « Dieu », du v. 7, qui est trop éloigné. — ἕως τέλους peut aussi bien signifier, d'après l'idée générale de ces versets, « jusqu'au bout », c'est-à-dire « jusqu'à la perfection », que « jusqu'à la fin » du monde présent. — ἐν τῇ ἡμ., et non εἰς τὴν ἡμέραν; *Bachmann* a raison d'insister là-dessus, comme nous allons l'expliquer. — Παρουσίᾳ pour ἡμέρᾳ D, G, E, F, *Ambr.*, *Cassiodore*.

B. 8. Le Seigneur Jésus-Christ, pour répondre à l'attente des siens, les affermira par son action secrète et personnelle, non de telle façon qu'il les rende « irréprochables » d'un coup (ils en sont encore loin!), mais de sorte qu'ils puissent être enfin trouvés irréprochables quand viendra le jour du règlement des comptes; cet état est futur, et c'est seulement au jour de la Parousie que Paul ose souhaiter qu'il apparaisse acquis. Aussi n'a-t-il pas dit : « irréprochables jusqu'au jour » (comme si ce jour devait les trouver dans l'exercice des vertus), mais il souhaite que, par leur progrès, ils soient trouvés irréprochables au jugement qui accompagnera la Parousie (ἀνεγκλ. ἐν τῇ ἡμ.). Le Christ ne les *maintiendra* pas irréprochables jusque-là (puisque'ils ne le sont certes pas encore), mais il peut les rendre tels, les amener, durant leur vie terrestre, à ce τέλος, ce terme, qui sera la vie chrétienne pure et sans reproches. Τέλος (contre *Bachm.*) n'est donc pas nécessairement à prendre au sens de Parousie. Au reste, il n'y a pas d'ironie en ce passage; la grande grâce de Dieu donnée dans le passé est un gage du don complet; voir au v. suivant.

— B. 9. Car « Dieu est fidèle ». Il s'agissait donc bien aux vv. 7-8 d'un souhait pour l'avenir; l'espérance de Paul repose sur la fidélité de Dieu, et non sur l'excellence actuelle des Corinthiens. C'est la communauté de vie avec le Christ (κοινωνία, idée maîtresse de toute l'Épître) qui produira cet affermissement (βεβαιώσσει, v. 8). — δι' οὗ se rapportant ici à Dieu, cause première, il n'est donc pas nécessaire, comme l'ont bien relevé les Pères dans leurs controverses contre les ariens, d'y voir une simple cause instrumentale lorsque l'antécédent est le Christ.

Rob.-Pl. notent que dix fois le nom du Christ apparaît dans ces dix premiers versets. Cette introduction, pleine à la fois de doctrine et de réticences, est remarquablement appropriée au corps de l'Épître; *Chrysostome*, *Thom.*, et la généralité des modernes l'ont remarqué.

I. PREMIÈRE PARTIE DE L'ÉPÎTRE

(I, 10-IV, 20. Contre les factions)

INTRODUCTION. — Nous avons vu dans l'Introduction générale que la Première aux Corinthiens peut se diviser en quatre parties nettement tranchées (mis à part la salutation et le dernier chapitre) : I. le rappel à l'unité, contre les factions; — II. la répression des vices; — III. la réponse de Paul à une lettre de l'Église; — IV. l'enseignement capital de la Résurrection et de l'eschatologie, — et comment ces parties se relient l'une à l'autre. Nous abordons la première, qui, à propos de ce qui pourrait n'apparaître que simples questions de personnes, divisant ces néo-convertis superficiels, présente, du point de vue historique, l'essence d'un débat qui est de tous les temps, entre l'esprit de l'Évangile et celui de l'« hellénisme »; et, par là même, tout un traité de philosophie religieuse et d'apologétique valable perpétuellement, en son admirable profondeur. Les renseignements qui donnèrent lieu à Paul d'écrire ces chapitres, lui avaient été fournis par les « gens de Chloé » (v. 11). Était-ce avant ou après la réception de la lettre de Corinthe? Il serait difficile de le dire pour le moment. En tout cas, le ton de l'Apôtre n'est pas tel qu'il nous oblige à considérer cette section, avec Joh. Weiss et Goguel, comme appartenant à une lettre qui n'aurait été écrite qu'en face d'une situation aggravée, après les renseignements moraux et disciplinaires contenus en d'autres sections (Voir INTRODUCTION, c. VI). Le lien avec les neuf premiers versets, qui finissent par l'ardent souhait de la *κοινωνία*, est parfaitement naturel (cfr. Goguel), et la péricope d'introduction préparait au mieux tout le développement qui va suivre.

Nous pouvons le subdiviser ainsi logiquement :

I, 10-17 : Paul décrit et réproche les factions; — I, 18-II (III, 4) : si c'est une fausse conception de la « Sagesse » qui les divise, l'Apôtre veut leur bien apprendre ce qu'est la vraie « Sagesse » de l'Évangile; — III, 5-IV, 15 et puisqu'ils entendent se choisir des maîtres de sagesse divers, il leur dit ce qu'est le ministère apostolique, la vraie fonction de leurs maîtres; — enfin IV, 16-21, une annonce et des menaces.

A. CH. I, 10-17. PAUL DÉCRIT ET RÉPROCHE LES FACTIONS DE CORINTHE.

INTRODUCTION. — Ayant une ample provision de réprimandes pour ses Corinthiens, Paul s'en prend d'abord à leur défaut le plus visible et le plus général : ces divisions qui frappaient les yeux de quiconque avait séjourné dans leur église. Il y fait voir une méconnaissance pratique du fondement et de l'objet de leur foi.

Si ces versets sont rythmés, ce n'est pas d'une autre manière que peut l'être toute prose parlée un peu vive, et que l'était notamment la « diatribe ». Paul les a certainement dictés d'une façon toute spontanée, sans aucune élaboration littéraire.

A. 10. Παράκλησιν est un terme affectionné de Paul dans I-II Cor., et ne peut toujours se traduire de la même manière; car il prend tous les sens qui vont depuis « exhorter » ou « consoler » jusqu'à une signification très voisine de « intimer un ordre ». — κατηρτισμένοι (vulg. : « perfecti ») : le verbe peut signifier ici « appareiller », sens le plus commun, ou bien (Hérodote, Polybe, al.) « remettre en ordre, en état »; l'emploi du parfait indique plutôt le premier sens; il s'agit pour eux de conserver un état acquis dès la fondation de leur église, et qu'ils conservaient encore

10. * Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες, καὶ μὴ ᾗ ἐν ὑμῖν σχίσματα, ἥτε δὲ κατηρτισμένοι

10. Mais je vous mande, frères, par le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de tenir le même langage tous, et de n'avoir pas entre vous de

— au moins en droit. — voir : le mot νοῦς, dans la κοινή, avait passé à la 3^e déclinaison ; νοῦς est distinct de πνεῦμα, comme nous le verrons plus loin, et désigne les facultés rationnelles ; γνώμη (vulg., al. « sententia » ; fuld., am., Ambrr., Pél., al. : « scientia ») qui ailleurs chez Paul. signifie « avis » (VII, 25, 40 ; II Cor. VIII, 10 ; Philm. 14), veut plutôt dire ici « dispositions de l'âme », comme souvent chez les classiques, et ne fait donc pas double emploi avec νοῦς. — ἵνα ᾗτε κατ. : la conjonction ἵνα, après les verbes de désir ou de commandement (au lieu de ὥς, ὅπως, ou de l'infinitif) est une tournure de la κοινή.

B. 10. Paul entre tout naturellement dans son sujet : puisque les Corinthiens possèdent le don de la parole (v. 5), qu'ils ne l'emploient pas à troubler leur unité dans le Christ. Jusqu'où chez eux était allé le désordre ? Il ne semble pas, contre *J. Weiss* et *Goguel*, que l'Apôtre fasse ici allusion à une situation plus grave que dans les chapitres où il leur donnera des directions disciplinaires, ni que par conséquent cette exhortation appartienne à une lettre postérieure ; le parfait (κατηρτ.) montrerait plutôt qu'ils n'ont pas perdu l'unité d'autrefois, qu'elle est seulement menacée, s'ils n'y prennent garde ; et les σχίσματα ne sont pas des schismes religieux, pas même des αἵρέσεις (ou choix tenace d'opinions particulières, contre *Vitranga*, *Ewald*, al.) ; mais déjà, à propos de questions de personnes, ils forment des « cliques », comme dit *J. Weiss*, et cela, nous le verrons, en engage quelques-uns dans une direction où non seulement la charité fraternelle est blessée, mais où la foi et la moralité pourraient être finalement compromises. On peut croire que certains groupes formaient déjà des bandes à part dans les réunions cultuelles (v. ch. XI ; *Théodore*, *Gutjahr*, al.)

— A. 11. Οἱ avec le génitif est classique (οἱ τοῦ Σωκράτους) et le mot sous-entendu désigne généralement une relation de famille, de domesticité, d'école, etc. Cfr. *Rom.* XVI, 10.

B. 11. Cette Chloé, et ses gens qui ont renseigné Paul sur ces dissensions, sont parfaitement ignorés par ailleurs (1). L'*Ambrosiaste* proposait déjà des identifications diverses. En tout cas, cette femme était connue des Corinthiens, qu'elle résidât à Corinthe ou à Ephèse, qu'elle fût chrétienne ou non, et elle avait une « familia » qui devait être assez nombreuse pour que Paul emploie ce collectif. Était-ce sa parenté, ses esclaves ? Il fallait que quelques-uns au moins d'entre eux fussent chrétiens, pour s'intéresser aux affaires de l'Église et en parler à Paul. *Ramsay* suppose avec vraisemblance que c'étaient les agents de quelque maison d'affaires qui circulaient fréquemment entre Ephèse et Corinthe. Rien n'indique qu'ils aient eu une situation en vue dans l'église de l'une ou de l'autre ville ; ces voyageurs rapportaient simplement à Paul ce qui n'était que trop visible.

Ce petit problème (comme celui de « Sosthène », *supra*) n'aurait que peu d'import-

(1) Le nom (la « verdoyante ») est une épithète de Déméter, et pouvait être donné comme nom propre surtout à des affranchies ; c'était dans cette classe surtout qu'on trouvait des femmes qui s'enrichissaient par le commerce. Cfr. *Horace*, Ode III, 9, 9, et la Pastorale de Longus. La forme voisine Χλοή se rencontre dans une inscription attique de la fin du IV^e s. av. J.-C. (CIA., 2, 722, 6, 18). Mais il serait difficile d'admettre avec *Hitchcock* (JTS., 1924, pp. 163-167), que les « gens de Chloé », avec qui Paul est en rapport, et qui connaissent si bien les chrétiens, fussent une confrérie de la déesse.

ἐν τῷ αὐτῷ νοὶ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ. 11. Ἐδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν, ἀδελφοί μου, ὑπὸ τῶν* Χλόης, ὅτι ἐριδεις ἐν ὑμῖν εἰσιν.

12. Λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει· Ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγὼ δὲ Κηρᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ.

13. Μεμέριται ὁ Χριστός; μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν, ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβάπτισθητε; 14. Εὐχαριστῶ* τῷ θεῷ ὅτι οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα εἰ μὴ Κρίσπον

tance s'il ne jetait déjà quelque jour sur plusieurs questions qui en ont davantage. D'abord, Paul parle de ces dissensions comme d'un fait qu'il vient d'apprendre récemment; ce n'est pas en faveur de la « situation aggravée », et de la division de notre épître que proposent *J. Weiss* et d'autres. Ensuite, il n'a été informé que comme accidentellement, par des anonymes, — ou du moins il présente les choses ainsi. Ces divisions n'étaient donc pas encore officiellement constatées, ni l'objet d'une consultation dans la lettre envoyée par l'Église; autre signe que la fâcheuse situation n'était que commençante. Si la chose avait déjà paru très grave aux Corinthiens eux-mêmes, et qu'elle eût été amenée par des discussions pénibles entre Paul et ses fidèles, (comme dans la théorie ci-dessus), l'Apôtre, pour en traiter, ne se serait pas appuyé sur des dires d'anonymes.

D'après *Zahn*, *Clemen*, *Bachmann*, ce rapport des « gens de Chloé » serait parvenu après la lettre de Corinthe, et aurait déterminé Paul à écrire son épître, quoiqu'il eût déjà envoyé Timothée (ch. iv) pour régler les questions soulevées par la missive corinthienne. On peut tout aussi bien croire que ces rapports des « gens de Chloé » étaient antérieurs, qu'ils s'étaient même peut-être multipliés, et que Paul n'attendait pour admonester les Corinthiens à ce propos que l'occasion qui lui fut offerte par la nécessité de répondre à leur lettre, qui traitait cependant d'autres choses.

Nous pouvons apprécier dans ces conjonctures l'habile et charitable diplomatie de l'Apôtre. Il est fort probable que les envoyés de Corinthe, qui se trouvaient alors près de lui à Ephèse, n'étaient pas restés muets sur ces difficultés; mais Paul, en s'en rapportant aux « gens de Chloé » qui lui en avaient parlé les premiers, met hors de cause et les auteurs de la lettre, et Stéphanas avec ses compagnons (v. ch. xvi); ainsi leurs compatriotes ne pourront s'en prendre à eux, et les « gens de Chloé », ses employés, étaient sans doute trop nombreux, et trop minces personnages, trop peu dans les secrets, pour qu'on cherchât parmi eux quelqu'un à qui tenir rigueur, s'ils avaient seulement parlé de ce qui était à Corinthe du domaine public.

— A. 12. Ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, etc. Paul nous représente peut-être, rhétoriquement, une dispute entre Corinthiens (dans les réunions de culte?), l'un déclarant : « Pour moi, je suis à Paul; — mais moi, à Apollos », etc.; μὲν serait alors distinctif, et δὲ adversatif; les génitifs marquent la relation d'appartenance (cfr. τῶν Χλόης, *supra*). Ou bien le μὲν et le δὲ, sans qu'il y ait besoin de dramatiser ainsi la discussion, répondent à la pensée de Paul, qui par une sorte d'imprégnation, les transporte dans ses citations des paroles d'autrui, comme s'il y avait : Ὁ μὲν λέγει Ἐγὼ εἰμι Παύλου — ὁ δὲ λέγει Ἐ. ε. Ἀ. etc. : « L'un dit : « Je suis à Paul », tandis que l'autre dit : « Je suis à Apollos », etc. » Peu importe d'ailleurs pour la portée de ce passage. — Cfr. *Clément* I, xlvii, 1-4.

B. 12. Paul précise tout de suite ce qui lui a été rapporté par les gens de Chloé, et l'on voit qu'il s'agit avant tout de questions de personnes, d'une espèce de partis d'école, exclusifs et chicaneurs, qui cherchaient à se former, bien à la grecque, autour du nom des évangelistes. Il faut admirer encore l'habileté diplomatique de Paul qui réprouve avant tous les autres ceux-là qui seraient ses propres partisans,

scissions, mais de rester bien en harmonie dans la même intelligence et dans la même façon de sentir. 11. Car il m'a été notifié à votre sujet, mes frères, par ceux de Chloé, qu'il y a des discordes parmi vous.

12. Je veux dire ceci, que chacun de vous dit : « Pour moi, je suis [l'homme] de Paul. — Et moi, d'Apollon ! — Et moi, de Céphas ! — Et moi, de Christ ! »

13. Le Christ a-t-il été mis en portions ? Est-ce que c'est Paul qui a été crucifié pour vous, ou est-ce pour le nom de Paul que vous fûtes baptisés ?

14. Je rends grâce à Dieu de ce qu'aucun de vous je ne l'ai baptisé, si

indiscrets dans leur zèle. Peut-être, en signalant ces « pauliniens », force-t-il un peu la note ; mais il croit, ou feint au moins de croire, qu'il peut avoir des partisans qui vont trop loin ; ainsi passera plus facilement ce qu'il a à dire aux autres (cfr. 13^b-15).

Certains commentateurs grecs et latins, invoquant iv, 6 (vid. *ad loc.*) ont avancé l'opinion qu'ici Paul, pour ménager les individus, aurait désigné les factions sous des noms supposés, ceux des grands prédicateurs au sujet desquels il n'y avait pas en réalité de divergences d'opinion ; il aurait voulu rester ici dans le vague : « Supposé que vous déclariez, par exemple, être l'homme de Paul, ou celui d'Apollon, etc. », évitant ainsi de désigner les vrais responsables (*Chrys.*, *Theodt*, *Damascène*, *Prim.*, *Ecumenius*, *Théophylacte*, *Ambr.*, *Pélage*, *Cardinal Hugues*, *Cajetan*, etc., cfr. *Delafosse*). Ce serait un procédé bien détourné, quoique non impossible en soi ; mais ce n'est point facilement conciliable avec le grand contexte, et, si c'était une fiction rhétorique, Paul ne l'aurait sans doute pas soutenue si longtemps (jusqu'à la fin du ch. iv). *Clément Romain*, en se référant à ce passage, dans une lettre adressée à ces mêmes Corinthiens (*I Clém.* xlvii), le prend tout à fait à la lettre, et leur dit (xlvii, 4) : « Une cabale était alors une moindre faute, car vous vous rangiez au parti d'apôtres autorisés (*Paul*, *Céphas*), et d'un homme approuvé par eux (*Apollon*) » ; ce qui suffit bien à détruire une hypothèse aussi subtile.

Dans un excursus nous chercherons à déterminer ce que pouvaient être ces partis. Que Paul et Apollon, qui avaient évangélisé Corinthe l'un après l'autre, y eussent trouvé chacun des partisans trop exclusifs, rien de plus naturel ; les partisans de Céphas, — bien que celui-ci n'eût jamais prêché à Corinthe, — pouvaient être des fidèles venus en cette grande ville de quelque autre région, où ils avaient été convertis, immédiatement ou indirectement, par la prédication de Pierre. Il ne s'élève de difficulté réelle qu'à propos de ceux qui déclaraient : « Moi, je suis du Christ ».

Cet « ἐγὼ δὲ Χριστοῦ » a bien embarrassé les commentateurs de tous les temps. Pouvait-il y avoir un « parti du Christ », comme il y en avait un d'Apollon ? Est-ce que tous les baptisés n'étaient pas et ne se croyaient pas également chrétiens ? La question est si obscure et si importante que nous en remettons la discussion à l'Excursus iv.

Disons seulement tout de suite que nous tenons ces mots pour authentiques (contre *Pierce*, *Bruins*, *J. Weiss*, et les hésitations de *Bousset*), car ils ne manquent en aucun témoin. Nous ne croyons pas que ce soit la propre déclaration de Paul opposée à l'ensemble de celles qui précèdent (contre beaucoup de Grecs, *Calvin*, *Eichhorn*, *Bleek*, *Meyer*, *Cornely*, *Le Camus*, etc.), car elle ne se distinguerait pas assez des précédentes, avec lesquelles elle fait série, étant de forme absolument homogène ; si Clément n'a pas fait allusion à ces mots, c'est que les divisions corinthiennes, à l'époque où il écrivait, ne se rapportaient qu'à des maîtres humains et à des fauteurs de troubles d'un ordre bien inférieur à Paul, Apollon et Céphas. On a pu dire aussi que c'était là une déclaration des « bons Corinthiens », choqués de voir les autres se divi-

καὶ Γαλον· 15. ἵνα μή τις εἴπῃ ὅτι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα *ἐβαπτίσθητε. 16. Ἐδάπτισα δὲ καὶ τὸν Στεφανᾶ οἶκον· λοιπὸν οὐκ οἶδα εἴ τινα ἄλλον ἐδάπτισα.

17. Οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ.

ser à propos de prédicateurs du même Christ. Mais Paul (v. 13) paraît bien blâmer tout le monde. Nous croyons donc qu'il y avait des chrétiens à Corinthe qui voulaient se distinguer de leurs frères en déclarant : « Nous sommes, nous, les hommes du Christ, et de personne autre » ; et il n'est pas nécessaire de croire que Paul invente ce parti (contre *Reitzenstein*, cfr. *Chrys.*), pour flétrir leurs divisions en les poussant *ad absurdum*, en insinuant que certains auraient été capables de mettre le Christ sur le même rang que de simples prédicateurs humains. Peut-être Paul ne blâme-t-il pas ceux qui parlaient ainsi, mais regrette-t-il seulement que certains soient obligés de faire une telle déclaration — qui devrait être celle de tous — pour se distinguer d'autres fractions de la communauté (*Chrys.*, al., *Bachmann*, *Gutjahr*, al.) ; peut-être, aussi bien, y avait-il des baptisés qui faisaient profession de dédaigner tous les intermédiaires humains, fût-ce Paul en personne, et de ne se soumettre qu'au Christ, directement. Nous inclinons d'ores et déjà vers cette seconde solution. Mais alors quel pourrait être ce parti du Christ ? Parmi ceux qui admettent son existence, les uns veulent y voir des judaïsants extrêmes, d'autres d'anciens convertis qui avaient vu le Seigneur, d'autres des mystiques gnosticismes. Il vaut mieux remettre toutes ces questions concernant l'existence et la nature d'un « parti du Christ » à une dissertation spéciale ; car il n'est pas nécessaire de les avoir déjà résolues pour suivre l'argumentation de Paul en ces chapitres.

— A. 13. Ce verset est-il séparé du précédent là où il faut ? Ceux qui estiment que ἐγὼ δὲ Χριστοῦ est la réplique de Paul pourraient mettre ensemble la fin de 12 et 13 a, ainsi : « Moi, Paul, je suis au Christ *uniquement*, comme vous devriez l'être ; car pensez-vous que le Christ est divisé ? » Mais nous avons réfuté cette hypothèse. — μή devant μεμρίσται en des minuscules 10, 39, al., *Opt.*, *peš.*, *arm.* ; l'interrogation serait moins abrupte, mais aussi moins vive. — μεμρί. est certainement interrogatif, d'après le contexte, contre *Prim.* et quelques autres. μερίζω signifie « couper en morceaux », « débiter en portions », ou « séparer une partie du tout » ; le premier sens, comme dit *Bachmann*, est seul ici en situation ; cfr. *Marc*, III, 26 ; *Mat.*, XII, 26. (*Luc*, parall. : διαμερ.).

B. 13. Paul, comme dans la diatribe, remet en place les hommes de parti par une question qui est plus qu'ironique, mais indignée, presque brutale. On dirait qu'ils se partagent le Christ en morceaux ! La réprimande ne s'adresse pas (contre *Schmiedel*, *B. Weiss*, *Schäfer*) au seul « parti du Christ », qui serait blâmé de « s'adjuger » le Christ en l'enlevant au reste de la communauté. Le Christ n'est pas non plus à prendre ici au sens mystique (l'Église), contre *Chrys.*, *Dam.*, *Æc.*¹, *Theoph.*, *Pél.*, *Prim.*, *Cajetan*, *Estius*, *Olshausen*, al., ce qui serait affaiblir la rude apostrophe. Avec *Theodt*, *Ambr.*, et presque tous les modernes, il faut entendre que les Corinthiens se font des Christs divers, qui changeraient avec ceux qui prêchent Jésus comme un personnage de traditions mythiques ou un idéal d'école ; ainsi ils ne posséderaient que des « morceaux du Christ », ou bien (*Cornely*) le Christ serait « divisé contre lui-même ».

Ils doivent cependant faire un dans l'Unique qui a été crucifié pour se les unir tous et au nom de qui ils ont été baptisés. La conduite de ceux qui sembleraient en pratique prendre Paul pour leur maître suprême, dont ils voudraient porter le nom (il charge toujours, peut-être avec un peu d'artifice, ses admirateurs indiscrets !) est aussi

ce n'est Crispus et Caïus, 15. pour que personne ne dise que c'est pour mon nom que vous fûtes baptisés. 16. J'ai bien baptisé encore la maison de Stéphanas; pour le reste, je ne sais pas si j'ai baptisé quelqu'un d'autre.

17. Christ, en effet, ne m'a pas envoyé baptiser, mais évangéliser; [et] pas dans une sagesse à discours, pour que ne fût pas évincée la croix du Christ.

absurde que si c'était Paul qui les avait rachetés et incorporés à lui. Εἰς τὸ ὄνομα (= « pour le nom » ou « pour prendre le nom » de quelqu'un) est une expression assez fréquente dans le langage d'affaires des papyrus et des inscriptions; εἰς τὸ ὄνομα τινος signifie : « au compte de quelqu'un »; ici donc elle veut dire que le baptême a fait d'eux la propriété exclusive du Christ. Sur l'origine, voir *Böhmer*, *Deissmann*, *Heilmüller* « Im Namen Jesu ». Mais l'usage courant suffit à expliquer ce εἰς τὸ ὄνομα, et il n'y a pas lieu de trop presser, avec *J. Weiss* ou *Lietzmann*, les parallèles d'histoire des religions, les πατέρες de la « Mithrasliturgie », les formules des Hyspistariens de Crimée (qui ne contiennent pas εἰς τὸ ὄν.) etc., ni croire que les Corinthiens se figuraient un lien mystique, conçu magiquement à la païenne, entre le baptisé et le baptiseur; on peut lire sur ce point les bonnes réflexions de *Bachmann*. Εἰς implique l'appartenance au Christ d'une façon plus forte et plus directe que ἐπὶ τῷ ὄν. ou ἐν τῷ ὄν., rien de plus; il ne faut pas en conclure que la formule « Je te baptise au nom du Christ » ait jamais existé.

— A. 14. τῷ Θεῷ omis après εὐχαρ. N', B, 67. L'usage de Paul en ce genre de formules demande plutôt qu'on le conserve avec *Vulg.*, comme l'a fait *Vogels* (contre *W.-H.*, *Nesile*, al.).

— B. 14. Ce verset et le suivant n'exigent aucun commentaire pour l'idée; l'ironie de Paul continue, très appuyée; c'est presque de la mauvaise humeur, et il leur montre à quelle absurdité religieuse l'attitude des hommes de parti donnerait à un railleur le droit de les acculer. — Quel était ce Crispus? Ce doit être, d'après *Act.* xviii, 8, ce chef de la synagogue dont la conversion avait été un grand triomphe pour les évangélistes; aussi Paul se serait-il réservé de le baptiser de ses propres mains. Caïus devait être aussi quelque personnage important, probablement le même que *Rom.* xvi, 23, chez qui Paul logeait à Corinthe, et dans la maison duquel se tenaient peut-être des réunions liturgiques. La 3^e de Jean est adressée à un autre Caïus, asiatique. Ce nom devait être si commun à Corinthe, ancienne colonie (comme il l'était partout dans le monde romain), qu'on ne peut trancher la question avec certitude.

— A. 15. ἐβαπτίσθητε, plutôt que la leçon « occidentale » ἐβάπτισα de D, E, F, G, L, P, *pes.*, al., qui peut être une erreur due au premier mot du v. 16.

— A. 16. λοιπόν ou τὸ λοιπόν, familier à Paul, *Epictète*, papyrus, fréquent à l'époque comme terme de conversation. — ἄλλον omis F, G.

B. 16. Nous retrouverons Stéphanas, « prémices de l'Achaïe », au ch. xvi, 15-18. Il paraît d'abord assez singulier que Paul ne se souvienne ainsi de ce chrétien notable qu'après coup; c'est peut-être parce qu'il était alors trop près de l'écrivain, à Ephèse (avec Fortunatus et Achaïcus), et que Paul ne pensait d'abord qu'à ceux qui étaient à Corinthe. En tout cas il est arbitraire de voir ici avec *Holsten* une interpolation, ou de supposer avec *Schmiedel* que Stéphanas avait été baptisé à Athènes (ce qui n'irait pas à l'argument), ou bien, comme *Bachmann*, que Paul ne pensait en ce moment qu'à son « parti », et que Stéphanas n'en était point. Remarquons plutôt que Paul répond à la question de savoir s'il a baptisé quelqu'un) avec une négligence

presque affectée (*J. Weiss*), et que cet oubli momentané montre que Paul dictait du premier coup son texte définitif, sans brouillon (*Lietzmann*) qu'il eût fait ensuite compléter ou mettre au net; constatation qui n'est pas du tout conciliable avec la récente théorie que Paul ne dictait qu'en soignant les balancements du « style oral », ou pour une « récitation cultuelle » (Voir INTROD., ch. v.).

— **B. 17.** Ce verset sert de transition au sublime développement qui va suivre. Paul veut attirer toute l'attention des lecteurs sur la *doctrine* — pour expliquer sa propre conduite contre les détracteurs, et stigmatiser les dissensions de Corinthe. Baptiser, tout le monde peut le faire, et ce n'est point cela qui doit distinguer les prédicateurs; mais tout le monde ne peut « évangéliser » comme Paul, qui a reçu du Christ une mission si spéciale d'apôtre.

Aucune différence essentielle de mission n'est d'ailleurs impliquée ici entre Paul et les autres apôtres. Selon *Bousset*, la santé de Paul, ou son surmenage (ce qui est plus probable) l'auraient empêché de se donner lui-même au ministère fatigant des baptêmes. Il ne s'ensuit point, naturellement, qu'il ait dédaigné ce sacrement de l'incorporation au Christ, qu'il exalte tant ailleurs, et auquel le v. 13 montre qu'il reconnaissait une si haute efficacité. Il a bien fallu au moins qu'il baptise les premiers convertis, — en dehors des notables Crispus et Caïus, — mais les disciples revenus de Macédoine (*Act.* xviii, 5) ont dû faire ensuite presque tout; le grand mouvement des conversions n'a d'ailleurs sans doute commencé qu'après cette arrivée de Timothée et de Silas. En les attendant, comme Paul se faisait aider par des « préposés » dès qu'il le pouvait (*Act.*, *Thess.*), « Stéphanas et sa maison », les « prémices de l'Achaïe », baptisés par Paul, pouvaient baptiser les autres, lui permettant de se réserver dès le début pour l'évangélisation.

Il n'évangélisait pas ἐν σοφίᾳ λόγου, « avec sagesse éloquente » (*Loisy*), ou, encore mieux, avec les artifices du métier des rhéteurs. L'expression paraît ironique, et *Rob.-Plum.* notent fort bien que cette « sagesse de langage », trop appréciée des Corinthiens, est l'inverse du « langage de sagesse », le charisme dont Paul traitera plus loin, — et qu'il possédait, lui, éminemment. Il peut y avoir une allusion dédaigneuse, non pas à Apollos lui-même, mais aux exigences du parti d'Apollos (voir Exc. iv) ou du « parti du Christ ».

Comment agir autrement eût « vidé » la Croix du Christ, c'est ce que va montrer la section qui suit, une des plus belles du Nouveau Testament.

INTRODUCTION. — *Les dissensions des Corinthiens sont causées par un zèle mal éclairé pour la « Sagesse » ; du moins c'est là ce qui leur sert de prétexte pour cabaler autour des noms de leurs instructeurs dans la foi, pendant qu'ils cherchent ainsi à se faire valoir eux-mêmes, et donnent d'autre part satisfaction à leur goût inné pour la dispute. Paul, pour mettre ordre à cette situation, l'envisage du sommet de la vraie sagesse qu'ils ignorent. Tout d'abord il leur montre (I, 18-25) comme la Sagesse de Dieu est différente de celle du siècle ; — puis, se retournant vers la communauté de Corinthe, il lui rappelle sans ménagements (26-31) qu'elle ne peut prétendre être rien que par l'opération gratuite de cette sagesse divine. — Ensuite (II, 1-5), Paul se reportant à la première évangélisation de leur ville, déclare que c'est très délibérément qu'il a évité alors de leur présenter une autre sagesse que celle de la Croix. Ce n'est point qu'il n'y ait certaine hauteur de sagesse chrétienne réservée aux « parfaits » ; mais il ne jugeait pas qu'ils fussent déjà capables de la concevoir, et c'était trop juste, car ils ne le sont même pas encore (II, 6-fin). L'Apôtre reviendra alors à leurs divisions, leur en fera toucher les véritables causes, et l'inanité.*

Tout ce développement, jusqu'à II, 5 (et plus loin, jusqu'à la fin du ch. III), est fait selon un certain parallélisme, caractéristique de la manière littéraire de Paul, et où Joh. Weiss reconnaît son schéma $\alpha\text{-}\beta\text{-}\alpha$: jusqu'à I, 25, saint Paul énonce une thèse, et il montrera (II, 1-5) comment son évangélisation s'en est inspirée ($\alpha\text{-}\alpha$) ; la partie intermédiaire (I, 26-31) se détache comme une apostrophe très concrète qui tire brusquement les prétentions corinthiennes sous la pleine lumière de la thèse (β). Le même procédé continuera aux ch. II et III, plus ou moins accusé.

Il y aurait peut-être lieu d'examiner à ce propos si ce genre d'éloquence relève uniquement du mécanisme « oral », dans la simplicité où l'a présenté Jousse. — Un point plus important concerne la doctrine ; en exaltant la Sagesse divine inconnue au monde, est-ce que notre épître, comme l'a révé Delafosse, rejoindrait le système de Marcion sur le « Dieu étranger » ? Nous verrons qu'il n'en est rien. Mais on peut dire avec Godel, que ces magnifiques chapitres sont toute une « philosophie de l'histoire » : la phase de la révélation de Dieu « en sagesse » (du point de vue de l'hellénisme), et celle de la révélation « en folie ». C'est même toute une philosophie religieuse, qui règle le perpétuel débat entre l'humanisme, le naturalisme (qui n'est pas seulement celui des Hellènes), et la connaissance surnaturelle, avec son efficacité d'action. Tout cela à propos des chicanes de quelques « gracculi » ! Il était impossible à un saint Paul de voir moins haut et moins large.

I. — Opposition de la Sagesse de Dieu et de celle du siècle (CH. I, 18-25).

INTRODUCTION. — *L'Apôtre vient de dire (I, 17), qu'il ne voulait pas évincer la Croix du Christ. Cette Croix a un langage, qui ne peut que choquer celui de la sagesse humaine, auquel les Corinthiens sont assez mal inspirés pour chercher à le ramener ; mais il est lui-même celui d'une Sagesse supérieure, parce qu'elle est celle de Dieu ; — de Dieu qui se sert, afin de mieux montrer sa toute puissance, de moyens jugés impuissants par les hommes.*

I, 18. Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις Θεοῦ ἐστίν.

19. Γέγραπται γάρ· « Ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν, καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω ». 20. Ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεὺς; ποῦ *συνζητητῆς τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ *ἐμώρανεν ὁ Θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; 21. Ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν Θεόν, εὐδόκησεν ὁ Θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγ-

A. 18. ἡμῖν manque *Marcion, Irénée*, « *Adv. Haer.* » 1, 3, 5, F, G, *Tertullien*, quelques *latins*, *got. J. Weiss* ne l'admet pas; mais c'est ce que W.-H. appelaient une vieille omission occidentale ». — Les participes ont une valeur caractérisée de « présent en marche ». — Cfr. *II Cor.* II, 15-16 : ...Χριστῷ εὐδοία... οἷς μὲν ἐκ θανάτου εἰς θάνατον.

B. 18. Les Corinthiens, eux, paraissent avoir oublié que la Croix par elle-même a un langage, et tout un discours qu'il n'est pas permis d'étouffer. Quel est ce discours? une « ineptie » (plus fort que « folie ») pour ceux qui marchent à leur perte; qu'ils prennent garde de se ranger petit à petit parmi ceux-là! Mais non! ils tiendront à demeurer dans la voie du salut, et reconnaîtront mieux qu'ils ne l'ont fait que la toute puissance de Dieu opère par ce langage.

Saint Paul distingue ainsi deux catégories d'hommes, qui diffèrent justement par leur attitude à l'égard de la Croix, — phrase saisissante et qui a fait plus d'une conversion! Peut-être n'oserions-nous pas dire, avec *Rob.-Pl.*, que la force des participes présents est « axiomatique », entraînant d'ores et déjà la certitude de l'avenir éternel des uns et des autres. Et nous n'admettons pas non plus, comme *J. Weiss*, (qui rejette ἡμῖν) que les deux catégories soient « intemporelles », et ne doivent être distinguées qu'au dernier jugement, comme si Paul faisait ici de la dogmatique eschatologique, et que la σωτηρία ne dût avoir lieu qu'à la Parousie, contre *Eph.* II, 5-8, et contre *Tit.*, III, 5 (que *J. W.* supprime à cause de cela même, quand ce passage exprime au contraire une des idées les plus essentielles de la théologie de Paul). *Chrys.*, d'autre part, ne dit peut-être pas assez, quand il entend que la parole de la Croix est folie « dans l'opinion » de ceux qui se perdent. En réalité, il s'agit bien de deux catégories actuelles, tranchées déjà, et dont le sort futur est infailliblement décidé; mais, au cours de la vie actuelle, on peut passer d'une catégorie dans l'autre, et le « jugement » actuel (cfr. *Jean*) est encore réformable; on ignore quelle est la prédestination. Quand *Bengel* (cité par *Toussaint*), écrit : « Qui evangelium audire coepit, nec ut perditus, nec ut salvus habetur; sed est quasi in bivio, et nunc aut perit aut salvatur », il faut adoucir un peu en ce sens que, même après l'audition de l'Évangile, le choix peut ne se décider qu'à la longue. Disons donc, avec *Gutjahr* et beaucoup d'autres, que les ἀπολλύμενοι et les σωζόμενοι sont ceux-là qui sont « sur les chemins », qui agissent actuellement d'une manière, qui de soi, tend à leur salut ou tend à leur perte. Tel quel, l'avertissement est grave!

Qu'est-ce que la μωρία? Pis qu'une « folie », qui pourrait apparaître comme une exaltation grandiose en son désordre; μωρός veut d'abord dire « émoussé » ou « fade », et le substantif qui y correspond signifie quelque chose de pauvre, de mesquin, produit par une imagination faible, bref sottise, naïveté sottie, ineptie (cfr. plus bas ἀσθενές). Les μωροί sont des gens qu'on méprise, dont on ne s'occupe pas, plutôt que des fous dangereux qu'il faudrait combattre. L'Apôtre, vraiment, ne ménage pas ses termes! (cfr. les adjectifs voisins ἄφρων, παράφρων, qui expriment d'autres nuances et sont moins blessants). Aussi n'avons-nous pas traduit par la belle formule consacrée « folie de la Croix », car elle n'exprime pas assez ce qu'il y a de « niais » dans la μωρία. L'Évangile du Crucifié était une sottise inconsistante pour ceux qui pensaient qu'un nouveau message religieux doit se présenter nécessaire-

1, 18. Car le langage [qui est] celui de la croix, pour ceux qui vont à la perdition, est ineptie; mais pour ceux qui vont au salut, pour nous, il est puissance de Dieu.

19. Car il est écrit : « Je perdrai la sagesse des sages, et l'intelligence des intelligents, je [la] mettrai au rebut ». 20 Où [est-il], le sage, où le lettré? où le scrutateur de ce siècle? n'est-il pas vrai que Dieu a marqué d'ineptie la sagesse du monde? 21. Car attendu que, dans la sagesse de Dieu, le monde n'a pas reconnu Dieu au moyen de la sagesse, Dieu s'est

ment comme une nouvelle philosophie (*J. Weiss*). Qu'il produisit une telle impression sur nombre de païens cultivés, c'est ce qui ressort assez de tous les textes cités ici par *Lietzmann*, de *S. Justin* (Apol. I et Dial.), *Celse*, *Lucien* (Mort de Peregrinus), etc. Ils tenaient — ce qui se fait toujours — pour inepte ce qui les dépassait : « homines enim quidam conseruerunt stultum reputare quod eorum sensum excedit » (*s. Thomas*). Ainsi *Chrys.*, *Théodore*, *Dam.*, *Ecumenius*, *Théophylacte*, *Ambr.*, *Pélage*, *Cyrille*, *Thomas*, *Dion.*, *Cajetan*, *Estius*, *Corn. a Lapide*, *Bisping*, etc., et les modernes à peu près tous.

Cette péricope n'a aucune saveur marcionite, contre *Delafose*, et ne contredit pas *Rom.* I, 19-21, en introduisant l'idée du « Dieu étranger » et condamnant la création comme œuvre d'un Dieu inférieur, ainsi que serait censé le faire *Jean* I, 18; VII, 28; VIII, 23, 40, 44. S'il était besoin de réfuter ces fantaisies, l'explication des prochains versets 21-22 y suffirait.

— **A. 19.** Ἀπολώ, pour ἀπολέσω, est un futur attique qu'on trouve d'ailleurs déjà chez *Homère* et *Hérodote*; le reste de la Bible use de ἀπολέσω (*Abel*, 66). — La citation est d'*Isaïe* XXIX, 14, cfr. *Abdias* I, 8 (LXX).

B. 19. Ce mépris des moyens de la sagesse humaine n'est pas nouveau dans la conduite de Dieu; déjà, par le prophète, Yahweh annonçait qu'il sauverait par lui-même Jérusalem des Assyriens, en dehors de tous les calculs politiques et des alliances. Paul applique ce verset aux sages juifs comme aux autres (*Cornely*, al.)

— **A. 20.** Τοῦτου ajouté à κόσμου dans le *Text. rec.*, après quelques codex, E, F, G, L, quelques *lat.*, et *syr.* — ἐμύρανεν a un sens déclaratif (*J. Weiss*). — οὐχί a un sens plus fort que οὐ : « N'est-il pas vrai que...? » — Le mot συζητητής est un hap. leg., qui se retrouve chez *Ignace Eph.* 18. — Les interrogations — ποῦ... ποῦ, sont du style de la diatribe; *J. Weiss* rappelle *Epictète* III, 10, 16.

B. 20. Où trouver des « sages », au sens humain, dans l'Eglise? Dieu a bien montré, en ne leur accordant pas, à eux, la grâce de la conversion, ce qu'ils valent avec leur sagesse mondaine, dont leur aveuglement spirituel révèle l'inutilité et l'« ineptie ». (Il faut tenir compte, ici, évidemment, des simplifications oratoires; Apollos était un σοφός; Paul aussi, même un « scribe »; et d'autres encore.) Y a-t-il une distinction de sens entre les trois termes? Peut-être le σοφός est-il gentil, le γραμματεὺς juif et le συζητητής désignerait tous les scrutateurs et disputeurs en général (ainsi *Rob.-Pl.*, après *Clem. Alex.*, *Théodore*); cela d'ailleurs importe peu. Il nous semblerait que le συζητητής est plutôt celui dont tout le travail d'intelligence est absorbé dans la préoccupation, scientifique, ou pratique, de ce bas monde (αἰῶνος, objet) sans regard sur le surnaturel.

— **A. 21.** Cette phrase concentrée est assez difficile à bien saisir du premier coup. Mais notons déjà comme certain qu'il faut lire ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ, et non, avec *Calvin*, comme s'il y avait ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ (i. e. κόσμου); ensuite, que dans les mots διὰ τῆς σοφίας, la « sagesse » est au contraire une qualité du monde. Ἐγὼ veut dire

ματος σώσαι τοὺς πιστεύοντας. 22. Ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν, καὶ Ἕλληγες σοφίαν ζητοῦσιν, 23. ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, 24. αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν.

25. Ὅτι τὸ μῶρον τοῦ Θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ Θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων.

ici « reconnaître », « distinguer », et *J. Weiss* rapproche avec justesse cette proposition de *Rom. I, 21* : γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν. Enfin la préposition ἐν, dans ἐν τῇ σοφίᾳ, marquerait difficilement ici la cause efficiente (*Bachmann*, après *Hofmann*).

B. 21. Dieu a choisi un moyen fou, inepte, la proclamation (κήρυγμα) ou prédication d'une ignominie et d'une impuissance (voir verset suivant), parce que tout ce qu'approuvait la Sagesse du monde était incapable d'amener la réalisation de son dessein. Cette proclamation sauve les hommes, mais à la condition qu'ils aient le courage de la croire.

L'idée de Paul a été diversement comprise. *Rückert*, *Alford*, *Lightfoot*, et d'autres auteurs, anglais surtout; jusqu'à *Rob.-Pl.*, entendent les mots mis en tête de la phrase, ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ, d'une disposition établie par la Sagesse de Dieu, en vertu de laquelle le monde ne pouvait pas Le reconnaître avant la folie de la Croix. *Lietzmann* (cfr. *Calvin*, supra **A**) comprend « dans la Sagesse de Dieu » = « dans la Sagesse que Dieu lui avait donnée (au monde) »; *Lemonnyer* : « sous le régime de... ». L'Apôtre distinguerait deux époques : celle où le monde était régi et éclairé par la Sagesse de Dieu, et celle où il doit être sauvé par la « folie » de Dieu; cette dernière idée a sa justesse, mais ne paraît pas explicite dans l'intention de Paul; d'ailleurs il est bien plus naturel d'entendre θεοῦ au sens subjectif, « la Sagesse qui est en Dieu », avant de se manifester. Quant à l'opinion de *Rob.-Pl.*, qui a sa part de vérité, elle s'accorde moins adéquatement au contexte général (insuffisance intrinsèque de la sagesse humaine), et aussi à la grammaire, que celle-ci, qui nous paraît la vraie, et qui est celle de *Tertullien*, s. *Thomas*, *Cornely*, *Bachmann*, *J. Weiss*, *Toussaint*, *Sickenberger*, *Gutjahr*, etc. La voici :

La « Sagesse de Dieu » est la sagesse immanente que Dieu révélait (contre *Lietzmann*) par la beauté et l'ordre de la création; elle aurait dû, manifestée avec cet éclat, suffire aux hommes pour leur faire trouver leur Créateur; cfr. *Rom. I, 19-20* : ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνηρσεν τὰ ἄρματα αὐτοῦ κτλ. Ils n'avaient qu'à se servir pour cela de la sagesse que Dieu leur avait communiquée, car chaque créature, dit excellemment s. *Thomas*, « est comme une parole du Maître qui est Dieu »; mais leur sagesse, étant devenue « naturelle et charnelle » (*Cornely*), a fait faillite, et n'a su trouver Dieu. A cette révélation par les œuvres de Dieu, on peut joindre aussi, avec plusieurs des exégètes ci-dessus nommés, la sagesse divine manifestée par l'Ancien Testament, que les Juifs charnels ne comprenaient point. *Gutjahr* embrasse tout (sauf la Croix) sous cette désignation : Sagesse objective de Dieu dans l'harmonie de la création, l'histoire générale, la conscience, les Écritures et l'histoire d'Israël. Dieu avait donné aux hommes ces moyens normaux, naturels et surnaturels, de s'éclairer sur leur salut; puisqu'ils n'ont pas suffi de fait, il en prend un qui est anormal, paradoxal, et comme répugnant à la Sagesse.

Cette instruction de tournure si hardie paraît viser surtout le « parti d'Apollos » trop attaché à la « Sagesse ». *J. Weiss*, qui le note avec raison, et se rallie à l'interprétation précédente, a pourtant le tort de prétendre qu'il y a ici compétition et désaccord, dans l'esprit de Paul, entre deux systèmes qu'il n'a su concilier : l'idée

plu, par l'ineptie de la prédication, à sauver ceux qui croient. 22. Attendu que [il y a] et les Juifs [qui] demandent des miracles, et les Grecs [qui] cherchent de la sagesse, 23. mais que nous, nous prêchons un Christ crucifié, scandale pour les Juifs, pour les gentils ineptie, 24. mais pour ceux-là qui sont appelés, tant Juifs que Grecs, un Christ puissance de Dieu et sagesse de Dieu. 25. C'est que l'inepte de Dieu est plus sage que les hommes, et le faible de Dieu plus fort que les hommes.

hellénistique, de la *Sagesse de Salomon*, reprise dans l'*Épître aux Romains*, du salut rendu possible par la révélation de Dieu dans ses œuvres, — et l'idée judéo-chrétienne que tout salut est impossible en dehors du Christ (*Act. iv, 12*). La vérité est que le sacrifice du Christ, même quand il était encore futur, a toujours été cause méritoire du salut des hommes, quels qu'ils soient, mais que, avant lui et pour tous, le spectacle de la Création, — et pour les Juifs, en plus, les Écritures — était le moyen universel de connaissance ordonnée au salut; la « Sagesse de Dieu » manifestée était l'objet de la « sagesse » des hommes, le livre où elle devait lire, si elle n'était pas devenue sottise par leur faute (cfr. *Rom. i*).

Paraphrasons le tout :

« Puisque la contemplation des œuvres de Dieu, agissant selon sa sagesse, n'a pas suffi au monde à lui faire connaître Dieu, malgré la sagesse qu'il tenait de Dieu, (mais qu'il avait laissée s'émousser), Dieu s'est résolu à prendre un moyen contraire à l'ordre normal et anciennement manifesté de sa sagesse, un moyen « insensé », et à le faire proclamer bien haut (par les Apôtres) pour sauver ceux qui voudraient y croire ».

Anthropomorphisme oratoire, si l'on veut; mais d'une éloquence qui n'avait jamais encore été atteinte.

Notons encore, en passant, que cette attribution à Dieu d'un « plan de sagesse », (plutôt complété que renversé par la Croix) ruine absolument les divagations de Marcion sur le Créateur et le « Dieu étranger »; Delafosse s'est lourdement trompé, à son ordinaire, en déclarant cette péricope marcionite et opposée à *Rom. i*.

— A. 22. Le καί... καί rend ce verset difficile à traduire sans ajouter quelques mots; sur tous les sens de cette expression, voir *Abel*, pp. 341, suiv. Il faut décider encore (ce qui n'est pas facile), si ἐπειδή commande toute la phrase, jusqu'à la fin de 23, ou si, à ce verset 23, le δέ de ἡμεῖς δὲ κηρ. peut être purement pléonastique (voir *Kühner-Gerth, Radermacher*), et ainsi ne pas empêcher de prendre ἡμ. κηρ. pour une proposition principale. Pour *Bachmann*, il n'y a que le v. 22 qui dépende de ἐπειδή, et on pourrait traduire ainsi : « Car, d'un côté les Juifs, — ils demandent des miracles; d'autre part les gentils, — ils cherchent la sagesse; — nous cependant, etc. » mais, comme à *Lietzmann*, et à *Rob.-Pl.*, il nous semble préférable (à cause de δέ) de faire des deux versets une seule phrase dépendant de ἐπειδή, et expliquant le μωρία τοῦ κηρ. du v. précédent.

B. 22. Les Juifs demandent des « signes », des miracles; c'était comme au temps du Christ (*Mat. xii, 38-ss.*); leur religion tout extérieure réclame, pour qu'ils soient touchés, la secousse de sensations violentes, et c'est devant la Puissance à grand spectacle qu'ils sont prêts à s'incliner. Paul semble oublier ici qu'il faisait lui-même des miracles, et jusqu'à Corinthe (*II Cor. xii, 12*), tant ces manifestations exceptionnelles lui semblent chose secondaire dans sa fonction d'apôtre. Les Grecs, eux, veulent être conquis par de beaux raisonnements, qui flattent leur intelligence jugée capable de se les assimiler. Tout autre, prise d'ensemble, avait été la prédication de Paul dans cette ville.

— A. 23. Le mot σκάνδαλον n'a été jusqu'ici rencontré que dans les LXX, le N. T.,

et *Sap. Sal.* xiv, 11, plus deux papyrus du viii^e s. au British Museum; mais *σκανδαλιθρον* au sens de « piège » dans les *Acharniens* d'Aristophane, 687 (voir Gustav STÄHLIN, *Skandalon*, 1930, pp. 201-210). — Nous croyons ce verset, à cause de *δέ*, coordonné grammaticalement au précédent (v. *supra*).

B. 23. « Un Christ crucifié », l'alliance de ces deux mots paraît en tous temps et tous pays un contresens et une absurdité intolérable, soit aux « Juifs » grossiers qui y voient la condamnation de leurs espoirs charnels de bien-être et de domination réalisés sous leur Messie, soit aux raisonnables « Hellènes », qui se disent que se faire prendre et exécuter comme un vulgaire brigand n'est vraiment pas le moyen de fonder une philosophie ou un système religieux à l'usage des gens sensés et comme il faut.

— **A. 24.** Le terme de « Sagesse », associé, à un autre (*δύναμιν*), ne paraît pas ici avoir un sens technique qui prélude à celui de *λόγος*. — Cfr. *Job* xii, 13 : *παρ' αὐτοῦ σοφία καὶ δύναμις*. Il faut l'entendre ici comme *Col.* ii, 3 : *ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι*.

B. 24. C'est pourtant par le crucifiement du Messie que Dieu a révélé sa « puissance », contre tous les préjugés des Juifs, et sa « sagesse », contre tous ceux des gentils. Ceux qui sont « appelés » à la vie, qu'ils sortent d'un milieu juif ou d'un milieu grec, le comprennent. D'une façon saisissante, l'Apôtre proclame que dans l'apparition et le sort du Christ, Dieu a manifesté sa Sagesse plus que dans la création et la providence ordinaire, qui n'étaient pas arrivées à instruire assez les hommes (voir v. 21); la « puissance » a éclaté surtout dans la résurrection du Christ, après l'abandon apparent de Dieu et la mort ignominieuse (cfr. *II Cor.* xiii, 4); cette idée est très fréquente chez Paul.

— **A. 25.** *ἔτι* a ici un sens affaibli, = « car » (*Abel*, p. 353). — Les adjectifs neutres prenant une valeur substantive et suivis de génitifs apparaissent déjà chez les classiques, *Platon*, *Thucydide*, etc., et deviennent plus fréquents dans la prose hellénistique (*Winer*, p. 221; *Abel*, p. 149). Paul les emploie volontiers : *Rom.* ii, 4; *Phil.* iii, 8; iv, 5. Le style y gagne en vivacité. La répétition de *τῶν ἀνθρώπων* forme une « antistrophe ».

Quant au parallélisme de 22-23 et de 24-25, c'est un procédé très naturel même dans un discours littéraire, et surtout dans la *diatribè* aux formules pressantes. Il n'y a aucune raison de l'attribuer au « style oral » de Jousse, à moins que « style oral » ne veuille dire simplement « style oratoire ».

B. 25. Cette hardiesse du langage apostolique est admirable, et n'a pas besoin de commentaire. Tout le monde comprend, par les versets qui précèdent, ce que signifie « faiblesse de Dieu » ou « sottise de Dieu ». Le Tout-Puissant infiniment sage s'est complu à convaincre et sauver les hommes par des moyens qu'ils n'auraient jamais conçus, et qui étaient comme l'ironie la plus dédaigneuse contre leur prétention de ne rien estimer que dans les lignes de *leur* puissance et de *leur* sagesse.

II. La preuve « ad hominem » (I, 26-31).

INT. — Pour appuyer son paradoxe, Paul recourt spontanément à un argument ad hominem; il est très simple, irréfutable, mais si incisif, si peu flatteur pour ces pauvres Corinthiens, qu'on y sent bien à quel point Paul était préoccupé et peiné de leurs divisions, et sentait la nécessité urgente de rabattre leurs vanités. Une preuve du manque de « sagesse » chez Dieu dans le choix de ses moyens pour sauver le monde, c'est qu'Il les a choisis entre tant d'autres, eux justement : « Mes déclarations vous étonnent? Mais vous n'avez qu'à regarder ce que vous étiez quand vous avez reçu l'appel. Quel néant était le vôtre, aux yeux de cette sagesse mondaine dont vous êtes fêrus! N'allez donc point juger d'après ces dictées du monde. Vous n'aviez et n'avez encore rien à faire avec sa sagesse. Toute celle que vous possédez, — et vous en avez une, la vraie, si vous savez seulement la reconnaître et l'employer! — elle vous est venue par un don purement gratuit, vous n'y êtes pour rien; elle est celle de votre Rédempteur, le Christ crucifié; c'est la Sagesse de la Croix, qui devrait être une folie aux yeux de gens qui se comportent comme vous ». Le sarcasme est d'une éloquence cuisante, et anéantit leurs prétentions à occuper un rang aristocratique, par leur « sagesse », dans les cadres de l'humanité profane, — et dans le christianisme aussi, d'ailleurs. Mais la fin de l'apostrophe corrige cette dureté, et doit les relever superbement dans leur propre estime, pourvu qu'ils ne voient en eux-mêmes que ce que Dieu y a mis. L'Apôtre ainsi les ramène à une juste appréciation du plan divin « insensé » et sublime, et excite chez eux une vive confusion d'où doit sortir la plus humble reconnaissance.

Sur la composition de la communauté ainsi fustigée et remontée d'un même coup, voir plus bas, ch. IV. vv. 9-11, et INTROD., ch. II.

Dans cette péricope non plus, il ne faut pas chercher à ramener la simplicité vigoureuse de Paul aux procédés rudimentaires d'un « style oral » populaire et sémitique; il est simple à la façon du génie, et tout l'art des écoles ne lui eût pas fait atteindre plus savamment et plus sûrement son but. Blass a raison d'avancer que n'importe quel orateur grec aurait admiré cette période (voir au v. 27), du moins au temps de la diatribé.

I, 26. Βλέπετε γάρ τὴν κλησιν *ὑμῶν, ἀδελφοί, ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα. οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς. 27, ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο

I, 26. Regardez en effet [votre] appel à vous, frères : pas beaucoup de sages selon la chair, pas beaucoup de puissants, pas beaucoup d'hommes bien-nés. 27. Mais ce qu'il y a d'inepte dans le monde, Dieu se l'est choisi

A. 26. οὖν pour γάρ dans D, E, a; cela irait tout aussi bien au début de cette rude apostrophe; mais l'attestation est insuffisante. — Le mot κλησις a été entendu au sens de κλητοί, collectivité des appelés, par *Théophylacte*, *Estius*, *Calmet*; il est plus littéral et plus naturel de comprendre le fait même de la vocation, entouré de ses circonstances, des conditions où il s'est produit, c'est-à-dire de la situation si peu brillante, au point de vue humain (et moral, cfr. vi, 9-11), de ceux qui ont été appelés. Paul, en dictant, aura appuyé très fortement sur ὑμῶν. D'où notre traduction.

ὁ Θεὸς ἵνα καταισχύνη τοὺς σοφοὺς, καὶ τὰ ἀσθενῇ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ Θεὸς ἵνα καταισχύνη τὰ ἰσχυρά, 28. καὶ τὰ ἀγενῇ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα *ἐξελέξατο ὁ Θεός, * [καὶ] τὰ μὴ ὄντα ἵνα τὰ ὄντα *καταργήσῃ, 29. ὅπως μὴ καυχῆσθῃται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. 30. Ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς *ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς *ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ Θεοῦ, δικαιοσύνη *τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις, 31. ἵνα καθὼς γέγραπται· Ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω.

Tel est aussi l'avis de *Chrys., Théodore, Prim., Cornely, Toussaint, J. Weiss* (« wie es bei eurer Berufung zugegangen ist »), et de la plupart.

B. 26. On dirait que Paul voit l'auditoire qui, à la lecture de sa lettre, accueillera les étonnantes déclarations qui précèdent par des signes de froideur, de stupeur ou d'inintelligence. Il fixe sur eux brusquement son regard acéré : « Ah ! cela vous surprend ! Mais, ô frères, regardez-vous donc vous-mêmes ! Dites-moi où la vocation chrétienne a été vous chercher ! Parmi les sages ?, etc. » — Il y avait bien parmi les convertis de Corinthe quelques personnages, comme Eraste, Crispus (*J. Weiss, Rob.-Pl., al.*), et probablement un petit nombre de riches, à en juger par *II Cor.* viii et ix ; mais cette espèce d'élite profane disparaissait dans la masse (*v. INTR. c. II*).

— **A. 27-28.** Pour les adjectifs neutres, ici au pluriel, dont il n'est pas facile de bien rendre la force, voir *supra*, au v. 25. — Au v. 28, le troisième ἐξελέξατο ὁ θεός est omis *Marcion, Chrys., Theod. de Mopsueste*, et le καὶ devant τὰ μὴ ὄντα N*, A, C*, D*, F, G, 17, quoiqu'il soit bien dans le style de Paul.

Blass compare à ce passage *I Cor.* xv, 42-suiv., 48-suiv., *Rom.* viii, 33-suiv., ii, 21 suiv. Tout cela, trouvons-nous, serait du « style oral » bien affiné, comme seul pourrait le manier un écrivain de race, et d'une « écriture » aussi bien moderne qu'antique. Le même *Blass* a des doutes sur la 3^e ligne à 28 (καὶ τὰ ἀγενῇ... ἐξελέξατο...) à cause des variantes (*supra*) ; mais *J. Weiss* observe pertinemment que cette ligne, avec sa longueur et sa plénitude, répond à une règle de rhétorique ainsi formulée par *Démétrius*, *περὶ ῥημείας*, 18 : « Ἐν ταῖς συνθέτοις περιόδοις τὸ τελευταῖον κῶλον μακρότερον χρῆναι, καὶ ὥσπερ περιέχον καὶ περιειληφὸς τᾶλλα ». Nous ne sommes point sûr pour cela que Paul ait connu ces règles ; mais son goût et son instinct oratoire suffisaient à le diriger.

Τὰ μὴ ὄντα, qui est un terme philosophique (*Philon, papyrus*), résume le tout. — *καταργέω* est un mot affectueux de Paul en ces épîtres ; on ne peut le rendre toujours de la même manière ; mais ici il conserve certainement son sens originel qui est « laisser dans l'inaction », c'est-à-dire ne pas appeler au travail de l'Évangile, à l'œuvre du Règne de Dieu.

B. 27. On peut trouver dure l'épithète de μωρά ; les autres ne le sont pas moins. Paul énonce sans doute une vérité générale, mais qui atteint d'abord les Corinthiens. Du reste, qu'on se rappelle le dédain affiché à l'égard de la plèbe par les Grecs et les Romains cultivés, au point de vue desquels Paul se place pour un moment. La fin de l'apostrophe réparera ces rudesses, en montrant à ceux que le monde méprisait — et qui l'avaient trop oublié, comme si la vocation de chrétiens les avait élevés au rang de sages et de philosophes — comment ils sont devenus (sans s'en rendre compte) bien plus vraiment sages que leurs contemporains. D'un autre côté, l'épithète μωρός, appliquée en bloc à une communauté qui ne s'était certainement pas recrutée parmi les aliénés, ne peut donc signifier que naïf, nigaud, un homme dont l'opinion ne compte pas pour les gens sérieux ; cela confirme bien ce que j'ai dit au v. 23.

B. 28. Une des raisons pour lesquelles Dieu a choisi comme siens d'aussi humbles personnages, pareils à ceux dont on dit encore aujourd'hui : « Ça n'existe pas », c'est — les Corinthiens doivent se le dire — pour démontrer l'inutilité, à l'égard du

pour faire honte aux sages, et ce qu'il y a de faible dans le monde Dieu se l'est choisi pour faire honte à ce qu'il y a de fort, 28. et ce qui dans le monde n'a pas de naissance et ce qui est compté pour rien, Dieu se l'est choisi, [et] ce qui n'existe pas, pour laisser sans emploi ce qui existe, 29. en sorte que nulle chair n'aille se glorifier à la face de Dieu. 30. C'est par lui que vous existez, vous, dans le Christ Jésus, qui est devenu sagesse pour vous de par Dieu, tant justice que sanctification et rédemption, 31. Afin, comme il est écrit, que « celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur ».

salut, de toutes ces supériorités purement humaines auxquelles ils sembleraient croire que la nouvelle doctrine les a fait accéder.

— **A. B. 29.** Verset d'allure très biblique, inspiré sans doute de beaucoup de réminiscences. — $\mu\eta\ldots\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$ est un hébraïsme; $\sigma\acute{\alpha}\phi\epsilon$, dans l'A. T., signifie habituellement l'homme, bien ou mal doué, considéré dans son infirmité naturelle, que puissance, naissance, intelligence, richesse ne guériront pas; $\epsilon\nu\acute{\omega}\pi\iota\omicron\nu$, assez rare chez Paul (sauf I *Tim.*), garde toujours en son langage toute sa force étymologique : « en face », « à la face de ». Qu'est-ce qu'une créature, avec tous ses dons naturels, peut faire devant le Créateur, pour qu'il ait besoin d'elle, qu'elle prétende l'aider, ou se jure désignée spécialement pour ses faveurs?

— **A. 30.** Faut-il laisser $\epsilon\sigma\tau\epsilon$ inaccentué, comme simple copule, ou écrire $\epsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}$ = « vous êtes » au sens de « vous existez » ? A cause de la formule habituelle « être dans le Christ Jésus », *Cornely, Bachmann, Toussaint, Guljahr, Lietzmann, J. Weiss* (qui trouve que $\epsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}$ serait trop « johannique »), se prononcent pour $\epsilon\sigma\tau\epsilon$ copulatif; mais, après les Pères grecs, *Estius, Bisping, Hofmann, Sickenberger, Lightfoot, Rob.-Pl.* et beaucoup d'autres interprètes anglais, nous croyons préférable de lui donner toute sa force significative, d'« exister », ce qui fait un beau contraste avec le $\mu\eta\ \delta\upsilon\tau\alpha$ du v. 28. — $\epsilon\gamma\epsilon\nu\theta\eta$ est plus hellénistique que $\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$. — $\kappa\alpha\iota\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$, au lieu de $\delta\iota\kappa.$ $\tau\epsilon$, F, G; le $\tau\epsilon$ commun rend le sens plus lié et plus plein (*infra*). Paul emploie volontiers $\tau\epsilon\ldots\kappa\alpha\iota$ à cette époque (3 fois dans ce chapitre de I *Cor.* et 9 fois *Rom.*).

B. 30. Par le fait de Dieu seul ($\xi\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$) et de ses choix incompréhensibles, — et non pas même par celui de leurs maîtres dans la foi, qui sont aussi des $\mu\eta\ \delta\upsilon\tau\alpha$ (s. *Thomas*) — les Corinthiens sont devenus quelque chose ($\delta\upsilon\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}$) de rien qu'ils étaient; cela, non dans le monde, mais dans le Christ auquel ils sont maintenant unis. En Lui seul, que les sages du monde ont repoussé, ils ont acquis une sagesse, la vraie, résultant de sa possession. Cette sagesse surnaturelle, qui pour eux remplace l'autre dont ils semblent avoir l'ambition vaine, elle n'est pas purement spéculative; car les mots suivants « justice aussi bien que sanctification, et rédemption », sont en apposition à $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$ (*Rob.-Pl.*) et en expriment en quelque façon le contenu. La $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ est la justice communiquée et inhérente dont Paul traite en ses épîtres à peu près contemporaines aux Galates et aux Romains; signe que son enseignement sur ce point était connu à Corinthe, donc développé oralement avant d'avoir été écrit. Ἀγιασμός , « sanctification » par les œuvres que la justice infuse met à même de produire, est l'objet de discussions protestantes chez *Schmiedel*, etc, et *J. Weiss*, qui reconnaît pourtant (contre *Ritschl*) que, par le don de l'Esprit, le chrétien, selon Paul, est « consacré », changé dans son être (cfr. II *Thess.* II, 13; I *Pet.* I, 2; al.). Ἀπολύτρωσις , « rédemption » (cfr. *Rom.* III, 24), n'a pas ici, même pour *J. Weiss*, un sens purement eschatologique; les fidèles l'ont déjà expérimentée (voir en effet ci-dessus le passé $\epsilon\gamma\epsilon\nu\theta\eta$); si ce mot arrive le dernier de tous, c'est probablement

que ce concept embrasse les précédents, et que la rédemption met les rachetés dans un état qui doit se prolonger aux siècles des siècles.

Voilà ce qu'a produit cette *μωπία* divine scandaleuse, qui choque et renverse toute sagesse et toute dignité terrestres, mais n'est que la manifestation de la partie la plus cachée de la sagesse et de la toute-puissance de Dieu.

— A. 31. Ce verset est une adaptation de *Jérémie* ix, 22-23; le terme ἐν χυρίῳ rappelle le ἐξ αὐτοῦ précédent.

B. 31. Cette sentence qui clôt la première partie des développements de Paul au sujet des factieux indique la conception qui dominera toute l'Épître (cfr. déjà I, 9, 18, 24); tant pour les enseignements de doctrine que pour ceux de morale, ainsi que nous le verrons. *Κύριος* désigne habituellement le Christ; si, grammaticalement et logiquement, il se rapporte plutôt à Dieu (cfr. *J. Weiss*), c'est que, le Christ étant Dieu, les deux ne font qu'un comme cause du salut et de la glorification que les rachetés ont le droit de goûter déjà dans la ferme attente du salut. Mais toute autre glorification, inspirée de motifs humains, leur est interdite — aux Corinthiens surtout! Toujours ce mélange de rigueur méritée et d'encouragement enthousiaste.

III. Paul explique son attitude à l'égard de la « sagesse » lors de l'évangélisation de Corinthe (II, 15).

INT. — Le mot de « rédemption », ἀπολύτρωσις, remettait les esprits face à la Croix. Paul, en ces cinq versets, répond à ceux qui le sous-estimaient pour n'avoir pas prêché « en sagesse » ; il avance qu'il a fait bien mieux, et cela dans l'intention délibérée de donner une base divine, et non humaine et précaire — comme l'eût été cette « sagesse » qu'il a dédaignée, — à la foi de ses auditeurs. C'est une amorce d'apologue qui semble dirigée non contre Apollos, mais contre les fauteurs exclusifs et superficiels de ce dernier.

C. II, 1. Καὶ γὰρ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταργέλλων ὑμῖν τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ. 2. Οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν, εἰ

C. II, 1. Et moi, quand je suis venu chez vous, frères, je suis venu, sans maîtrise de langage ou de sagesse, vous annoncer le témoignage de Dieu. 2. Car je n'ai pas jugé bon de rien savoir parmi vous, sinon

A. II, 1. On lit μυστήριον pour μαρτύριον N, A, C, *Ambr., syr., copl.*; la *vulg.* seule porte « testimonium Christi », pour *Dei*. — ὑπεροχὴ = « eminentia » (*Chrys.*), cfr. I *Tim.* II, 2; II *Macc.* III, 11; VI, 23: καθ' ὑπερ. [ἐλθεῖν], cfr. I *Cor.* IV, 21, ἐν ῥάδῳ ἐλθ. Dans *Epictète*, III, 24, 35 : οὕτε κατὰ τὴν τοῦ ἥθους ὑπεροχὴν, dit d'un chef militaire.

B. II, 1. Paul se reporte au temps de l'évangélisation de Corinthe, — qui a été si fructueuse malgré tout. Il n'a pas ébloui ceux qui l'écoutaient par des prouesses de rhéteur ou de philosophe, mais est venu tout simplement leur porter un « témoignage », ce qui était la position essentielle des Apôtres, (*Act.* I). Ce « témoignage » (il ne faut pas lire μυστήριον, malgré les hésitations de *J. Weiss*) est celui que Dieu même a rendu (θεοῦ génitif de sujet), dans le Christ qui est l'objet de ce témoignage. C'est bien, comme disent *Gutjahr, Rob.-Pl.* et d'autres, le « témoignage de l'amour de Dieu pour eux » ; révélation qui se passait d'enjolivements. — *Schaefer* insiste sur ὑμῖν, à bon droit.

— A. 2. *Origène* lit οἷδεν ἔκρινά εἰδέναι. — καὶ τοῦτον détache l'attribut, pour le faire ressortir. — ἐν ὑμῖν est restrictif (*J. Weiss, Cornely, Schaefer*). Faut-il joindre οὐ ἔκρινά ou ἔκρινά οὐκ εἰδέναι? Peut-être οὐκ ἔκρινά suivrait-il l'analogie de οὐ φημί = « je nie »? ? Le sens, en tout cas, n'est pas douteux.

B. 2. En arrivant, Paul a examiné le terrain; il a jugé les Corinthiens, et pris la résolution ferme (ἔκρινά) de ne leur présenter que le fait tout nu, qui est d'ailleurs « tout l'Évangile en son essence », le sacrifice du Christ. Il va sans dire qu'il fallait leur expliquer *qui* était le Christ, la dignité de sa personne, par conséquent parler de son caractère de Messie, des prophéties qui l'annonçaient, de sa divinité, de sa puissance et de ses vertus, bref faire tout un exposé catéchétique; autrement il n'aurait pas montré ni communiqué la « connaissance du Christ ». Mais le centre auquel tout cet enseignement fut ramené, c'était la rédemption par la Croix. Paul insista sans doute moins qu'à Thessalonique sur le caractère de Roi messianique puissant (v. comment. du ch. XV) qui devait s'assujettir le monde et mettre fin au siècle présent; bien moins encore chercha-t-il à présenter le Christ comme un idéal de

μή Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. 3. Κἀγὼ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς. 4. Καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν *πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμει, 5. ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ.

« sagesse » à la manière grecque. Qu'il eût pu faire autrement, les termes l'insinuent assez ; mais à des gens vains et superficiels comme les Corinthiens, il fallait d'abord inculquer l'idée de l'humilité tragique où le Fils de Dieu était descendu pour eux et de l'excès de miséricorde qu'il lui avait fallu pour les sauver.

C'était donc le récit de la Passion qui donnait sa couleur spéciale à la prédication de Paul ; il y arrivait directement, presque *ex abrupto*, sans s'y acheminer par ces considérations de philosophie ou de théologie naturelle qu'il avait voulu employer à Athènes (*Act. xvii*), et qui n'avaient pas eu le résultat qu'ils espérait. Ainsi d'ailleurs le converti de Damas obéissait à la tendance personnelle de sa foi (v. *infra*, l'exkursus 11). Il jugeait cette méthode bien plus efficace pour amener au sérieux des gens légers ; on a justement relevé la portée de ces deux mots : « parmi vous » (*Origène, Cornely, Schaefer, J. Weiss, Toussaint, Sickenberger*, al. ; *Gutjahr* et *Bachmann* ont le tort de ne pas le faire). Mais, naturellement, le récit de la Passion entraînait celui de la résurrection et tout le reste (*Gutjahr, Bachmann, J. Weiss, Rob.-Pl.*), et une description de toute la vie du Christ ; nous reviendrons sur ce point important quand il faudra commenter *II Cor. v, 16* : « *Si nous avons connu le Christ selon la chair* », verset de sens si controversé.

— A. 3. φῶβ. καὶ τρόμ. est une tournure paulinienne, cfr. *II Cor. vii, 15* ; *Phil. ii, 12* ; *Eph. vi, 5*.

B. 3. Avec une sorte de volupté d'humiliation, Paul se remémore les conditions si défavorables pour entamer une propagande, où il se trouvait en arrivant à Corinthe. C'est le même esprit que *II Cor. iv, 7* : « *ut sublimitas sit virtutis Dei, et non ex nobis* » Cette « crainte » et ce « tremblement » résultaient sans doute de ses violentes émotions en Macédoine, récentes encore (voir *Act. xvi-xvii* et *I Thess.*), de la déception que lui avait apportée son insuccès relatif à Athènes, ce début peu encourageant d'une prédication en Hellade, et surtout, je crois, de ce qu'il savait par la renommée, et constatait dès sa première expérience, du caractère des Corinthiens (v. *INTROD. ch. iii*). Quel cas ces gens légers, railleurs, insatués et surtout corrompus en masse, (πρὸς ὑμᾶς, *Cornely*, al.) allaient-ils faire d'un Juif si pauvre et si humble d'apparence, simple salarié du fabricant Aquilas ? (*Act. xviii, 2-3*). Car, dès le début, il ne pensait pas seulement à prêcher dans les synagogues, et, là même, il sentait qu'il serait aussi mal accueilli qu'il l'avait presque toujours été. En outre, il était déprimé par son ἀσθενεία, où il faut voir un affaiblissement physique ; à tout le moins « une pénible nervosité », comme disent *Rob.-Pl.* Son mal chronique avait dû empirer à la suite de tant d'agitations. Les anciens, il est vrai, ont pensé aux persécutions uniquement ; si *Rückert* a traduit ἀσθενεία par « maladie » (cfr. *Rob.-Pl.*), *Cornely*, puis *Toussaint*, et *Lietzmann* avec moins d'assurance, combattent cette exégèse. Mais Paul n'avait guère alors à souffrir de persécution actuelle, et, du reste, l'autorité des anciens ne vaut guère ici ; car ils ont à peu près négligé cet aspect continu de l'histoire de Paul. Nous reviendrons là-dessus *ex professo* quand il faudra commenter *II Cor. xi*. Disons seulement déjà que Paul fait ici allusion, selon nous, à un état maladif qui rendait plus pénibles ses déceptions et ses incertitudes ; il eut besoin d'une vision du Seigneur pour le reconforter (*Act. xviii, 9-10*).

— A. 4. οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, leçon que nous adoptons avec la majorité des critiques, n'est pas la seule. On lit encore :

Jésus-Christ, et celui-ci crucifié. 3. Et moi, c'est dans la faiblesse, dans la crainte, en tremblant beaucoup, que je me suis présenté à vous. 4. Et mon langage et ma prédication n' [ont] pas [consisté] en persuasifs discours de sagesse, mais en démonstration d'esprit et de puissance, 5. afin que votre foi ne [soit] pas [fondée] sur une sagesse d'hommes, mais sur la puissance de Dieu.

ἐν πειθοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις.... A, C, L, *min. pl., vulg. clem., boh., syr.*

et

ἐν πειθοῖ [ἀνθρωπίνης] σοφίας [λόγων] = « dans la persuasion [des discours] de la sagesse [humaine] »,... quelques anciens, *sah., arm., Ambrosiaster* : « *in persuasionem humanae sapientiae* ».

Nous gardons la leçon πειθοῖς, sans ἀνθρωπίνης, avec B, N, D, E, F, G, quelques minuscules, les mss. *fuld. et tol.* de la Vulgate, l'*éthiopien*. L'adjectif ἀνθρωπίνης, « *humanae* », a tout l'air en effet d'une addition explicative, et πειθοῖ est trop faiblement attesté. Remarquons toutefois que si l'on admettait ce πειθοῖ, comme le fait *Reitzenstein*, on aurait un beau parallélisme très régulier, ainsi que l'indique *J. Weiss*, avec l'expression suivante : ἐν ἀποδείξει (« démonstration » opposée à « persuasion ») πνεύματος (« par l'Esprit », opposé à « sagesse [humaine] »). Aussi nous reste-t-il quelque incertitude. Cependant le parallélisme antithétique restera en tous les cas dans l'idée, et nous préférons, avec *Bachmann*, la lecture commune πειθοῖς, parce que l'hap. legomène πειθός ou πιθός (équivalent à πιθανός, *Moulton-Milligan*) a toute chance, en raison même de sa rareté, d'être primitif; il devait d'ailleurs être devenu courant à une époque postérieure puisque ni *Chrys.* ni *Theodt.* ne l'expliquent (*Lietzmann*).

Ἀπόδειξις est un terme de logique, de droit, que suit un génitif d'objet; πνεύματος καὶ δυνάμεως doit être un *hendiadys* = « vertu de l'Esprit » (*Gutjahr*, al., contre *Origène*, *infra*).

B. 4. En dépit de son état de faiblesse, Paul a dédaigné tous les calculs de politique humaine, et, fort de l'Esprit qui le portait, il a entrepris, non de *persuader* à la manière des orateurs profanes, mais de *démontrer* victorieusement (ἀποδείξις au sens le plus fort, *Rob. Pl.*) la vérité de sa prédication audacieuse. Comment a-t-il voulu s'y prendre? Il a manifesté « la puissance de l'Esprit » par l'assurance de ses affirmations, sans doute par la méthode de la « diatribé » simple et directe, non avec les discours d'apparat (γένος ἐπιδεικτικόν) des rhéteurs (*J. Weiss*). *Origène*, au lieu d'admettre l'hendiadys, a vu dans πν. καὶ δυν. deux moyens de démonstration : les témoignages de l'Ancien Testament et les miracles du Nouveau. Y a-t-il joint des miracles opérés par lui-même? La chose paraît bien possible, d'après II *Cor.* xii, 12, mais nous croyons plutôt, avec *J. Weiss*, que δυνάμεις, ici, ne signifie pas « miracle ». Le grand prodige, c'était l'inspiration manifeste de l'Apôtre, et les manifestations de l'Esprit qui se déclaraient chez ceux qui croyaient à sa parole (*s. Thomas*), tant dans leur changement de vie que dans les charismes dont ils se trouvaient doués (voir ch. xii, suiv.). Rien n'était plus démonstratif que de savoir faire des conversions, et nombreuses, dans un pareil milieu. Si Paul a fait alors des miracles extérieurs et proprement dits à Corinthe, les *Actes*, qui décrivent avec tant de soin ceux de Chypre, de Lystrès, de Philippes, n'en ont point parlé; il faut donc croire au moins qu'ils ne furent ni fréquents ni très éclatants; autrement, du reste, Paul n'aurait pu opposer si catégoriquement, quelques lignes plus haut, l'ensemble de sa prédication aux exigences des Juifs « qui demandent des miracles » (I, 22).

— A. 5. ἐν δυνάμει θεοῦ : cfr., pour ce verset et le précédent, *Eph.* I, 17, 19, et I *Thess.* I, 5, ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πληροφορίᾳ πολλῇ.

B. 5. Il agissait donc ainsi en vertu d'une résolution très arrêtée; il voulait que la foi des convertis s'appuyât, d'une manière évidente, sur des motifs surnaturels, et non sur d'autres, tels qu'auraient été les dons humains, oratoires ou pédagogiques, de l'instructeur. Rien ne devait remplacer, ni voiler, l'action de la Croix toute nue, où la puissance de Dieu se révèle. Nous sommes implicitement ramenés à I, 17 : « *non in sapientia verbi, ut non evacuatur Crux Christi* ».

EXC. I. — LE DÉFAUT D'« ÉLOQUENCE » CHEZ PAUL ET SON « STYLE ORAL ».

En lisant les pages qui ouvrent notre épître, chacun se demande avec stupeur quels étaient ces gens au jugement de qui Paul manquait d'« éloquence ».

C'est que les acceptions de ce mot sont variées et relatives. La mode, les préjugés, les déformations du goût en certaines écoles, peuvent en faire dominer de très fausses et artificielles. Or, à cette époque où des cercles grecs qui se croyaient les plus cultivés réservaient encore leur admiration aux rythmes savants et creux des rhéteurs asiatiques, et ne voulaient pas soupçonner le pouvoir de « l'éloquence qui se moque de l'éloquence », l'Apôtre, qui n'avait certes rien de commun (quoi qu'en ait pensé *Blass*) avec ces rhéteurs (*Deissmann*, *Paulus*, p. 56; *K. L. Schmidt*, *Bibl. Warburg*, Vorträge 1924-25, p. 46), devait passer à leurs yeux pour un parleur assez fruste, à peu près semblable à ces harangueurs de carrefour qui agitaient le peuple avec leurs « diatribes », genre de parole puissant, mais qui n'avait pas encore acquis droit de cité dans la société cultivée, avant d'y être mis en honneur par Arrien ou Dion de Pruse.

Paul le savait bien, et ne s'en faisait pas souci. Il dédaignait la σοφία λόγου et connaissait assez la puissance que Dieu donnait à sa parole spontanée. Depuis que les simples habitants de Lystres l'avaient pris pour Hermès le grand interprète divin (*Act.* xiv, 12), les succès oratoires l'avaient accompagné tout le long de ses courses. Il avait, suivant les milieux et les circonstances, usé de tous les genres, depuis le discours composé d'Athènes (*Act.* xvii), jusqu'aux instructions et remontrances les plus familières et les plus décousues, et constaté que si des gens difficiles feignaient de le dédaigner comme un σπερμολόγος (*Act.* xvii, 18), nul au fond ne demeurerait indifférent à ce qu'il pouvait dire; tous, après l'avoir écouté, tendaient à devenir ses amis ou ses ennemis; comme il le dira dans la Deuxième Épître, il les forçait à respirer, tous, « le parfum du Christ », pour les uns odeur de mort, pour les autres odeur de vie (*II Cor.* ii, 16). Même les fortes inégalités que son état maladif introduisait parfois sans doute dans son élocution n'empêchaient pas l'Esprit de parler toujours par sa bouche : « Cum infirmor, tunc potens sum » (*II Cor.* xi, 10).

Aussi faut-il regarder comme une ironie — ironie de lion — les passages où il paraît se déprécier lui-même comme orateur. S'il est ἰδιώτης, « non initié » aux recettes d'éloquence où excellent ses brillants contradicteurs (*II Cor.* xi, 6) — dont il fait d'ailleurs le cas qu'on sait — il veut être tel, et y sent une supériorité. Saint Jérôme n'a pas compris cette ironie calculée et mordante (v. *infra*), qui est si bien dans le ton de la polémique paulinienne. Ailleurs l'Apôtre rapportera comment les mêmes adversaires disent que ses lettres sont fortes, à vrai dire,

mais que sa présence corporelle est celle d'un homme sans énergie, et que sa parole est nulle, sans effet (ἐξουθενήμενος), ou mieux (à cause du temps grec), qu'on a pu lui enlever tout effet. C'est bien étrange pour nous (II *Cor.* x, 10). Il s'agit là sûrement d'un incident particulier, survenu au milieu des troubles qui devaient agiter plus tard l'église de Corinthe, et que nous étudierons ailleurs. Paul souffrait peut-être alors de cet abattement que lui causait de temps en temps son état corporel; ou plutôt, la douceur, l'humilité, la réserve qu'il avait montrée d'abord avant d'être tout à fait au clair sur la situation, en face de gens arrogants, coutumiers des paroles et des actes de violence (cf. xi, 20 s.), l'avaient fait passer, devant ces intrus qui ne le connaissaient pas encore, pour un homme qui ne sait ni répondre ni réagir. Le moment venu, il saura bien les détromper; ils peuvent s'attendre à ce qu'il se montre tel en face, et dans l'action, qu'il est dans ses lettres (II *Cor.* x, 11), et à le voir abattre d'un revers de main toutes leurs orgueilleuses forteresses dressées contre la science de Dieu (cfr. *ibid.*, 4). Nous pouvons l'en croire sur parole.

L'éloquence agissante de Paul, en dépit de ses réserves et de ses ironies, ne peut donc être mise en question. Lui-même en avait conscience — sans s'en attribuer le mérite — et la caractérisait d'un mot, quand il écrit, par exemple, aux Galates (*Gal.* iii, 1) qu'il a dressé devant leurs yeux (κατ' ὀφθαλμούς) Jésus cloué à sa croix. Dans notre épître même (I *Cor.* ii, 4), il se rappelle comme ses discours, si peu didactiques ou rhétoriques qu'ils fussent, constituaient « une démonstration d'Esprit et de puissance ».

Pour nous en faire une idée, nous n'avons qu'à lire ses lettres, en les replaçant bien dans leur ambiance historique; car chez lui, le style écrit (sauf, évidemment, par la moindre abondance des arguments et des exhortations) devait différer à peine du langage parlé. Nous savons qu'il dictait toutes ses lettres à un secrétaire, au milieu de dérangements, de soucis de toute sorte, parfois sans doute en plein travail manuel. Elles ne sont donc pas de la littérature, et rarement même des compositions à tête reposée. Leur caractère le plus marquant est la spontanéité. A peine Paul a-t-il commencé sa dictée qu'il se figure ses correspondants présents à ses yeux, il suit les divers mouvements qui les agitent, il les prévient ou les apaise, il les provoque au besoin, comme dans une discussion passionnée. Parfois au contraire il fait des exposés doctrinaux et synthétiques, résume tout un enseignement, dont ils connaissent déjà les éléments, en quelques mots concis dont chacun doit leur rappeler tout un développement entendu autrefois; et, par des rapprochements inattendus, indiqués à peine, il élève à une sublime unité des vérités qu'il ne leur avait encore données qu'à l'état de dispersion. Il arrive que le lyrisme constant de sa vie intérieure l'entraîne alors, ainsi quand il parle de la sécurité dans l'amour du Christ (*Rom.* viii), de la transcendance de la charité (ici, xiii), ou de la folie de la Croix (*supra*). Ou bien il s'indigne contre l'incompréhension de ses enfants (*Gal.*, II *Cor.*) pour s'épancher aussitôt après en des confidences tendres et mâles. Rien n'est moins monotone que ce style, et ne porte davantage, habituellement, le caractère sensible de l'improvisation.

Telle est certainement la note qui domine; ce n'est pas un « auteur » ni un « orateur », c'est un « homme », tel qu'il n'est guère donné d'en trouver d'aussi « homme ». Une âme pleine d'une vie surabondante, dont elle laisse

échapper ce qui convient, dans la circonstance, à ceux qui écoutent ou lisent.

Mais l'improvisation la plus spontanée n'empêche pas l'Apôtre d'être toujours maître de lui, et très conscient de ses moyens. On peut donc se demander si cette inspiration jaillissante laissait quelque place au « procédé », et laquelle. En mettant de côté, si c'était possible, ce que le style de Paul a d'absolument personnel et inimitable, retrouverons-nous en lui certains genres d'élocution connus par ailleurs, et dont il aurait plus ou moins consciemment et volontairement subi l'influence?

Le contraire serait étonnant. L'Apôtre devait certainement quelque chose, d'une part à son éducation rabbinique si poussée dans sa jeunesse, d'autre part à l'ambiance de la prédication populaire florissante dès lors, à la « *diatribe* » cynico-stoïcienne qu'il pouvait avoir connue déjà à Tarse. Nous avons montré dans l'INTROD. (ch. v) ce qui le rattache dans la forme à chacun de ces deux courants d'esprit et d'enseignement. Les exégètes diffèrent seulement d'avis sur celui qui a dominé, et Paul est essentiellement, aux yeux des uns (bien plus rares aujourd'hui), un rabbin, aux yeux des autres, un causeur hellénique de génie.

Comme l'essence de la diatribe consistait à ramener autant que possible la parole publique au ton de la conversation, nous pourrions presque dire que Paul l'aurait inventée s'il n'en avait déjà trouvé des modèles. Cependant, pour le choix de certaines images, certains tours d'argumentation, il est possible et naturel qu'il ait suivi instinctivement des habitudes de parole populaire qui répondaient à ses goûts (v. INTROD. ch. v).

La part du sémitisme est plus malaisée à établir. Nous ne saurions y ramener purement et simplement le goût de l'Apôtre pour les *antithèses*, qui forment une si grande partie de ses développements paralléliques. Il faut, ainsi que le note J. Weiss (*Urchr.* p. 312 s.), après Norden (*Die griech. Kunstprosa*, p. 507 s.), se rappeler que, depuis Héraclite, cette figure était fort goûtée dans l'hellénisme, et penser aussi (J. Weiss) à la forme de l'expérience religieuse de Paul (v. Exc. II, *infra*). Le même auteur accorde toutefois que l'apocalyptique du judaïsme tardif avait fort contribué à en généraliser la tendance chez les Israélites; mais on en trouvera chez les Grecs de la même époque des spécimens tout aussi marqués, et qui même, comme dans les *κεφάλαια* de Stobée qu'il cite (*Corp. Hermet.*, Stobée, I, 41, 1), sur l'opposition des choses célestes et terrestres, sont plus proches du style de Paul que n'est celui de ses prédécesseurs juifs. Quant au fréquent développement de sa pensée par coordination (parataxe) plutôt que par subordination régulière d'idées, et surtout que par périodes, il appartient au langage parlé de tous les peuples, et ne fournit donc pas une marque d'origine ethnique; seulement il convenait encore mieux aux parleurs de langues sémitiques, qui n'en connaissaient guère d'autre. D'ailleurs, Paul enchevêtre ses phrases plus qu'aucun Sémite.

L'hébreu et l'araméen n'ont pas laissé, nous le savons, beaucoup de traces certaines ni dans le vocabulaire ni dans la grammaire de l'Apôtre, et le peu qu'on en découvre est dû à l'influence de la Bible grecque dont sa mémoire était pleine. Où sa formation sémitique se ferait spécifiquement sentir, ce serait, à notre avis, d'abord en quelques passages dialectiques, en quelques façons d'utiliser l'Écriture où réapparaît le disciple de Gamaliel, et puis dans la tendance qu'a saint Paul, aux moments où il est le plus ému, où sa pensée et son

cœur sont soulevés par l'enthousiasme, et le plus libres des soucis de raisonnement et de controverse, à revêtir ses épanchements d'une forme lyrique que gouverne le parallélisme cher à sa race; nous en trouverons des exemples aux chapitres XIII, XV, et ailleurs. Il chante alors des espèces de cantiques, et l'on parle couramment de son « hymne à la charité » (ch. XIII). Il se pourrait quelquefois que ces morceaux, dont la forme est admirable, aient été longuement médités, et composés à l'avance en des heures recueillies. Toutefois nous ne croyons pas qu'il faille le poser en règle; car « l'hymne à la charité », entre autres, est si adapté dans le détail aux préceptes et aux reproches spéciaux convenant à la situation de Corinthe, que, malgré son universalité, il n'a nullement l'air d'un morceau passe-partout, mais paraît encore bien dicté par les circonstances (v. *ad loc.*). Ce n'est point d'ailleurs chez les seuls Sémites que l'improvisation lyrique jaillit spontanément des grandes émotions; mais c'est parmi eux, et les peuples de « style oral », qu'elle revêt d'elle-même les formes du parallélisme. Et par là Paul se rattache aux grands écrivains de sa race.

Mais il reste Paul, le Tarsiote cultivé, qui pense certainement en grec au moins aussi souvent qu'en araméen, surtout quand il doit parler à des Grecs, mais également, croyons-nous, dans ses méditations intimes. Nous venons d'écrire cette expression de « style oral », mise à la mode par le P. Jousse, et nous ne nions pas que Paul, comme les autres lettrés juifs, s'y fût assoupli dans les études scripturaires et rabbiniques de son adolescence. Mais le rabbinisme n'avait été qu'une partie de sa formation, et non point celle qui se montre le plus souvent dans ses lettres, — ni qui, sans doute, se montrait le plus en ses discours. Le style oratoire de Paul ne ressemble pas le moins du monde, dans son ensemble et son allure ordinaire, à une succession de récitatifs, pas plus qu'à des « traductions-décalques ». Nous trouvons — comment dire? — *énorme* l'opinion de quelques auteurs récents qui cherchent à découper en « récitations cultuelles (1) », avec leur régularité qui les rend faciles à retenir, les exposés si chargés et si concis de sa doctrine, ses discussions où les pensées se pressent et, pour ainsi dire, se bousculent, où les éclaircissements, les parenthèses, les anacoluthes, les allusions obscures pour nous, les sous-entendus, les sautes de pensée, l'afflux de réalités concrètes, complexes, nuancées, ressemblent si peu à la limpidité du « style oral » comme on l'entend au sens technique, avec ces balancements d'images qui ne servent généralement qu'à faire valoir sous des mots variés, aussi longtemps que se maintient le souffle du « réciteur », une pensée qui aurait pu s'exprimer en deux lignes. Nous ne voulons certes point déprécier le « style oral », et le déclarer indigne de Paul, puisque le Christ l'a trouvé digne de lui, et, en des développements tels que ceux du « Sermon sur la Montagne » en saint Matthieu, l'a porté au plus haut point de simplicité, d'une sobriété significative qui ne lui était pas ordinaire, de perfection, d'effet pénétrant. Mais, dans les villes hellénistiques évangélisées par saint Paul, les auditoires n'étaient pas les mêmes qu'en Galilée. Ils étaient habitués aux rhéteurs, à la diatribe, à la lecture privée et au « style écrit ». Le « style oral » de Jousse fleurit dans les sociétés qui lisent peu ou point, restées

(1) Rien d'étonnant si Couchoud, guidé par la sûreté de son instinct, a donné dans cette théorie.

« primitives » par la nature de leurs occupations, et où des intervalles de longs loisirs permettent de remuer dans les palabres non des idées analytiques ou abstraites, mais une foule de mots ingénieux cherchés pour eux-mêmes, pour la variété et l'imprévu de leur application, et qu'on puisse au besoin reprendre en chœur. Ce sera l'évêque de Quoss, que Mahomet admirait tant, déclamant du haut de sa chamelle, au milieu des marchés arabes, ses lieux communs sonores sur l'instabilité des choses terrestres; ce sera Mahomet lui-même, qui ne savait peut-être pas lire, ressassant sans prouver, sans discuter, en état de transe parfois, ses versets de menace aux incroyants, ou ses exhortations à la confiance dans le Clément et le Miséricordieux; souvent l'abondance de l'expression n'a alors d'égale que la pauvreté, ou du moins l'extrême simplicité, de l'idée. Il y a bien encore les écoles de rabbins, qui, par tradition, appliquèrent cette méthode primitive à leur casuistique; mais ce ne sont qu'énumérations d'opinions, redites, jeux et associations de mots, le raisonnement proprement dit n'y abonde pas. Qu'est-ce que ces procédés-là ont de commun avec la profondeur subtile des argumentations de Paul, et ses méthodes qui ne deviennent parfois obscures et chaotiques que par excès de pensée et enthousiasme concentré non pour les mots, mais pour les choses ? Chercher en lui un « simple », un « primitif », une sorte de Bédouin ou de rabbin exalté par le génie et la foi, c'est ne pas comprendre le premier mot à cette personnalité si cultivée, — capable de séduire les professeurs d'Athènes et le roi Agrippa.

A tout prendre, Paul n'est que Paul; son style et son éloquence ne peuvent se ramener, même de loin, ni aux procédés des rhéteurs classiques, ni à ceux des « verbo-moteurs ». Ils restent, malgré des défauts tenant à la négligence de la forme et à la précipitation occasionnelle de la dictée, aussi actuels dans leur ordre pour des Occidentaux modernes que pour des Orientaux d'il y a deux mille ans. Paul n'a pas vieilli, et il n'est pas « exotique ». Ce privilège est dû sans aucun doute au Saint-Esprit, et puis à l'universalité du génie de l'Apôtre, mais aussi à son style direct, dégagé plus qu'aucun autre de toutes les passagères conventions littéraires ou rhétoriques. Il est, humainement parlant, de la race des indépendants comme Épictète. On ne peut à vrai dire le classer; mais, s'il fallait à tout prix le rapprocher d'une classe d'écrivains, c'est entre lui et les instructeurs populaires grecs de cette époque que nous trouverions encore le moins de dissemblance de formes; les passages « rabbiniques » tranchent sur l'ensemble de son œuvre.

Il nous paraît donc hors de propos de parler avec *Jousse* de « traductions-décalques » faites par quelque « metourdjeman », Tite ou un autre, et « parfois peut-être aussi; Paul lui-même », d'un original de phrases araméennes que Paul aurait dans la pensée. Rien n'indique qu'il ait pensé autrement qu'en grec quand il parlait grec. Tout ce qu'on lit encore chez certains critiques du « tour hébraïque » de la pensée paulinienne date d'une époque où le grec n'était encore connu que par ses classiques, ou la littérature d'apparat. Paul parlait grec — génie à part — comme tout le monde autour de lui, et depuis le temps de son enfance en Cilicie. On a pu s'y méprendre dès l'antiquité. Au IV^e siècle, où, sous l'influence de l'éducation rhétorique latine, on ne comprenait plus qu'un grand écrivain pût s'exprimer autrement que selon un art conventionnel et scolaire, des auteurs aussi grands que saint Jérôme (souvent bien rhéteur

lui-même) ont pu donner dans cette erreur. Jousse ne manque pas de citer l'illustre exégète avec complaisance; mais c'est un appui fragile dans le cas présent. Jérôme, en effet (Ep. cxx *ad Hedibiam*, PL 22, col. 1001-1002) commente ainsi II *Cor.* II, 13 et VI, 6, le passage où Paul dit que, parvenu en Troade, il n'eut pas de repos à cause de l'absence de Tite : « *Quae autem fuit tanta consolatio et quae requies spiritui in praesentia Titi, quem quia non invenit, valesaciens eis, profectus est in Macedoniam? Aliquoties diximus Apostolum Paulum virum fuisse doctissimum, et eruditum ad pedes Gamalielis... Cumque haberet scientiam sanctorum Scripturarum, et sermonis diversarumque linguarum gratiam possideret, divinorum sensuum majestatem digno non poterat graeci eloquii explicare sermone. Habebat ergo Titum interpretem, sicut et beatus Petrus Marcum, cujus Evangelium, Petro narrante, et illo scribente, compositum est. Ergo et Paulus Apostolus contristatur quia praedicationis suae in praesentiarum fistulam, organumque per quod Christo caneret, non invenerat* ». C'est là une interprétation subjective et erronée, provenant de ce que Jérôme n'a pas scruté les rapports de l'Apôtre avec l'Eglise de Corinthe, et le rôle tout à fait spécial et temporaire que Tite avait eu à jouer, — comme nous le verrons en son lieu — pour raccommo-der Paul et ses fidèles. Il tardait à revenir de sa mission, et c'est là ce qui remplissait d'inquiétude l'Apôtre et l'empêcha, dans sa hâte de retrouver son messager et d'avoir des nouvelles, de demeurer à prêcher en Troade; ce n'est nullement qu'il eût besoin de cet « interprète » pour bien expliquer à des Grecs la parole de Dieu; il ne l'avait pas davantage auprès de lui, un peu plus tard, dans les premiers temps de son séjour en Macédoine, et pourtant c'est à cette date qu'il faut rapporter les succès de prédication dont le souvenir dicte les accents triomphaux que nous avons entendus (II *Cor.* II, 14. 16) sur « la bonne odeur du Christ » qu'il a le secret de répandre. D'ailleurs Jérôme n'a pu vouloir comparer que très approximativement les rapports respectifs de Pierre et de Marc, d'une part, de Paul et de Tite de l'autre. Personne n'a jamais pensé que Pierre connût le grec aussi bien que Paul. Nous pouvons concéder que Tite a été plus d'une fois, notamment à Corinthe, l'interprète de Paul, mais un interprète de ses intentions, comme messager « diplomatique », et non comme « traducteur » de son langage araméen en grec; on ne voit pas d'ailleurs que Tite ait jamais servi de secrétaire à Paul dictant ses épîtres, et il est bien certain que plusieurs de leurs plus belles pages, par exemple II *Cor.* X-XIII, ont été dictées quand il n'était pas là.

Ce mythe mort-né de « traductions-décalques », faisant passer le prétendu araméen de Paul dans le grec de Tite ou de n'importe qui, est inconciliable avec tout ce que nous savons des allures de Paul, par l'histoire ou la philologie. J. Weiss, un des critiques qui ont parlé du style de Paul avec le plus de sens et de goût, accorde même trop, à notre avis, quand il admettrait que des secrétaires comme Timothée ou Sylvain ont pu avoir une part (très secondaire) à la variété d'élocution des lettres de l'Apôtre; celui-ci attachait trop de valeur à la propriété de chacun de ses termes pour les laisser inventer ou retoucher par un secrétaire. Saint Jérôme, du reste, — malgré sa comparaison sans bonheur avec Pierre et Marc, — n'avance nulle part que Paul ait confié la rédaction de tout ou partie de ses lettres à un secrétaire quelconque, comme

Pierre, croit-il, celle de ses écrits à Marc ou à un certain Glaucias. Dans une autre épître (*ad Algasiam*, cxxi, PL 22, col. 1029 s.), il dit bien, à propos des difficultés d'élocution de *Col.* II, 18-19, que Paul se trouvait parfois embarrassé pour donner une expression à ses pensées profondes, et qu'il était sincère dans sa modestie en se déclarant « *imperitus sermone* » (*II Cor.* xi, 6), puis, que cet embarras devait se présenter moins dans sa propre langue ancestrale (*sermone. quem cum in vernacula lingua haberet disertissimum, quippe Hebraeus ex Hebraeis, et eruditus ad pedes Gamalielis...*) qu'en langue grecque, quoiqu'il y fût aussi très expert (*Si autem in graeca lingua hoc ei accidit, quam nutritus in Tarso Ciliciae a parva aetate imbiberat, quid de Latinis dicendum est, etc.*); mais il ne dit nullement qu'il ait pensé à faire alors appel au secours d'un traducteur. La vraie raison du fait qu'il signale n'est pas un moins parfait usage du langage hellénique, mais celle qu'il paraît lui-même exprimer plus haut : *Profundos enim et reconditos sensus* (de l'Esprit) *lingua* (la langue humaine en général) *non explicat*.

C'est donc bien Paul en personne, Paul seul et directement, qui se révèle à nous dans le grec de ses lettres. Il a été grand orateur et grand écrivain *en grec*, — plus qu'il ne l'eût été, peut-être, en araméen. Il excite à ce titre extérieur l'admiration des meilleurs connaisseurs en hellénisme. Norden (*Die gr. Kunstpr.*, p. 509, cité aussi par J. Weiss), l'égale à Platon dans le Phèdre (terme de comparaison bien éloigné mais qui forme pour lui le sommet) pour la hauteur de la diction en des passages comme *Rom.* VIII et *I Cor.* XIII. On ne saurait surtout trop citer, contre les opinions attardées qui habillent Paul en rabbin se sentant demi-étranger en face des Hellènes, l'appréciation du grand philologue classique que fut Wilamowitz (1) : « Certainement l'hellénisme est une condition prérequis pour lui (pour l'activité littéraire de Paul); il lit seulement la Bible grecque (2), ainsi *il pense également en grec*. Certainement il exécute sans le savoir le testament d'Alexandre, en portant l'Évangile aux Hellènes, pourtant il est taillé dans un tout autre bois, il est juif, comme Jésus est un Juif. Mais que ce Juif, ce chrétien, *pense et écrive en grec*, pour tout le monde et en premier lieu pour les frères qu'il interpelle, que ce grec n'ait rien à faire avec aucune école, aucun modèle, mais... jaillisse directement du cœur, et cependant soit du *vrai grec* (pas de l'araméen traduit comme les sentences de Jésus), cela fait de lui *un classique de l'hellénisme*. Enfin, enfin voici revenir quelqu'un qui discourt en grec du fond d'une expérience vivante, fraîche, intime, qui est sa foi... C'est en remplacement de son action personnelle qu'il écrit ses lettres; ce style épistolaire, c'est Paul, personne autre que Paul; ce n'est point une correspondance privée, ce n'est point de la littérature, c'est une chose intermédiaire inimitable... »

Tenons-nous en à ce jugement si qualifié, et croyons bien que Paul était très éloquent, sans aucun besoin de truchement, pour tous les Grecs chez qui les préventions ou la rhétorique pédante n'avaient pas faussé jugement et goût. C'est d'ailleurs peine perdue que de vouloir ramener cette éloquence à un genre qui s'enseigne, malgré quelques rapports indéniables avec les prophètes ou les

(1) C'est nous qui soulignons.

(2) Fort douteux; il lisait aussi l'original.

casuistes juifs, et surtout avec la diatribè grecque. Quant aux procédés *techniques* du style oral des Sémites, ou à la « récitation cultuelle », il n'y faut certainement pas songer. Je ne connaîtrais pas de divagation scolaire, de lubie de professeur, aussi artificielles que la prétention de forcer en cadres symétriques une pensée comme celle de Paul, si dédaigneuse de la σοφία λόγου, si individuelle, si passionnée, emportée par un souffle si véhément du génie et de l'Esprit.

(Voir particulièrement J. WEISS, commentaire, et l'ouvrage posthume *Das Urchristentum*, 1917, pp. 302-ss., 312-318 — Ed. NORDEN, *Die griechische Kunstprosa*, loc. cit. — M. JOUSSE, *Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbomoteurs*, Arch. de Philosophie, vol. II, cahier IV, 1925, pp. 71, 87, al. — K. L. SCHMIDT, *Der Apostel Paulus und die antike Welt*, Bibl. Warburg, Vorträge 1924-1925, pp. 46, 56, al. — U. von WILAMOWITZ-MÖLLENBORG, dans *Kultur der Gegenwart*, I, 8², p. 159).

EXCURSUS II. — « UT NON EVACUETUR CRUX CHRISTI ».

LA MORT DU CHRIST ET LA MORT DES DIEUX.

Paul expose sa doctrine de la Croix avec une hardiesse provocante. Il sait qu'elle choque à la fois les Juifs et les Gentils; mais, loin d'en être intimidé, il tient à mettre dans une lumière crue ce qui est le grand paradoxe et de son apostolat, et de tout le christianisme. Un lutteur comme lui ne recule point. Pourtant ce n'est pas à l'instinct combatif de l'ancien pharisien qu'il faut attribuer cette attitude, mais à la conviction que rien n'est aussi puissant que ce paradoxe pour éclairer et convertir Juifs et Hellènes.

C'est son expérience à lui d'abord qui l'avait renseigné.

Quand on l'appelait Saul, c'était un jeune Israélite fervent et fort instruit, merveilleusement doué pour la science et pour l'action de propagande, et qui s'était justifié par des réflexions rationnelles toutes les préventions de sa race (*Gal.* I, 14). Si son éducation grecque de Tarse l'empêchait de professer à l'égard des Gentils l'aversion irraisonnée et brutale d'autres rabbins, s'il voulait peut-être déjà travailler au salut des Hellènes, il croyait fermement, comme tant d'autres intellectuels de la Diaspora, que cette guérison du monde dépendait de la domination parfaite d'Israël sur le terrain de la politique et des idées tout ensemble, prédominance que les Prophètes avaient promise à son peuple. Le « Règne de Dieu » ne pouvait s'établir que par le « Règne des Juifs ». A cette époque, tous les malheurs de la nation n'avaient fait que surexciter l'espoir messianique, temporel et spirituel à la fois. Que le Messie dût être le grand roi pacificateur des *Psaumes de Salomon*, ou l'être céleste d'*Hénoch*, cet « Elu » ou ce « Fils de l'Homme » qui allait venir mettre fin au monde présent, son rôle n'était jamais conçu que comme un pur triomphe. On insistait beaucoup sur les souffrances des justes, on les peignait avec des couleurs parfois presque désespérées, mais la gloire du Messie devait leur servir de compensation et les transformer en bonheur. Jamais un théologien ou un visionnaire de cette époque n'aurait admis que ce Messie devait lui-même *expier* d'abord les fautes du monde, ni même celle du peuple israélite (voir *Lagrange* « Le Judaïsme avant Jésus-Christ », pp. 384 suiv.). La prophétie si claire et impressionnante

d'Isaïe sur le « serviteur de Yahweh » (*Is.* LIII), et les quelques autres qui s'en rapprochent, étaient soit appliquées aux épreuves historiques du peuple ou de ses grands personnages, soit complètement détournées de leur sens. Rien de plus significatif, par exemple, que le *Targum du Pseudo-Jonathan* (v. *Lagrange*, loc. laud.) sur les chapitres du « Serviteur » : bien loin d'être un agneau qu'on immole, c'est lui qui mènera à la boucherie les nations ! Au Messie ne pouvaient appartenir que des manifestations de puissance, des *σημα* (*Mat.* XII, 38; XVI, 1) ou des victoires. Quand ces ambitions trop terrestres se furent modérées plus tard, Tryphon dira encore, au nom de tous ses coreligionnaires (*Justin*, « Dialogue », LXXXIX, 1, 2) : « Sache bien que notre race entière attend le Christ, et que, toutes les écritures que tu as citées, nous reconnaissons qu'elles ont été dites à son sujet. De plus le nom de Jésus, qui fut donné en surnom au fils de Navé, me touche.... Mais, sur la question de savoir si le Christ doit être déshonoré jusqu'au crucifiement, nous doutons; car dans la Loi il est dit du crucifié qu'il est maudit (cfr. *Deut.* XXI, 23, et *Gal.* III, 13), et, pour l'instant, je ne croirais pas facilement la chose. C'est un Christ souffrant que les Écritures annoncent, évidemment; mais, que ce soit d'une souffrance maudite dans la Loi, nous voudrions savoir si tu peux nous le démontrer ainsi » (traduction Archambault).

Il n'est pas impossible que l'intelligent jeune rabbin de Tarse ait toujours été un « modéré » à la manière de Tryphon (nous ne l'affirmerions pas, toutefois). Mais il y avait l'échec du Messie des chrétiens, son échec et son déshonneur du calvaire ! Qu'importait ensuite que tels de ses disciples, fanatiques hallucinés si on ne pouvait les croire imposteurs, aient prétendu l'avoir vu ressuscité ? Cette résurrection aurait dû être plus certaine et plus éclatante si elle devait servir au « Règne de Dieu » par Israël. Saul, s'il n'avait pas vu Jésus, connaissait les chrétiens, Etienne entre autres, par les discussions des synagogues hellénistiques. C'étaient peut-être à ses yeux d'honnêtes gens, mais d'autant plus dangereux alors, avec leur « Messie crucifié », qui n'avait pu être, lui, qu'un doux illuminé malfaisant. Quand on voit de nos jours des savants israélites aussi modérés et consciencieux que le *D^r Klausner* (1) chercher à établir qu'il était logique et inévitable pour les chefs du Judaïsme orthodoxe de se débarrasser d'un prophète comme Jésus, qui faisait sans doute honneur à leur race et ne voulait pas détruire leur religion, mais énervait ce qui avait toujours fait la force de résistance de la nation en la détournant, par son idéal purement éthique, de l'attachement à ses cadres religieux, au matériel de sa Loi et, par là, de ses espérances de durée et de domination, on comprend alors les raisonnements et les dispositions du jeune Saul, — à qui d'ailleurs la proximité des faits fournissait sur la nouveauté de l'enseignement de Jésus et son opposition aux aspirations nationalistes une appréciation plus exacte que celle de Klausner. Supposé, se disait-il, que le peuple se mette à suivre ces rêveurs, c'est la fin de notre vocation de Juifs, et par conséquent de l'espoir du monde. Dieu ne pouvait permettre pareille banqueroute; mais il fallait avoir des hommes, de vrais fidèles, qui coopèrent avec la Providence. « *Salus populi suprema lex* », se disait ce rabbin et ce citoyen romain avec plus de bonne foi que Caïphe. Donc Jésus avait été

(1) Joseph KLAUSNER, *Jésus de Nazareth*, traduit de l'hébreu en français, 1933.

justement crucifié, Étienne justement lapidé; il y allait de l'avenir de la religion, et de la conversion promise des Gentils au Dieu d'Israël. Avec toute la décision, la violence aussi et l'orgueil de son fort tempérament, puis toute sa conviction religieuse, sa science de rabbin initié aussi à l'hellénisme, sa logique et sa générosité même mal employée, Saul devint — croyant bien faire, voir *I Tim.* I, 13, — le persécuteur que l'on sait. Ce fut par *épouvante et horreur de la Croix*; résultant non pas certes, d'une faiblesse de timide ou de sensuel, mais d'un zèle aveuglé pour les intérêts de Dieu, d'Israël et de l'humanité entière.

L'événement du chemin de Damas bouleversa d'un seul coup tout ce système de pensée et de conduite. Saul *vit* que le Messie des chrétiens était vraiment ressuscité, donc que Dieu avait approuvé son œuvre, et que tout ce qu'il avait dit et promis était juste, le véritable accomplissement des prophéties, tandis que les autorités de son peuple s'égarèrent dans leur interprétation. Bien plus, Jésus était le Fils de Dieu, lui-même le Tout-Puissant égal à son Père. Comme homme, il était devenu le chef du monde, dans le présent et dans tout l'avenir. Et cette exaltation de son humanité, il l'avait gagnée, comme Saul, devenu l'Apôtre Paul, l'écrivit un jour aux Philippéens (*Phil.* II, 9-11), par son échec apparent, par l'infamant supplice qui paraissait le condamner, lui et ses prétentions et son œuvre, à un opprobre et à un oubli éternels. En disant : « Saul, pourquoi *me* persécutes-tu? », Il avait déclaré qu'Il vivait dans ceux qui croyaient à Lui, et que, malgré leur humiliation, malgré les persécutions qu'ils subissaient, et, bien plus, par leur moyen même, Il les associait à sa grandeur et à sa puissance. Rien ne pouvait être plus fou; mais cette folie était vraie, elle était « la Vérité », puisque c'était une folie dont Dieu lui-même était atteint, et qui était le dernier mot de sa révélation aux hommes. Alors, au pharisaïsme complètement « converti », c'est-à-dire « retourné » d'un seul coup dans le fond de ses pensées et de ses sentiments et de sa volonté, Dieu, capable d'atteindre ses buts par de tels moyens, apparut encore beaucoup plus miséricordieux, plus grand et plus sage qu'il ne se l'était représenté jusqu'alors. Toute sagesse et toute puissance humaine s'évanouissaient devant celle-là, capables de réaliser la gloire et le bonheur jusque par les moyens qui, de leur nature, ne sont bons qu'à les détruire. Saul se mit à vénérer et aimer la Croix autant et plus qu'il l'avait méprisée et haïe. Et désormais, ce fut toujours sous cet aspect, le remplissant toujours d'une confusion, d'une admiration et d'une reconnaissance nouvelles, que lui apparut le Dieu Sauveur : Celui qui règne, Celui qui sauve et qui glorifie PAR LA CROIX.

Il se dit assurément que l'argument divin qui avait pu, en un éclair, transformer un homme tel qu'il se souvenait toujours d'avoir été, serait le plus puissant de tous pour convertir Juifs et païens. Et il se décida à prêcher partout le « scandale » et l'« ineptie ». La « sagesse » normale, proportionnée à l'esprit naturel, dont Israël avait reçu le dépôt et les Gentils quelques lueurs, n'était pas entièrement détruite, mais complètement insuffisante à saisir le plan de Dieu; elle conservait bien une valeur de préparation, mais son plus haut effort portait les esprits sincères au bord d'un mystère, d'un abîme, où ils devaient, pour être vraiment sages, se précipiter en devenant « fous » avec la Sagesse incréée. Paul a prêché à Lystres, à Athènes, les arguments de la théodicée naturelle, en attendant mieux; partout il dut reconnaître qu'il fallait faire autre chose

pour saisir à fond les âmes, et proclamer carrément la « folie de la Croix », pour détruire la fausse suffisance des arguments humains. C'est ce qui avait déterminé sa conversion qui devait déterminer celle des autres. Si, aux débuts de sa carrière d'apôtre, et jusqu'à Thessalonique, il semble avoir insisté de préférence sur le retour futur du Christ comme roi glorieux, il vit que, plus les auditoires étaient matériels ou plus ils se targuaient de sagesse, plus alors il fallait insister avant tout sur ce que Dieu avait établi comme la préparation nécessaire de cette gloire, la Passion. Devant les yeux des Galates, il dresse, dans les plus vives couleurs, le Christ en croix (*Gal.* III, 1). Et, dans la ville perverse et prétentieuse de Corinthe, il comprit du premier coup qu'il n'y avait que ce moyen-là d'arracher les âmes à leur sensualité, à leur vanité intellectuelle, à leur bassesse; il ne voulut, dit-il, connaître parmi ces gens, païens grossiers et subtils tout ensemble, que « Jésus-Christ, et encore crucifié » (II, 2). En les plaçant, brutalement pour ainsi dire, en face du paradoxe qui devait leur paraître le plus insensé, il réussit aussitôt beaucoup mieux qu'avec ses acheminements prudents à l'Aréopage d'Athènes. Évitant tout ce qui aurait pu paraître, à des regards superficiels, « évincer la croix du Christ » (I, 17), en la voilant plus ou moins sous des moyens humains de conviction, il la présente toute nue, dans toute sa puissance de séduction divine. Tout ce qui aurait pu faire illusion aux dépens de son efficacité unique était ainsi écarté.

Et c'est la base essentielle de toute apologétique « convertissante », celle que les plus profonds défenseurs de la vérité chrétienne, comme Pascal, n'ont pu que s'approprier dans leur mesure. On ne touche le fond de la théodicée que quand on en est arrivé là. Autrement, le « problème du mal » reste toujours un problème plus ou moins oppressant, et les chrétiens pieux, ou même penseurs, mais dont la pensée pieuse répugne au tragique, et qui ne sont pas assez sensibles à cette démonstration suprême de la nécessaire « voie de la Croix », subiront toujours, par moments, la tentation de se demander si Dieu n'a pas manqué son œuvre.

L'expérience de Paul explique seule, de façon nécessaire et suffisante, comment cet ancien pharisien a pu devenir « l'Apôtre de la Croix » par excellence, et l'incomparable « Docteur des Gentils ».

Oui, mais à en croire des écoles modernes, Paul ne faisait qu'aller ainsi au-devant des aspirations religieuses que ces Gentils, — à la différence des Juifs — professaient de longue date, du fait de leur mysticité spéciale. Eux aussi, dans les Mystères qui étaient la quintessence de leurs religions, ils avaient l'habitude de placer leur confiance en des dieux morts et ressuscités. Paul n'a eu qu'à concrétiser ces rêves dans la personne historique de Jésus pour obtenir audience de toutes les âmes helléniques sincèrement religieuses. Leur psychologie explique tout sans miracle.

Contre ces théories, il faut affirmer avec assurance que l'Apôtre de la Croix n'a rien emprunté aux païens. Le jeune Tarsiate, fils de pharisiens, avait trop appris dès son enfance à mépriser les erreurs des Gentils, et ce n'est pas le culte de sa ville natale, le bûcher de Sandan, ou la tauroctonie de Mithra, qui aurait pu adoucir cette répulsion. S'il fait quelquefois allusion aux Mystères, comme on peut le croire en analysant les chapitres XII et XIV de notre épître (v. *ad loc.*), c'est pour les déprécier et faire honte à ses fidèles d'avoir conservé quelques

manières qui rappellent celles des mystes. Dans l'*Épître aux Éphésiens* (v, 11-12), les Mystères ou les cérémonies gnostiques qui s'en rapprochent sont qualifiés d'« œuvres infructueuses des ténèbres ».

L'idée d'une mort divine subie volontairement pour le salut des hommes n'a d'ailleurs jamais existé en aucun culte antique. Si l'on ne veut parler que de mythes concernant des souffrances, une mort et une glorification subséquente de divinités ou de héros, qui pouvaient servir aux hommes, non pas de rédemption, mais de modèle et d'encouragement à supporter leurs peines et le trépas, il faudrait prouver, — et on ne le peut — que ces mythes tenaient une place importante, avant le ^{II}^e ou le ^{III}^e siècles, dans la religion des païens. La résurrection de la chair surtout était une idée fort impopulaire. Aucun des « dieux morts », ni Attis, ni Adonis, pas même Osiris, n'avait, à proprement parler, retrouvé vivant son corps après qu'il avait été mis au tombeau; seule leur essence immortelle avait été glorifiée, on s'était munie d'un corps céleste et nouveau. L'idée d'une résurrection corporelle faisait rire sans politesse les intellectuels d'Athènes (*Act.* xvii); si elle avait été si répandue, Paul n'aurait pas eu ces difficultés que nous révèle le chapitre xv de notre épître à la faire entrer dans la conviction de tous les baptisés.

Mais la mort qui avait dû précéder la glorification, et surtout *ce genre de mort*, voilà qui devait être pour tous les païens objet de scandale ou de dérision. « Dans aucun mystère hellénistique », dit K. L. Schmidt (1), « il ne se rencontre d'analogie avec la Croix ». Le nom seul faisait horreur; dans son plaidoyer « pour Rabirius », 5, Cicéron (cité par Meyer-Heinrici), s'écrie : « *Nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus!* » En Grèce, des païens vraiment pieux et de sens rassis, comme *Plutarque*, trouvaient déjà inconvenant d'attribuer aux dieux des mésaventures tragiques; mais qu'auraient-ils pensé d'un supplice déshonorant comme le crucifiement réservé aux esclaves, aux rebelles, aux bandits de grand chemin? Saint *Justin* (« *Apol.* » i, 53, 2), demande : « *Par quel raisonnement nous ferait-on croire à un homme crucifié, ... si nous n'avions trouvé... des témoignages?*... », et ailleurs il constate (22, 3), que les païens accusent les chrétiens de folie (μανίαν ἢ μὲν καταπαύονται) pour ranger après Dieu un homme crucifié. Ce sera encore le sarcasme de *Lucien* dans son « *De morte Peregrini* » contre ces gens qui « adorent leur sophiste empalé »; et bien d'autres textes, chez *Celse* ou ailleurs, montrent assez ce que pensait du Dieu des chrétiens, à cause de sa mort en croix, l'opinion publique des païens comme leur opinion cultivée. C'est qu'il ne s'agissait plus dans leur cas du malheur privé d'un être mythique, d'une aventure tragique arrivée entre dieux et héros, laquelle n'avait rien de déshonorant et que l'apothéose avait tout de suite réparée; le supplice du Golgotha signifiait l'échec et l'infamie d'un personnage public, qu'on avait pu voir il y avait moins de trente ans, qui avait été mêlé aux hommes, et dont toutes les espérances, toutes les promesses, pouvait-on croire, avaient été démenties, abîmées dans un effondrement ridiculement lamentable.

Voilà ce que l'opinion païenne ni juive ne pouvait tolérer, et à quoi on

(1) Voir K. L. SCHMIDT, *Der Apostel Paulus und die antike Welt*, p. 56-s. (Bib. Warburg, Vortr. 1924-25).

n'aurait certainement trouvé rien de pareil en aucune mystique contemporaine de renoncement. Voilà ce que Paul se mit à prêcher — comme les autres, mais en insistant plus qu'eux tous sur cette croix odieuse; parce qu'il y montrait la preuve de ce fait stupéfiant que Dieu, pour nous sauver, était descendu en personne au plus profond abîme de nos misères, « *ut impleret omnia* » (*Eph.* iv, 10), de sorte que nul n'était si bas qu'il ne Le trouvât à sa hauteur, et ne fût invité à monter jusqu'à Lui.

C'était la révélation d'une Sagesse et d'une Puissance dont n'auraient pu rêver les hommes les plus sages, puisqu'elles avaient su utiliser, pour mener les créatures au bonheur et à la gloire, ce qui devait, de sa nature, avec le péché, les faire choir le plus loin de la gloire et du bonheur.

Paul avait eu de cette vérité inouïe l'expérience plus directe que personne, lui qui paraissait en être moins capable que personne; il s'en souvint toujours en frissonnant et exultant, et c'est pourquoi il fut si pressé de communiquer aux autres, avec une telle chaleur de conviction et d'éloquence, la science de la Croix, Sagesse de Dieu et Puissance de Dieu.

IV. Paul ne méprise pourtant pas toute sagesse, car il travaille à en répandre une, la « Sagesse de Dieu » (II, 6-16 [III, 2]).

INTRODUCTION. — *L'Apôtre aurait cependant bien pu (et même voulu) leur prêcher une « sagesse », mais celle-là que donne l'Esprit-Saint, et qui n'est accessible qu'aux « parfaits ». Toute cette page contient la plus haute philosophie religieuse, et déborde de conséquences pour la justification de la mystique et de la théologie, science de Dieu communiquée à qui en est rendu capable, mais incommensurable aux spéculations de l'hellénisme, comme à la pénétration naturelle des gens les plus pratiques et les mieux informés du monde profane. On voit assez l'importance et la permanente actualité de cet enseignement; mais ce n'est pas sans peine qu'on arrive à bien définir la portée de chaque terme, et il faut en outre détruire toute confusion possible entre cette « sagesse » préconisée par saint Paul et tous les « ésotérismes » ou gnosticismes qui étaient en vogue dans le monde grec, et le sont redevenus souvent depuis. La suite montrera sans aucune ambiguïté que la « sagesse » dont il est question ici est tout autre chose qu'une doctrine ésotérique différente pour le contenu de la foi commune des chrétiens ordinaires.*

CH. II, 6. Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς *τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ *αἰῶνος τούτου, οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν *καταργουμένων. 7. Ἀλλὰ λαλοῦμεν

CH. II, 6. De sagesse, nous [en] parlons bien entre les parfaits, mais d'une sagesse [qui n'est] pas de ce siècle, ni des chefs de ce siècle, qui sont réduits au silence. 7. Toutefois nous parlons d'une sagesse de Dieu,

A. II, 6. La principale difficulté est de bien rendre τέλειοι, fort diversement interprété; le sens générique du mot est « achevé », « accompli », mais cela peut s'entendre en bien des sens. Heureusement tout le passage indique assez que τέλειος, ici, équivaut à πνευματικός, et nous avons plus bas le v. III, 1, où « pneumatique » s'oppose à νήπιος, « enfant en bas âge » (cfr. XIV, 20); il faut donc rendre τέλειος, par « adulte », « parfait » quant à l'âge — ici dans le sens métaphorique (v. Excursus v) — pour conserver au mieux l'harmonie des figures.

Λαλέω, « parler », « causer », « converser », pourrait être ici en opposition intentionnelle avec κηρύσσω, la proclamation solennelle de l'Évangile (Gutjahr).

Καταργέω, « réduire à l'inaction », doit ici s'entendre de la récusation des dirigeants, des instructeurs reconnus du monde (ἄρχοντες); silence est imposé à leur « sagesse », vu qu'elle a été, par la Croix, démontrée impuissante à trouver les voies du salut; le « destruuntur » de la Vulgate, qui paraît signifier la ruine générale de leur puissance, est trop étendu et moins « ad rem » dans le contexte.

B. 6. L'Apôtre méprise-t-il donc les droits de l'intelligence, et tout le devoir des convertis se bornerait-il nécessairement à enregistrer les faits évangéliques qui leur ont été transmis, avec le minimum d'explications qu'il faut pour en saisir la portée essentielle, bref à apprendre une sorte de catéchisme, transmis d'autorité? Non, l'enseignement chrétien laisse place pour une sagesse, faite de réflexions plus personnelles et plus profondes sur l'objet de la foi. C'est un champ ouvert à l'ambition légitime des Corinthiens, puisqu'ils veulent être des sages. Mais saint Paul leur dit

θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν, 8. ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν. Εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν, — 9. ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· « ἃ

qu'elle n'est pas faite pour tout le monde; elle est réservée à ceux qui sont devenus « parfaits ». C'est en des cercles restreints, entre pairs, qu'il convient de s'en entretenir.

Ce que sont ces « parfaits », ces « adultes », les premiers versets du chapitre qui suit vont l'indiquer suffisamment. Le terme peut être emprunté aux écoles philosophiques, il se rencontre chez Philon, chez les pythagoriciens, pour désigner les « avancés », les disciples à l'esprit mûri, capables de s'assimiler tout l'enseignement, en regard des commençants. Mais nous verrons (Exc. v) qu'il ne s'agit pas d'une caste, d'une classe d'initiés comme dans les Mystères ou dans la gnose. D'autre part, les anciens Grecs, *Chrys.*, *Theodt.*, *Dam.*, *Ec.*, *Théophylacte*, se sont certainement trompés en croyant que Paul comprenait sous ce nom de « parfaits » tous les fidèles, tous les initiés du christianisme; cette exégèse est en contradiction avec III, 1-s. (v. *infra*), où il est clairement dit que les baptisés de Corinthe sont bien loin d'être tous des τέλειοι; et autrement, la marche de l'idée de Paul deviendrait tout à fait confuse et presque incohérente. Nous devons donc, avec tous les modernes du reste, suivre les Latins, *Prim.*, *Pélage*, s. *Thomas*, etc., qui voient dans les « parfaits » des chrétiens élevés à un degré supérieur de science religieuse. (Cfr. xiv, 20, *infra*).

Paul, en apportant cette restriction, se défend peut-être indirectement contre les critiques du parti d'Apollos ou des autres, qui l'auraient accusé de ne pas répandre assez la « sagesse »; mais quand il dit ἡμεῖς λαλοῦμεν, ce pronom « nous » s'applique aux autres prédicateurs, y compris Apollos, aussi bien qu'à lui-même (*J. Weiss*); tous réservent la « sagesse » — si les Corinthiens comprenaient ce que cela veut dire — pour des entretiens particuliers avec ceux qui y sont préparés. On voit donc bien, d'ores et déjà, que cette « Sagesse » ne peut s'identifier adéquatement avec les énonciations des glossolales, des prophètes, etc., dont il sera question aux chapitres xii et xiv, et que tous les baptisés pouvaient entendre, puisqu'elles se produisaient en des assemblées publiques, où des païens même étaient admis à l'occasion (v. xiv, 23-s.).

Qu'est-ce donc que cette « sagesse » réservée? Ce ne peut être une doctrine ayant un objet plus haut que le mystère du Christ, pareille prétention serait inconcevable chez Paul; ce n'est pas — du moins pas essentiellement ni uniquement — une révélation charismatique; ce n'est pas un ésotérisme quelconque, car le Christ et sa doctrine, saint Paul le répéta assez, sont les mêmes pour tous. Il reste donc que c'est une intelligence plus profonde des mêmes vérités, sous une lumière spéciale de Dieu, qui n'est accordée, parmi les chrétiens, qu'à ceux qui sont des « hommes faits », non des commençants. La suite éclaircira ce que cela signifie; mais ces adultes, disons-le déjà, ont l'avantage de voir s'opérer dans cette lumière une synthèse de leurs croyances, qu'on pourrait appeler déjà une « théologie » (*Sales, Callan*, al.), une théologie inspirée. Saint Paul, dans ces chapitres magnifiques, commence déjà à nous en montrer un haut spécimen, concernant les rapports de la raison et de la foi. Nous en trouverons bientôt de plus sublimes encore, et l'on verra que ce n'est pas du tout un ésotérisme de théosophie ou de Mystères.

Mais cette sagesse est étrangère à « ce siècle » et « aux chefs de ce siècle », qui, en pareille matière, n'ont plus rien à dire (τῶν καταργουμένων). Le mot αἰὼν n'a pas encore ce sens personnel et « gnostique » qui transparait (peut-être) *Eph.* II, 2 d'un esprit exerçant sa domination sur une période de l'histoire (le « Prince de ce monde »)

mystérieuse, de celle qui est cachée, que Dieu a prédéterminée, avant les siècles, pour notre gloire, 8. de celle que nul des chefs de ce siècle n'a reconnue — car, s'ils l'avaient reconnue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire, — 9. mais (comme il est écrit), « de ces choses qu'œil

Ici αἰών signifie à la fois le temps, la durée présente (הַיּוֹם des Juifs), et l'univers dans son cours visible. Jusqu'où faut-il étendre la notion de « chefs de ce siècle » ? Les avis sont fort partagés, et nous devrons en dissenter plus longuement au verset 8. Ici, en tout cas, Paul pense aux marchands humains de « sagesse », qui dirigeaient intellectuellement l'humanité non soumise à l'Évangile, philosophes, etc., (opinion de *Chrys.* et de son école) — en y joignant d'ailleurs les gouvernants politiques et tout ce qu'il y avait d'influent chez les Juifs infidèles et les païens (*Théodoret*, *Rob.-Pl.*, *Sickenberger*, *Gutjahr*, *Bachmann*, *Toussaint*, etc.) — plutôt qu'à des « puissances angéliques », comme veulent *Marcion*, *Origène*, beaucoup de Pères, *Estius*, *Schmiedel*, *Lietzmann*, *J. Weiss*, et d'autres modernes; Paul cependant, indirectement, pouvait regarder aussi du côté des démons, en tant que les guides de l'humanité, avec les iniquités de leur gouvernement, et le faux mysticisme, la morale altérée, la superstition de tant d'intellectuels (cfr. *Rom.* I, 22, 32), pouvaient être dits les vasaux du « Prince de ce monde » (ainsi *Ambr.*, *Thomas*, *Calmet*, *Cornely*, *Gutjahr*, al.). Ne peuvent estimer, ni même comprendre intellectuellement, la « sagesse » de l'Évangile, tous ces « hommes psychiques » (v. 14), pour qui la Croix ne sera jamais que folie et scandale.

— A. 7. Il faut joindre ἐν μυστηρίῳ à σοφίαν (*Cornely*, *Rob.-Pl.*; *Bachmann* le préfère aussi), et non à λαλοῦμεν (*J. Weiss*; *Gutjahr*; *Lietzm.* hésite); cependant *Théodoret* relie ἐν μυστ. au participe ἀποκεκρυμμένην, ce qui n'est pas non plus impossible. Pour σοφίαν ἐν μυστ., cfr. δωρεὰ ἐν χάριτι, *Rom.* v, 15 (probablement), et, plus lointain, *Col.* II, 14 : Χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν.

B. 7. Les « parfaits » ne s'entretiennent pas de cette sagesse en mystère, en secret, c'est-à-dire dans des réunions cachées. Que Paul ait pensé ici aux mystères païens, cela n'a point de probabilité; d'autant plus, comme dit *Bachmann*, que le mot μυστήριον, « secret », pouvait provenir rien que de la Bible, des Apocryphes et de l'Évangile; il signifie une connaissance qui est la propriété de Dieu, non point l'apanage d'une catégorie d'initiés. C'est ici, comme la suite le montre, l'économie du salut; de sa nature, elle est toujours quelque chose de « caché » (ἀποκεκρ.) et le demeure, sauf pour ceux-là à qui Dieu la révèle. Dieu a fixé ce plan de toute éternité « pour notre gloire », c'est-à-dire pour la gloire de tous les fidèles (*Cornely*); (προώρισεν, c'est-à-dire Il en a éternellement déterminé l'objet, et décrété la communication à qui Il voudra). C'est la vie éternelle, qui commence par la connaissance de la révélation. Cette vie consistera à devenir conformes au Christ, même dans notre corps (*Phil.* III, 21), mais elle n'est cependant pas purement eschatologique, car on la possède ici-bas initialement, dès qu'on commence à être régi par la grâce (cfr. *Lietzmann*). — Il ne s'agit donc point de l'ostension de quelque spectacle sacré, un δρώμενον, comme dans les Mystères, et *Lietzmann* le concède; mais ce n'est pas non plus, quoi qu'il en pense, une tradition communiquée aux parfaits seuls de vérités ou de dogmes que l'on dissimulerait aux débutants, un ésotérisme; ce ne sont que des vues plus liées et plus profondes sur Jésus-Christ et son œuvre, « mystère » déjà révélé en substance à tous ceux qui viennent au baptême : τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν — νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης (*Col.* I, 26-27). Cette union au Christ, cette présence du Christ dans les rachetés,

ὀφθαλμοὺς οὐκ εἶδεν, καὶ οὗς οὐκ ἤκουσεν », καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, « ἃ ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν ». 10. Ἡμῖν γὰρ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος. Τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἔραυνᾷ, καὶ τὰ βῆθη τοῦ θεοῦ. 11. Τίς γὰρ

forme l'idée centrale de toute l'Épître; on peut donc être certain que l'étude plus approfondie de sa nature et de ses conséquences était l'objet de la « sagesse » des τέλειοι. D'autant plus que le Christ est celui « en qui sont cachés (ἀπόκρυφοί) tous les trésors de la sagesse (πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας, Col. II, 3). Aux parfaits comme aux imparfaits les Apôtres n'avaient à prêcher que « le Christ, et encore crucifié! » (*supra*, II, 2).

— **A. 8.** Ce verset peut être considéré, à partir de *εἰ γάρ*, comme une parenthèse; ἦν (comme ci-dessus devant προώρυσεν) se rapporte à σοφίαν, et non à δόξαν, contre Tertullien, « Adv. Marc. » v, 6, et quelques autres.

B. 8. Les « chefs du siècle » ignorent tellement cette Sagesse, qu'ils ont cru se débarrasser du Christ en le crucifiant; si grand et si gênant qu'il leur parût, ils ne savaient point qu'il était « le Seigneur de la gloire », qui la possède tout entière et de toute éternité en droit, l'a acquise pleinement pour son humanité après son supplice, en dispose pour la communiquer à qui il veut, et avait justement choisi la Croix comme instrument du rachat et de la glorification des hommes. *J. Weiss* note à bon droit toute la lumière que ce passage (joint à tant d'autres) projette sur la christologie paulinienne : « Seigneur de la gloire » ! mais c'est un prédicat tout à fait propre à Dieu; l'auteur protestant parle ici même contre la « kénose », car il faut entendre, naturellement, que le Christ était « Seigneur de la gloire » dès avant la Crucifixion. En effet, son humilité n'empêchait pas qu'il fût toujours « *in forma Dei* » (*Phil.* II, 6.).

Ces chefs, ces « archontes » ne soupçonnaient donc pas quel parti Dieu allait tirer de cette Croix dressée par eux-mêmes. Nous pouvons maintenant préciser tout à fait quels étaient ces « archontes ». A côté des τέλειοι du monde, guides politiques et religieux comme les princes des Juifs et Pilate, directement responsables du supplice de Jésus, et ensuite des guides intellectuels, pharisiens, docteurs de la loi, philosophes, etc., qui furent leurs complices ou les approuvent encore, Paul a dû penser aussi au « Prince du monde » et à ses anges, qui leur ont inspiré cette méconnaissance et ce crime. Ainsi s. *Thomas* et tous les autres nommés au v. 6. Les démons, à un point de vue, étaient les vrais gouverneurs du monde humain, qu'ils tenaient captif par sa faute (cfr. les στοιχεῖα de Col.). Mais comment ont-ils pu ignorer à quoi ils s'exposaient par leur attentat? Certainement il ne suffit pas ici d'évoquer le thème folklorique du « diable attrapé », ni de recourir au mythe de l'Ascension d'Isaïe et de beaucoup de gnostiques (v. *Dibelius*, « Geisterwelt ») dans lequel le Christ, en descendant du ciel sur la terre, cache sa dignité divine aux Puissances angéliques gardiennes des sphères; l'Apôtre (contre *Lietzmann*) ne s'est pas servi de ce conte, même dans un but pédagogique. Il faut comprendre son idée comme *saint Thomas* : les démons (ainsi que beaucoup de leurs suppôts humains, dans leur mauvaise foi) voyaient bien que Jésus était un être extraordinaire, celui qui réalisait les prophéties messianiques en sa personne, mais ils ignoraient le mystère de l'Incarnation, et ne comprenaient pas, avant l'événement qui les a surpris, et a déjoué tous leurs calculs, dans quelle plénitude de sens il se disait « Fils de Dieu ». Ils croyaient bien attenter à un prophète, au plus grand des prophètes et des hommes, mais sans savoir encore qu'ils s'attaquaient à l'Invincible en personne, qui fait tourner tout ce qui arrive, même les triomphes les plus insolents du mal, à la réalisation de ses plans de miséricorde et de justice. — Voilà comme il faut répondre à *Bachmann*, à *Rob.-Pl.*, et à tous

n'a vues, et qu'oreille n'a entendues », et qui n'ont pas monté au cœur de l'homme, « que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment ». 10. A nous en effet Dieu [l'] a révélée par l'Esprit. Car l'Esprit scrute toutes choses, même les profondeurs de Dieu. 11. Qui, en effet, des hommes, sait les

ceux qui objectent que les Anges mauvais connaissaient la dignité de Jésus; Dieu ne leur avait pas livré ses plans.

C'est naturellement ici que *Delafosse* peut triompher avec son interprétation marcionite; mais les « Archontes » ne sont pas le Dieu créateur et ses Anges, ce ne sont que les esprits damnés et les hommes qui leur obéissent (1).

— A. 9. Au lieu de *θα* (A, B, I *Clem.* 34,) on trouve aussi la leçon *ε*, que choisissent *Tischendorf*, *Soden*, *J. Weiss*, mais qui peut être une simple assimilation au membre précédent; *θα*, contre *J. Weiss*, ne fait aucune difficulté de grammaire ni de construction.

Tout ce verset peut et doit être considéré comme une apposition au v. 7, soit à σοφίαν, dont il donne l'objet, le contenu, soit à δόξαν ἡμῶν, qu'il explique. Ἀλλὰ pourrait être une répétition oratoire du premier mot du v. 7, ou continuer οὐδείς... ἔγνωκεν, marquant la transcendance du contenu de la « Sagesse » chrétienne par rapport à la science des « archontes » et à toute science naturelle. Καθὼς γέγραπται est une parenthèse.

« Ἀ ὀφθαλμός κτλ., jusqu'à ἤκουσεν, est donc à notre avis — malgré la dureté de la construction troublée par la parenthèse — régime de λαλοῦμεν et apposition à ἦν, à σοφίαν Θεοῦ, comme objet et contenu de cette sagesse. Nous n'y voyons pas, avec *Bachmann* (qui est obligé de préférer δὲ à γὰρ au v. 10, v. *infra*), le premier membre d'une phrase dont le second serait ἡμῖν γὰρ [δὲ] ἀπεκάλυψεν. — L'Apôtre a certainement voulu faire une citation canonique, et καθὼς γέγραπται ne peut être pris dans un autre sens; mais elle est difficile à retrouver exactement. Il y a intercalé, comme glose personnelle, pour l'ampleur oratoire, les mots καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρ. οὐκ ἀνέδη. Quant aux deux autres membres, ce doit être une citation libre et résumée d'Isaïe LXIV, 4 dans les LXX (*héb.* 3) : ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον Θεόν πλὴν σοῦ καὶ τὰ ἔργα σου ἃ ποιήσεις τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον. Cet emprunt approximatif à Isaïe serait quelque peu confirmé si les mots ἐπὶ τὴν κ. ανθ. ο. αν. étaient eux aussi une réminiscence littéraire du même prophète, LXV, 17 : ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινός καὶ ἡ γῆ καινὴ, καὶ οὐ μὴ μνησθῶσιν τῶν προτέρων, οὐδ' οὐ μὴ ἐπὶ τῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν (*Rob.-Pl., Bachmann*). Il faut sans doute reconnaître que la teneur littéraire est bien éloignée, pourtant c'est l'opinion qui nous satisfait le mieux. Elle est celle de s. Jérôme (v. *infra*) « ad Pammachium », ep. 57, 9, qu'ont suivi *Osiander*, *Neander*, *Godet*, *Hofmann*, *Cornely*, *Rob.-Pl., Bachmann*, *Sales*, *Lemonnyer* (deux textes d'Isaïe), *Strack-Billerbeck*, *Loisy* même, qui renvoie simplement à *Is.* LXIV, 3 [4]. D'autres opinions anciennes catholiques, toujours dans la même ligne scripturaire, peuvent être mentionnées; ainsi s. Ephrem a pensé à *Mat.* XIII, 17 : « Beaucoup de prophètes ont désiré voir ce que vous voyez, etc. », rapport certainement bien plus lointain; *Chrys.* proposait comme source soit quelque livre prophétique détruit lors de la ruine de Jérusalem par les Chaldéens (en se référant à II *Chron.* xxxvi, 18-s.), soit *Is.* LII, 15 : οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄφονται, καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασιν συνήσουσι. On a pensé aussi à *Eccli* I, 9 : ἐξορήγησεν αὐτὴν (τὴν σοφίαν) τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, combiné avec plusieurs passages d'Isaïe dans une anthologie scripturaire (*Vollmer*, « Die alttestamentlichen Citate bei Paulus » : d'après *Bachmann*). A partir de *Clem. Rom.*

(1) Les curieux connaissent la fantaisie de *Couchoud* sur ce passage : les Archontes célestes crucifiant (au ciel) le Christ (céleste), avant la création.

οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.

(I *Clem.* xxxiv, 8 : seulement ὅσα ἡτοίμασεν τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν, au lieu ὅσα ἦτ. ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπ. αὐτόν), beaucoup d'anciens auteurs ecclésiastiques, et d'apocryphes, et gnostiques jusqu'à la *Pistis Sophia* et aux « *Liturgies mandéennes* », ont donné le même texte, ou des textes proches, généralement comme de l'Écriture; il n'est pas toujours établi qu'ils l'aient emprunté à Paul, ce qui pourrait donner quelque probabilité à l'opinion de Vollmer (v. *Bachmann*, p. 126, n. 3).

D'autre part, *Resch* a pensé à un « *agraphon* »; *Grotius* évoquait rabbins et vieilles traditions. Mais l'opinion qui a eu le plus de retentissement dans la critique est celle d'*Origène* (comm. à *Mat.* xxvii, 9). Le docteur alexandrin, après avoir hésité (*Catena*) entre *Is.* lii, 15, et quelque écriture perdue, se prononce enfin ainsi : « *In nullo enim regulari libro hoc positum invenitur, nisi in Secretis Eliae prophetae* ». S. Jérôme (in *Is.* lxiv, 4 cfr. *ep.* 57), note que le texte de Paul se lit encore dans l'*Apocalypse d'Élie* et l'*Ascension d'Isaïe*, (*Asc. Is.* xi, 34, partie chrétienne, texte latin, éd. Dillmann); mais il se prononce pour *Is.* lxiv, 4. L'opinion d'*Origène*, — dont nous ne pouvons plus vérifier la cause, — a été suivie par *Euthalius*, l'*Ambrosiaster*, et beaucoup de modernes, *Bleek*, *Meyer*, *Heinrici*, *Schmiedel*, al.; *J. Weiss* n'aurait rien à objecter contre un apocryphe.

La question n'est pas très claire. Il semble pourtant indiscutable que Paul a voulu citer les Écritures (καθὼς γέγραπται); si l'on dit qu'il pouvait prendre comme inspiré un apocryphe, pareille opinion, outre sa difficulté doctrinale, ne peut s'appuyer sur aucun autre exemple; car le texte d'*Eph.* v, 14 : ἔγχετε ὁ καθεύδων, κτ' (avec διὸ λέγει) semble plutôt un fragment d'hymne chrétienne primitive, répandue dans les églises d'Asie, après avoir été produite sans doute par l'inspiration charismatique d'un « prophète », et d'après les Écritures. Encore moins invoquera-t-on l'exemple de « *Jannès et Jambres* » de *II Tim.* iii, 8, personnages d'une légende populaire et d'un livre apocryphe sur *Exode* vii, 11, 22, qui ne sont pas dits empruntés à l'Écriture. Nous croyons donc plus scientifique de nous en tenir à l'opinion de saint Jérôme; Paul a pu donner le sens de diverses prophéties, exprimées dans *Isaïe* spécialement; de la même manière, par exemple, que S. Mathieu (*Mat.* ii, 23) attribue aux « Prophètes », (avec une approximation moins stricte encore, qui est plutôt une interprétation, une application *quoad sensum*) la prédiction que Jésus serait traité de « *Nazaréen* ».

B. 9. Les « parfaits » s'entretiennent donc entre eux de choses qui sont invisibles, inaudibles, incogitables même pour toutes les facultés naturelles non élargies par la grâce, mais que Dieu a préparées comme récompense de l'amour qu'on a pour Lui. Le texte d'*Isaïe* qui est la source (au moins probable) de ces belles expressions pouvait être interprété déjà couramment, au temps de Paul, des joies promises dans le « monde futur » (qui suivra les « jours du Messie »; voir *Strack-Billerbeck*, pp. 328-329, les opinions des rabbins, depuis R. Khiya ben Abba, rapportant un dire de R. Jokhanan, mort en 279, *tr. Sanh.* 99a, lequel devait reproduire une opinion bien plus ancienne). Il s'agit donc du bonheur céleste, de la rédemption parfaitement consommée; mais aussi des moyens mystérieux de miséricorde, inaccessibles en soi aux spéculations des hommes ou des esprits, par lesquels Dieu y conduit les fidèles, l'Incarnation, la Croix. C'est donc à la fois la grâce et la gloire (*Cornely Tous-saint*, al.). *Théophylacte* dit fort justement : « Qu'a préparé Dieu à ceux qui l'aiment? La connaissance du Christ, et le salut par l'Incarnation ». C'est bien là tout saint Paul. Les « parfaits » savourent déjà plus que les autres, dans leur « sagesse » et dans la mesure où ils aiment, ce plan admirable, et la gloire commencée, et la

choses de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui? de même aussi les choses de Dieu nul ne les reconnaît, si ce n'est l'esprit de Dieu.

béatitude finale dont ils ont déjà un avant-goût, — puisque dès à présent ces choses sont dévoilées (v. suivant), assez pour que les « parfaits » sachent en converser.

— **A. 10.** Ce verset commence une phrase et un développement nouveaux, car il faut plutôt lire γάρ après ἡμῖν, avec B, 37, al., *sah., boh.*, toute la tradition alexandrine, et non pas δέ, quoique *Weymouth, Tischendorf, Vogels, Bachmann*, etc., préfèrent cette dernière particule; il est vrai qu'ils ont pour eux N, A, C, D, E, F, al., *vulg., syr., arm., eth.* Aussi ne sommes-nous pas trop assuré. — αὐτοῦ ajouté après πνεύματος D, E, al. — ἐρχυνᾷν, pour ἐρυνᾷν, forme alexandrine attestée dans les papyrus, se retrouve *Apoc.* II, 23; et (peut-être) *Joh.* V, 39 et VII, 52, d'après N et B.

B. 10. Après avoir parlé de la « Sagesse » en elle-même, Paul passe à la communication de cette sagesse faite aux hommes par l'Esprit de Dieu. La pensée, après une digression très naturelle, rejoint donc le v. 6 « σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τέλει » Ils ont pouvoir d'en parler, car elle leur a été révélée surnaturellement.

L'interprétation des vv. 10-13 présente cependant quelque difficulté, parce qu'il n'apparaît point, par les termes eux-mêmes, de quelle « sagesse » ou de quel degré de sagesse il s'agit ici précisément. Serait-ce uniquement celle qui fait le sujet des entretiens réservés aux τέλει? ou bien tout l'ensemble de la révélation commune? Nous croyons qu'il faut y voir tout l'enseignement du christianisme, c.a.d. les mystères de la grâce et de la gloire dont il était question au verset immédiatement précédent. Ainsi le ἡμῖν du v. 10, le ἡμεῖς et le ἡμῖν du v. 12 représentent tous les fidèles; ce n'est qu'au v. 13, avec λαλοῦμεν, que Paul reviendra à la catégorie spéciale des « parfaits », ceux qui savent « parler » de ces biens spirituels. C'est parce que cette distinction n'est pas mise en relief d'une façon tranchée, que Chrysostome et d'autres Grecs ont pu commettre l'erreur d'identifier les τέλει à la masse des croyants (v. *supra*, au v. 6).

La révélation des secrets du salut a bien été donnée, en effet, à tous les croyants, « par l'Esprit »; c'est-à-dire que l'Esprit-Saint — sans l'opération duquel nul ne peut dire avec foi : « Jésus est Seigneur », voir *infra*, XII, 3 — leur a fait comprendre la vérité et la portée des récits évangéliques sur « Jésus-Christ, et celui-ci crucifié » (v. 2). Ainsi le Christ disait aux disciples, dans l'Évangile de saint Jean : « L'Esprit-Saint... vous enseignera toutes choses, et vous remettra en mémoire tout ce que moi je vous ai dit » (*Joan.* XIV, 26, cfr. XV, 26 et XVI, 13); Paul, ayant reçu cet Esprit, avait prêché à tous les Corinthiens « dans la puissance de l'Esprit » (*supra*, v. 4). Il ne s'agit donc pas ici proprement ni premièrement des révélations charismatiques dont traitent les chap. XII et suivants.

Que cet « esprit » soit le Saint-Esprit personnel, il n'y a pas à en douter, d'après la théologie générale de l'Apôtre (voir spécialement le comm. de XII, 1-11, *infra*, et l'Exc. V). Mais on ne pourrait encore l'établir par le seul verset présent, où l'Esprit n'est présenté, d'abord que comme l'intermédiaire par lequel se fait la communication de la Sagesse, et ensuite si l'on rapproche 10^{be} de 11, comme un principe intérieur de connaissance en Dieu lui-même. (D'où l'addition de αὐτοῦ à πνεύματος en certains témoins, *supra*). Voir le commentaire du verset suivant.

Cet esprit « scrute toutes choses jusqu'aux profondeurs de Dieu », c'est-à-dire que ce principe de connaissance est adéquat à toute l'essence divine, par conséquent il est Dieu. Il s'agit bien de l'opération propre de cet esprit, comme le prouve le v. 11, et non pas seulement de la communication qui en est faite aux hommes, comme s'il y avait « scrutatur » pour « scrutari facit » (de même que « gemit »,

12. Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν. 13. Ἄ καὶ λαλοῦμεν, οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν *διδακτοῖς πνεύματος, *πνευματικοῖς πνευματικὰ

« *postulat* » de *Rom.* VIII), ainsi que le voudrait *Cornely*, avec la *Glose ordinaire*, *Estius*, *De Wette*, al.

L'Excursus montrera que cette communication de l'Esprit aux fidèles ne ressortit d'aucune théorie des intermédiaires, à la Philon, ni d'aucun panthéisme émanatiste.

— A. 11. οἶδεν au lieu de ἔγνωκεν, dans L, par conformation au premier membre, οἶδα signifie, comme nous l'avons dit, « connaître jusqu'à pénétrer », et γινώσκω « connaître » au sens de « reconnaître », « discerner ». Il y a là une fine nuance; l'homme peut « pénétrer » ce qui est en lui, mais nul, hormis l'intelligence divine, n'est capable même simplement de « discerner » ce qui est en Dieu.

B. 11. Paul explique par une comparaison comment l'« Esprit » seul peut connaître les profondeurs des desseins de Dieu, et par conséquent les révéler aux croyants. Les secrets cachés dans le cœur d'un homme, d'un simple homme, ne sont accessibles qu'à sa propre intelligence, et pas à celle des autres hommes; de même, les choses intimes de Dieu — comme son plan éternel de salut — sont, en soi, inconnues à quelque être que ce soit, si ce n'est à l'intelligence divine. C'est un argument *a fortiori*.

Ce verset a été donné comme un passage classique pour prouver la divinité du Saint-Esprit (*Rob.-Pl. alii*); et cela très justement. (V. *supra*, à 10). Mais il n'en établit pas encore la personnalité distincte; car ici πνεῦμα peut vouloir dire simplement la conscience divine.

C'est d'ailleurs ce qu'il faut remarquer avec soin pour des discussions ultérieures (v. Exc. v et chapp. XII-XIV). Ici, tant chez l'homme que chez Dieu, le mot πνεῦμα est équivalent à νοῦς, « intellect », et, pourrait-on dire, (chez l'homme), à ψυχή. Car, dans la comparaison, cet « esprit » de l'homme qui connaît les secrets de l'homme n'est que son âme naturellement intelligente, et le mot πνεῦμα n'a donc encore, en ce premier membre de la phrase, aucun sens mystique ou religieux. Id. *Lietzmann*.

— A. 12. εἰδῶμεν, subjonctif de οἶδα, à prendre ici dans toute sa force de signification (v. *supra*) — δέ marque la reprise de l'idée = « or ».

B. 12. L'Apôtre, après sa digression sur la puissance de l'Esprit, revient à l'idée exprimée au v. 10 : « Dieu nous l'a révélé par l'Esprit ». Nous, c'est-à-dire tous les croyants, tous les baptisés, nous avons reçu — ajouté à notre intellect naturel, (non « substitué », contre *Reitzenstein*, v. Exc. v) — un « esprit » qui n'est pas de l'ordre des choses naturelles, qui n'est pas « l'esprit du monde », cet esprit encore si actif, malheureusement, chez les Corinthiens, mais τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, « l'esprit qui est de Dieu », « qui vient de Dieu ». La particule ἐκ marquant une dérivation, il nous paraît difficile d'entendre ces mots, *in recto*, du Saint-Esprit personnel, comme pour *Cornely*, *Gutjahr*; c'est plutôt le don divin, la grâce qui transforme l'âme et illumine l'intelligence. Il est vrai, Paul l'enseigne ailleurs, que le Saint-Esprit réside dans les âmes justifiées, et que « la Personne est dans le don » (*Rob.-Pl.*); mais si l'on voulait trop presser ici cette idée de l'habitation en nous d'un être personnel, on serait tenté, à cause du parallélisme, d'entendre « l'esprit du monde » au sens de « Diable » comme y incline *J. Weiss*, et n'a pas hésité à le faire *Cornely*; mais pareille interprétation paraît fort exagérée, *Gutjahr* n'a pas tort d'y objecter que ce n'est point le démon qui est la source de la sagesse naturelle, quoiqu'il ait bien réussi à l'égarer et à l'obnubiler dans la nature déchue; Paul admettait une vraie sagesse naturelle (v. I, 21 et *Rom.* I, 20-s.), tout en proclamant, dans ces chapitres notamment, à quel triste point elle est insuffisante.

12. Pour nous, ce n'est pas l'esprit du monde que nous avons reçu, mais l'esprit qui est de Dieu, afin que connaissions bien ce dont Dieu nous a gratifiés. 13. Choses dont aussi nous parlons, non en [paroles] apprises d'humaine sagesse, mais en [paroles] apprises de l'Esprit, montrant l'accord

L'effusion de cet esprit qui de Dieu passe en l'homme doit mettre tous les croyants en état de bien connaître et apprécier (εἰδόμεν) la valeur de tout ce que Dieu leur a accordé pour leur salut (τὰ χαρισθέντα ἡμῖν). Il ne s'agit pas de l'octroi des grâces essentielles, extérieures ou intérieures (celles-ci venant pourtant du Saint-Esprit), mais de la conscience, de la connaissance que cet esprit doit nous en faire prendre. Les Corinthiens, puisqu'ils sont rachetés et possèdent la grâce divine, ont bien sans doute un rudiment de cette connaissance; mais leur conduite montre, hélas! qu'ils ne l'ont pas poussée très loin. L'Apôtre pense, en leur écrivant ces lignes : « Ah! s'ils connaissaient mieux le don de Dieu! », sa nature et ses exigences! Mais une juste appréciation spirituelle n'appartient qu'aux « parfaits »; et on va bientôt leur dire qu'ils ne le sont guère.

— A 13. πνευματικῶς se rencontre B, 17, au lieu de πνευματιζοῖς; l'adjectif est certainement la bonne lecture; mais la grosse question surgit de savoir si c'est un neutre ou un masculin. Pour le masculin, (« les hommes spirituels ») se prononcent les anciens Latins, *Ambr^r, Pélage*, et à leur suite *s. Thomas, Lyr., Estius, Göbel, Heinrichi, Godet, J. Weiss, Gutjahr, Loisy; Sickenberger* le préfère également; mais le neutre (*doctrines* ou *formules* « spirituelles ») a pour lui l'autorité des Grecs, et la plupart des modernes, *Cornely, Lightfoot, B. Weiss, Bachmann, Reitzenstein* (« Hellenist. Mysterienrel. »), *Sales, Lemonnyer, Callan*, qui tous le jugent ou certain ou plus probable. Le solution dépend en partie du sens qu'il faut donner à συγκρίνειν. Ce verbe signifie d'abord « comparer », « égaler », chez *Aristote, Polybe, Diodore de Sicile, Denys d'Halicarnasse, Epictète, Plutarque, Philon, Josèphe*, etc.; mais il veut dire aussi « composer », « réunir », « combiner », depuis *Epicharme*, et chez *Platon, Aristote*, ou « interpréter » (interp. les songes, *Gen. xl, 8, 6, 22, al*; sens que *Théodore de Mopsueste* rejette expressément pour notre passage, *Sévérien Cat. 46, 10 suiv., v. Lietzmann*). *Gutjahr* propose « relier » (*verbinden*).

L'embarras de choisir est assez grand; *Rob. Pl.* et d'autres ne se prononcent pas. Paul, en effet, aurait pu vouloir dire : « Nous comparons données spirituelles à données spirituelles » (ainsi à peu près *Reitzenstein, Bachmann, Lietzmann*) ou « nous expliquons, interprétons, le spirituel par le spirituel », aussi bien que : « pour les hommes spirituels nous interprétons les choses spirituelles », ou « nous faisons voir aux hommes spirituels le bien, l'harmonie, des choses spirituelles ». Mais la portée générale de toute cette péricope, qui tend à distinguer suivant leurs dispositions plus ou moins « spirituelles » deux catégories de chrétiens (non quant à la croyance objective, mais quant à la perfection subjective de cette croyance), et l'identité qui en ressort entre les πνευματικοί et les τέλειοι aux privilèges desquels tout le morceau est consacré, nous font incliner à la deuxième interprétation, qui, ainsi que le note *Sickenberger*, va mieux au contexte général; elle met plus d'unité dans la pensée. Nous croirions donc (comme *Gutjahr*) que Paul veut parler d'une synthèse approfondie (συγκρίνειν : *verbinden*) de tout l'enseignement chrétien, opérée à la lumière de l'Esprit, mais accessible aux seuls parfaits, ou « pneumatiques ».

Si l'on tient à faire πνευματιζοῖς neutre, alors il n'y aurait là qu'une justification ou une explication des mots précédents : ἐν διδακτοῖς πνεύματος, et la distinction des croyants (que Paul a pourtant bien l'intention de mettre en plein jour) ne serait pas encore impliquée dans ce verset; l'Apôtre appuierait seulement sur cette idée (con-

* συγκρίνοντες. 14. Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ. Μωρὰ γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. 15. Ὁ

tenue déjà dans ἐν διδασκαίῳ πνεύματος), que l'enseignement spirituel exige un langage spécial, des formules spirituelles aussi, qui y soient adéquates et que l'Esprit suggère; ce n'est que plus bas, au ch. III, 1, après avoir parlé des « psychiques », que Paul envisagerait l'impuissance actuelle des « Corinthiens moyens » à saisir ce langage. C'est fort possible, évidemment; mais le verset aurait l'air plus abstrait, et son adaptation au but concret de cette apologie, ou controverse, ou réprimande en serait quelque peu affaiblie.

B. 13. Non seulement l'Esprit de Dieu doit procurer une juste appréciation intellectuelle des dons reçus (ἵνα εἰδῶμεν τὰ χαρισθέντα), mais il enseigne un langage capable d'en exprimer la valeur. C'est un degré encore plus élevé de son action; (ὃ καὶ λαλοῦμεν : « nous allons jusqu'à savoir en converser »). Paul ne pense évidemment ici qu'à un privilège des τέλει, les seuls à même de se livrer à de pareils entretiens (v. 6); mais comme il écrit λαλοῦμεν simplement (sans ajouter encore aucune expression qui restreindrait le sujet, comme par exemple ἡμεῖς οἱ τέλει), il présente peut-être ici cette faculté d'élocution spirituelle comme un don fait à la communauté des fidèles, en général, sans préciser encore qui sont ceux qui peuvent l'exercer, — l'exercer, en fin de compte, pour le profit de tous. C'est comme si ce don de savoir exprimer les plus profonds secrets révélés par Dieu était le point d'aboutissement normal en soi des enseignements donnés par l'Esprit à nos esprits; ce qui montre bien qu'il ne s'agit pas principalement de charismes extraordinaires, prophéties, glossolalies, etc. Le sens est : « Il nous est même donné de savoir en parler; mais ce n'est pas dans les termes de cette sagesse profane que vous ambitionnez, c'est avec une terminologie qui s'apprend, sans doute, mais non près des philosophes et des rhéteurs; le « Maître » qui l'enseigne aux « spirituels », c'est l'Esprit ». Il s'agit d'une « théologie », si l'on veut, mais d'une théologie inspirée jusque dans la forme, comme Paul nous en a fourni lui-même, en cette lettre et ailleurs, plus d'un frappant spécimen (v. Exc. v). Le charisme de λόγος σοφίας (v. *infra*) peut répondre à la forme la plus haute de cet enseignement qui est systématique et transmissible, quoique purement surnaturel dans sa source.

— **A. 14.** τοῦ θεοῦ manque 2, 61, *peš.* — ἀνακρίνω, « questionner » (au sens courant et au sens juridique), prend, ici et au verset suivant, le sens également usuel de « examiner », « apprécier avec compétence. »

B. 14. Ainsi il y a une sagesse qui saisit le sens profond des dons de Dieu, une sagesse qui s'est même, sous l'influence de l'Esprit, créé son langage à elle, langage dont Paul, les Apôtres et quelques autres au moins, savent se servir. Mais il est une trop nombreuse catégorie d'hommes qui ne peut rien y comprendre : « les psychiques », l'« animalis homo » de la Vulgate. Cela ne leur paraîtra jamais que « folie » (cfr. I, 18, 23), parce qu'ils manquent de la faculté spirituelle qu'il faut avoir pour juger des choses de l'Esprit.

Qui sont ces « psychiques »? Le mot à lui seul les désigne comme des individus caractérisés par l'opération de leur ψυχή, et par rien d'autre. C'est-à-dire qu'ils ne conçoivent et ne recherchent d'autres connaissances que celles qui sont accessibles à leur raison naturelle; ils ignorent ou dédaignent celles que fournit l'Esprit de Dieu. Ils s'opposent aux « pneumatiques » que cet Esprit éclaire. Pour eux la Croix, et tout l'enseignement qui en sort, n'est que « sottise ». Les « hommes animaux » ne sont donc pas les croyants, même imparfaits, car ceux-ci sont tous « spirituels » à des degrés variables; ce sont tous les incrédules, y compris les « sages de ce monde ».

des choses spirituelles pour des spirituels. 14. Quant à l'homme psychique, il ne reçoit pas les choses de l'esprit de Dieu; pour lui c'est ineptie, et il ne peut s'y connaître, parce que c'est spirituellement qu'on en juge. 15. Mais le spirituel juge de toutes choses, et lui-même n'est jugé par

Dans l'Excursus, nous approfondirons ces notions davantage. Qu'il nous suffise d'indiquer déjà, contre les théories récentes de *Reitzenstein* et d'autres, que la $\psi\chi\eta$ et le $\piνεῦμα$ ne sont nullement deux principes dont l'un exclurait l'autre, comme si, à l'arrivée du $\piνεῦμα$, la $\psi\chi\eta$ était chassée pour lui faire place. Saint Paul est très éloigné de cette conception qui fut peut-être en vogue dans certaine gnose païenne. Pour lui, la $\psi\chi\eta$ et le $\piνεῦμα$ coexistent toujours chez les régénérés; le second est venu seulement informer et surnaturaliser la première, non la remplacer; et ceux qui l'ont reçu sont dénommés « spirituels » non parce qu'ils n'auraient plus l'âme qui les animait quand ils étaient « psychiques » seulement, mais en raison du principe supérieur qui désormais gouverne cette âme. Il y a là deux mystiques absolument différentes : l'une dérivée du panthéisme, l'autre du monothéisme d'Israël, perfectionné par l'Évangile.

A mesure qu'on avance dans la lecture de ces pages croît l'admiration pour la hardiesse de Paul, qui maintenant, à ces gens épris de supériorité intellectuelle, présente tous les arguments qu'on peut opposer à la foi apostolique comme le résultat de la misère humaine, d'une indigence mentale, d'un arrêt dans la marche à la connaissance.

— B. 15. Le « pneumatique » peut juger de toutes choses, car il n'est nullement privé des lumières naturelles de la $\psi\chi\eta$, et, considérant choses et événements de plus haut, à la clarté de l'Esprit, il en perçoit mieux les proportions et les rapports, — au moins quand il s'agit des choses de la religion et de la conscience. Lui, par contre, « n'est jugé par personne », c'est-à-dire par aucun des « psychiques » (*Bachmann*, al.), pour tout ce qui est de son domaine propre, où les psychiques sont totalement incompetents, jusqu'à n'en pas même reconnaître l'existence. Les commentateurs aiment à citer à ce propos l'excellente comparaison de *s. Chrysostome* : « Celui qui voit, peut voir tout, même ce qui se rapporte à l'aveugle; mais ce qui se rapporte au voyant, cela aucun aveugle ne le voit. »

Il serait tout à fait abusif de conclure que, selon Paul, tout « homme spirituel » est au-dessus de toute critique. Outre qu'il n'est ici question que des connaissances religieuses et morales, le spirituel, même en cet ordre-là, est toujours soumis au jugement de ses pairs et tout d'abord à la règle de la foi commune; nous verrons, au chapitre des charismes, comment l'Apôtre entend que l'on traite les « inspirés »; cet homme d'ordre et d'autorité n'est pas l'initiateur de la « conception prophétique » de l'Eglise, chère aujourd'hui à bien des protestants. Nous le démontrerons en son lieu. S. Paul, si inspiré qu'il fût lui-même, se croyait tenu par la « tradition » qui était celle de tout le groupe des apôtres, et remontait au seul maître indépendant, au Christ. Il ne faut pas exagérer l'« individualisme » du converti de Damas, ni arguer de ce passage contre l'autorité ecclésiastique.

— A. 16. Au lieu de $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, on lit $\chi\rho\iota\sigma\tau\upsilon$ B, D*, F, G, a, *Aug.*, *Ambr**; mais ce doit être une assimilation à la citation qui précède, et qui est d'*Isaïe*, xl, littéralement d'après les LXX; par exception $\nu\omicron\sigma\upsilon$ y traduit נִקְרָב . Le mot $\sigma\upsilon\mu\beta\iota\beta\acute{\alpha}\lambda\omega$, « rapprocher », « ajuster », (de $\beta\iota\beta\acute{\alpha}\lambda\omega$ « faire aller » et $\sigma\upsilon\nu$) *Hérodote*, *Thucydide*, *Platon*, cfr. *Eph.*, iv, 16 et *Col.* ii, 2, 19, signifie au figuré « réconcilier » ou « amener à un arrangement »; il s'emploie au sens diplomatique ou dialectique, et se lit fréquemment dans

δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται. 16. « Τίς γὰρ ἔγνω *νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν; » ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.

la *Rhétorique* ou les *Topiques d'Aristote*. — *Loisy* traduit assez bien par « en remonter ».

B. 16. Personne ne peut en remonter à l'intelligence de Dieu, comme le déclare Isaïe, ni discuter avec lui pour l'amener à composition, ni lui imposer des compromis; or les Apôtres, et les « spirituels » en général, possèdent, communiqué par l'Esprit de Dieu, le *sens* (vulg. : *sensum*), le « jugement » du Christ lui-même. Qu'est-ce que les autres, les « psychiques », pourraient dresser en face qui compte tant soit peu?

Très important nous paraît ce verset pour bien comprendre la doctrine générale de Paul sur la connaissance surnaturelle et l'expression que les hommes peuvent lui donner. Il faut bien remarquer qu'il emploie ici le mot νοῦς et non πνεῦμα — quand πνεῦμα, dit *J. Weiss*, eût pourtant été plus commode. Oui, si Paul n'avait pas voulu exprimer quelque chose de nouveau, que les versets précédents n'avaient pas encore dit, ou du moins pas encore mis en relief. Nous verrons ailleurs (Exc. v et ch. xiv) quelle est la distinction, chez *Paul*, du νοῦς et du πνεῦμα humains. Anticipant nos conclusions, nous jugeons que, dans le présent passage, l'auteur montre l'origine de ces « termes didactiques » (*supra*, v. 13) enseignés par l'Esprit, dont se servent les pneumatiques, ou les parfaits, pour « converser » (λαλοῦμεν) entre eux de sagesse, et que l'« homme animal » n'a aucune compétence pour critiquer. Le « système » — car on peut l'appeler ainsi — de la sagesse nouvelle s'inspire du « sens du Christ », des jugements qui existaient dans les facultés rationnelles de l'homme Jésus, et pouvaient se rendre en langage humain pour expliquer les plus hautes expériences données par l'Esprit. Car le Christ vit en eux, et leur communique sa science, dans le mode humain. Ce n'est pas une science de philosophes et de rhéteurs, comme celle qui peut sortir du νοῦς des « psychiques », mais elle est exprimable quand même — à la différence de certaines intuitions mystiques, cfr p. ex. II *Cor.* xii, 4 — en termes du langage humain; donc elle peut se communiquer par enseignement. La possède et peut en parler à autrui celui qui a « le don de sagesse » (v. *S. Thomas*), et surtout ces charismes qui sont le λόγος σοφίας, « le langage de sagesse », et « le langage de science » γνώσεως (v. *infra*, xii, 8).

Nous devons nous rappeler, en effet, le but de l'auteur en tout ce passage : il veut, pour faire honte aux Corinthiens de leur médiocre ambition de « sagesse » encore à moitié profane, leur montrer qu'il est une plus haute sagesse qu'on leur enseignerait s'ils en étaient dignes. C'est donc un enseignement lié, fruit du νοῦς, qui interprète rationnellement révélations et intuitions; un enseignement qui se trouvait à l'état parfait dans la raison discursive du Christ et dont les croyants, de par leur union à Lui, participent; c'est un système de pensées qui sont distinctes, au moins quant au mode intellectuel, des illuminations intermittentes, et souvent indicibles, du Pneuma; car le Nous discerne, classe, ordonne, et cela il peut le faire sûrement et divinement quand il est conforme au Nous du Christ.

Si l'on objecte que le mot νοῦν était déjà dans les LXX et que Paul n'a fait que copier ceux-ci sans réflexion spéciale, nous pouvons répondre que l'emploi de νοῦς pour νῆν était dans cette version grecque une anomalie; et que si Paul, qui prend facilement ses libertés avec le texte des LXX, l'a transcrit ici à la lettre, quoique cela introduisit un terme nouveau dans son développement (et un terme qu'il oppose ailleurs à πνεῦμα, voir xiv, 14, 15, 19), il devait avoir un bon motif pour cela; chez lui, le choix des termes était toujours très conscient, il ne craint pas de les répéter

personne. 16. « Qui en effet connaît l'entendement du Seigneur, pour lui faire la leçon » ? Mais nous avons, nous, l'entendement du Christ.

autant que lui semble l'exiger la clarté de sa pensée, et il ne juxtapose pas volontiers de simples synonymes, comme un rhéteur riche en mots et pauvre en idées.

En fin de compte : certains Corinthiens font reproche à Paul de ne pas les avoir instruits d'une manière assez savante ; il leur répond qu'il aurait pu le faire, qu'il l'aurait fait très volontiers même, laisse-t-il entendre, puisqu'ils ont reçu l'Esprit, et que la qualité de « spirituels » donne droit à recevoir pareil enseignement. *Si* seulement... car il y a un « si » ! Et Paul, après cet exposé élevé et objectif, revient à la réprimande.

V. Cette « sagesse » des parfaits, Paul en a jugé les Corinthiens incapables (III, 1-4).

INTRODUCTION. Après ces beaux aperçus sur les profondeurs de l'enseignement chrétien, qui ont dû exciter l'envie des lecteurs, Paul en revient au reproche que d'aucuns faisaient à sa prédication commune, d'avoir été trop simple pour des auditeurs si épris de sagesse. Il ajoute une raison *ad hominem* — dure à entendre pour ces prétentieux — à la grande raison de principe du v. II, 4 : si son enseignement est resté si humble, c'est que, en réalité, tous ces « sages » étaient incapables de s'en assimiler un autre, plus relevé. Ils montraient trop peu d'aptitude à devenir du premier coup des « parfaits » ; la triste preuve, c'est que, après plusieurs années de profession chrétienne, ils font voir qu'ils ne le sont pas encore (dans la majorité), à beaucoup près. Ces versets montrent avec une parfaite netteté ce qu'il faut entendre par « parfait » dans le christianisme, et permettent donc d'interpréter sûrement la péricope précédente.

CH. III, 1. Κἀγώ, ἀδελφοί, οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς, ἀλλ' ὡς *σαρκίνους, ὡς *νηπίους ἐν Χριστῷ. 2. Γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, *οὐ βρῶμα· οὕτω γὰρ ἐδύνασθε. 'Αλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε. 3. Ἐτι γὰρ *σαρμικοί ἐστε. Ὅπου γὰρ

A. 1. σαρκίνους se lit B, N, A, C, D, etc., donc en des familles différentes; ailleurs il y a σαρκικοῖς, E, F, G, L, P, al, en général dans les textes récents; les Pères grecs sont partagés. Nous préférons l'adjectif σάρκινος, non seulement parce qu'il se trouve à la fois dans B et D, mais à cause de son originalité et parce qu'il s'accorde très bien avec le νηπίους qui suit immédiatement; σαρκικοῖς lui aura été substitué comme plus commun. Σάρκινος, en effet, formé avec le suffixe -ινος des adjectifs désignant la matière dont une chose est faite (*Abel*, p. 114), signifie « fait de chair », « tout en chair », comme des poulains (= νήπιος, « enfant en bas âge », mot dont nous avons forcé la traduction en « nourrisson », comme s'il y avait τρώφιμος, afin de faire mieux ressortir l'image). Σαρμικός, par contre, est éthique et dynamique, il importe un blâme, et doit se rendre par « charnel », « soumis à la chair » quand on ne devrait pas l'être. Or, ce n'est point parce qu'un être a des instincts charnels qu'on le nourrira de lait. *Bachmann* explique très bien ce verset pittoresque.

B. 1. Paul revient tout à coup, avec sa souplesse de grand orateur mouvementé, au sujet des versets 2-5, où il était question des conditions de sa parole, quand il commença d'évangéliser Corinthe; sorte d'apologie dans la forme, sérieuse réprimande au fond. Le début de la phrase est encore le même : Κἀγώ, « et moi ». « Et moi, je n'ai pas pu vous parler comme à des spirituels ». « Je n'ai pas pu ! » on dirait une déception, ou des ménagements imposés contre son intention première ou ses désirs. C'est comme si sa pratique, de faire une simple catéchèse sur la Rédemption, avait été moins moins volontaire chez lui que voulue par la Providence afin que la vertu de la Croix toute nue ressortît davantage (cfr. v. 5). En effet, nous savons bien que Paul n'était pas un homme à systèmes; s'il avait trouvé des auditeurs mieux disposés à comprendre, il n'aurait pas donné à tous indistinctement une instruction purement rudimentaire. La grâce de la régénération a sans doute fait de tous les baptisés des « pneumatiques », spirituels, à qui il eût fait volontiers

comprendre toute la valeur du don accordé par Dieu (voir II, 12), car cela est le but normal de l'enseignement chrétien. Mais, comme « spirituels » ils avaient encore tant de chemin à faire, pour devenir des « spirituels » *parfaits*, τέλειοι! Au lieu de cela, la masse de ses convertis lui a paru formée de vrais *bébés*, au point de vue du développement moral (et aussi intellectuel), et qui devaient être traités en bébés encore à celui de la vie nouvelle intérieure. On voit ici très clairement que la qualité de πνευματικός (commune à tous ceux qui vivent, ne fût-ce qu'initialement, de l'Esprit), et celle de τέλειος, qui semblent s'équivaloir d'après l'opposition de ce verset (où πνευματικοῖς est contraire à σαρκίνοις, νηπίοις, dont l'opposé naturel est τέλειος, « adulte »), et dont l'équivalence est impliquée dans toute la péricope II, 6-16, ne s'équivalent en réalité que *en droit*, en expectative. Parmi les régénérés, il y en a qui sont spirituellement des enfants, d'autres de grandes personnes. (Voir Exc. v). Nous trouverons du reste plus loin πνευματικός employé en un sens plus restreint et plus technique, celui de fidèles qui possèdent les charismes (ch. XII et suivants).

Aux yeux de l'Apôtre, ses nouveaux auditeurs de Corinthe pouvaient faire contraste avec d'autres Hellènes qu'il avait connus, et près desquels il n'avait du reste trouvé qu'un succès modique. Aussi, comme on le voit aux versets II, 1-4, il prit très volontiers son parti de ne leur parler que d'une manière aussi simple : la puissance de la Croix, présentée comme un simple fait, sans aucune spéculation qui y préparât ou en adoucît l'austérité, le scandale, la folie, éclatait ainsi davantage. Et rien ne

CH. III, 1. Et moi, frères, je n'ai pu vous parler comme à des spirituels, mais comme à des êtres encore tout en chair, comme à des nourrissons dans le Christ. 2. C'est de lait que je vous ai abreuvés, [ce n'était] pas les morceaux solides; car vous n'étiez pas encore capables. Mais à présent même vous n'êtes pas encore capables. 3. Encore, en effet, vous êtes charnels. Car, du moment qu'il y a en vous jalousie et discorde, n'est-

convenait mieux à l'instinct profond du converti de Damas (voir Exc. II). Cependant l'incapacité relative des Corinthiens avait été une cause déterminante de cette simplification de sa parole; et comme ils s'enorgueillissaient, et trouvaient là, quelques-uns, un grief contre Paul, qui ne les aurait pas traités selon le mérite de leur intelligence, il était juste de les amener à une modestie dont l'absence était la cause de leurs chicanes peu charitables.

— A. 2. Avant οὐ βρῶμα, si ces mots ne constituent pas à eux seuls une courte phrase elliptique, il faudrait sous-entendre quelque verbe comme ἐφώμιμα; ce serait la figure de langage appelée *zeugma* (Abel, p. 364 s.). — Pour l'image du « lait », cfr. *Heb.* v, 12-13 et *I Pet.* II, 2.

B. 2. Ce fut donc une nécessité pour l'apôtre de leur donner l'Evangile sous la forme qui nécessitait pour être comprise le moins de culture intellectuelle et mystique : du « lait », le lait qui « fait grandir pour le salut », une fois que l'on a « goûté que le Seigneur est doux » (*I Pet.* II, 2). Il ne faut d'ailleurs pas se tromper à cette image, qui, d'après *Heb.* et *I^a Pet.*, devait être courante dans le langage paternel des apôtres. C'était déjà, sous la forme la plus facile à comprendre et à retenir, toute la substance de l'Evangile, les vérités surnaturelles les plus nobles et les plus difficiles à croire pour la courte raison humaine. L'*Épître aux Hébreux*, qu'on doit tenir pour paulinienne au moins d'inspiration, nous énumère les principaux chefs : « la pénitence des œuvres mortes (conversion morale), la foi en Dieu (et au message du Dieu-Homme), la doctrine des baptêmes (celui de Jésus et sa supériorité sur le baptême de Jean et, a fortiori, toutes les pratiques de l'Ancien Testament), l'imposi-

ἐν ὕμῳ ζῆλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε, καὶ * κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε; 4. Ὅταν γὰρ λέγῃ τις· Ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου, ἕτερος δέ· Ἐγὼ Ἀπολλῶ, οὐκ ἄνθρωποι ἐστε;

tion des mains (le don du Saint-Esprit, la hiérarchie, tous les moyens de sanctification postérieurs au baptême), la résurrection des morts (causée par la Passion et la résurrection du Christ, plus la rémission des péchés aux morts spirituels), et le jugement éternel (toute l'eschatologie »). (*Heb.* vi, 1-2, cfr. v, 12). En un mot, le catéchisme primitif dans son intégrité. Paul, une page plus haut, a condensé le tout dans sa formule saisissante : « rien que le Christ, et le Christ crucifié » (*supra*, II, 2); mais tout cela enveloppé dans la douce assurance de la paternité de Dieu et de l'amour du Christ, prouvé par son sacrifice (*I Pet.* II, 2). C'était beaucoup, pourrait-on dire, c'était bien assez, et il fallait que la grâce de Dieu opérât puissamment, pour en convaincre des païens, ou même des Juifs. On ne pouvait imposer plus, pour leur entrée dans la vie nouvelle, à ceux qui n'étaient encore que « des petits enfants dans le Christ »; car « ils n'étaient pas capables encore », surtout ceux qui n'étaient pas d'une élite morale et intellectuelle. Mais il aurait fallu que cette initiation, une vraie « renaissance », rendit leur âme transformée capable de progrès indéfinis.

— A. 3. On lit encore *σάρκινος* deux fois, dans D*, F, G; c'est une erreur par assimilation au verset précédent, mais cette erreur même montre que *σάρκινος*, au v. 2, était bien la vraie leçon. — κατὰ ἄνθρωπον et περιπατεῖν sont des expressions favorites de Paul; le second signifie l'ensemble des allures morales, et x. *ἐνθρ.* (cfr. xv, 32; *Rom.* III, 5; *Gal.* I, 11; III, 15), opposé à κατὰ θεόν (*Rom.* VII, 27; *II Cor.* VII, 9-11), caractérise le mode des connaissances, des jugements, des sentiments, des actes, qui demeurent au niveau purement humain; cette expression apparaît chez *Platon, Dio-dore, Athénée, Plutarque*; cfr. *ἐνθρῶποι* ἐστε du v. suivant.

B. 3. Paul ne pouvait leur en vouloir de l'incapacité relative qu'il a trouvée chez eux au début de sa prédication; mais, après le long séjour des apôtres et tout le soin qu'ils ont pris d'eux, ils ne devraient plus être, en matière de science et de vie chrétienne, des « enfants en bas âge ». (*L'Épître aux Hébreux* adresse un reproche semblable à ses lecteurs, *Heb.* v, 11-13). Cependant il est trop clair, en dépit de leurs prétentions, qu'ils le sont encore, qu'ils n'ont même pas bien digéré leur « lait ». Aussi l'Apôtre ne les appelle-t-il plus, avec une certaine tendresse rétrospective mêlée à l'ironie, comme au v. 1, des « tout petits » ou des *σάρκινος*, mais des *σάρκινος*, des « charnels ». C'est en effet parce qu'ils ont gardé beaucoup des défauts et des ignorances de leur ancien état de « psychiques », détruit cependant virtuellement par le baptême, qu'ils ne grandissent pas, qu'ils « ne sont pas encore capables » d'assimiler la nourriture de « sagesse »; et la preuve trop manifeste de cette stagnation, ce sont leurs discords mêmes, nourries, comme Paul l'avance déjà, par des jalousies (*ζῆλος*) d'hommes vulgaires. Théoriquement, avec les préceptes de leur foi, ne sont-ils pas obligés de reconnaître que Paul voit et frappe juste, et que, à bien des points de vue, ils en sont encore au niveau « charnel », c'est-à-dire bas et vil, des « psychiques » non convertis?

Ce verset jette une vive lumière sur toute la page qui précède. Nous comprenons maintenant que, pour n'être plus un « petit enfant », un *νήπιος*, un *σάρκινος*, ce qui est requis, c'est de n'être plus un « charnel », *σάρκινος*, livré aux impulsions de la nature corrompue ou vulgaire. Les *τέλειοι*, ou « parfaits », ou « adultes », les « pneumatiques » au sens plein de ce mot (car les deux termes s'équivalent dans le sens exposé ci-dessus), sont donc ceux-là que le Saint-Esprit fait monter toujours vers le sommet de la vertu chrétienne, accroissant ainsi de jour en jour leur connaissance expérimentale de Dieu, et leur capacité d'approfondir la doctrine; ce n'est pas une

il pas vrai que vous êtes charnels, et que vous marchez selon l'homme?
4. Car, lorsque quelqu'un vient dire : « Je suis, pour moi, [l'homme] de Paul », et un autre : « Moi, d'Apollos! », n'êtes-vous pas [rien que] des hommes?

catégorie d'initiés qui auraient reçu quelque enseignement de « mystère » refusé aux autres (v. Exc. v).

— **B. 4.** *σαρκικοί*, à tort pour *ἄνθρωποι*, dans *N*³, *L*, *P* et les versions syriaques. — Dans l'interrogation, simplement *οὐκ* au lieu de l'emphatique *οὐχί*, si commun dans cette épître. — Pour le *μέν* et le *δέ*, voir le commentaire philologique de 1, 12. — *ἕτερος* est pris ici dans son sens propre, puisque Paul se borne à deux exemples.

B. 4. Nous voici ramenés en plein dans l'actualité concrète. Leurs dissensions à base de jalousie « charnelle » se manifestent dans ces préférences passionnées pour Paul lui-même ou pour Apollos. Cela montre bien qu'ils sont des hommes, c'est-à-dire « rien que des hommes » agissant encore d'une façon purement naturelle, comme si l'Esprit n'était pas venu en eux pour les élever au-dessus de la condition purement humaine. Il ne faut pas prendre cela trop rigoureusement, et en tirer des conclusions gnostiques, comme *Reitzenstein* et *Lietzmann* (v. Exc. v); le contexte total des idées de Paul les réfutera.

Ainsi Paul, avec une brusquerie qui est une habileté oratoire, est revenu à son point de départ, les contestations à propos des prédicateurs. Il va en prendre occasion pour expliquer ce qu'est le ministère apostolique, afin que nul ne s'y méprenne plus, et ne s'éloigne ainsi de l'esprit des apôtres eux-mêmes, et de l'Esprit de Dieu. Mais pourquoi n'a-t-il nommé que lui et Apollos? Que sont devenus « ceux de Céphas » et « ceux du Christ »? Il faut croire, ou que les tenants respectifs de l'Apôtre et de son ami alexandrin étaient les plus disputeurs, ou mieux encore, que c'étaient les moins dangereux, et qu'il craignait moins d'avoir à les blesser que d'autres — par exemple ceux du Christ? — à qui il se serait vu obligé, peut-être, de dire des choses trop dures (voir Exc. iv).

C. Ch. III, 5-IV, 16. Paul apprend aux Corinthiens ce qu'est le ministère apostolique.

INTRODUCTION. *Les Corinthiens doivent être édifiés désormais sur leurs prétentions à la « sagesse ». Restait le point fort délicat de ramener à la règle de la sagesse chrétienne leurs jugements concernant les divers apôtres, puisque c'est à leur occasion — pur prétexte d'ailleurs, on le leur dira — qu'ils compromettaient la charité par leurs divisions. Au lieu d'entrer en des questions de personnalités, toujours irritantes, Paul, à son habitude, monte d'un coup d'aile aux plus hauts principes; et sans comparer sa manière à celle d'Apollos ou d'un autre, il fait sentir à ses lecteurs qu'ils n'ont pas le droit de juger; il réclame pour lui-même cela seulement que personne ne peut lui refuser, d'avoir été l'initiateur et le « père ».*

Il procède d'abord selon le rythme α - β - α que nous avons déjà trouvé : I. Lui et Apollos n'ont été que des ouvriers de Dieu, auxquels on ne peut attribuer l'œuvre principale (5-10); — II. Graves responsabilités qu'on affronte quand on veut ainsi coopérer avec Dieu; c'est un avertissement aux prédicateurs sans mandat, comme il semble qu'il y en ait eu beaucoup dans cette église (11-20); puis un splendide verset sur l'ordination de tout et de tous, y compris les apôtres, aux fidèles (ce n'est pas l'inverse), et de ceux-ci au seul Christ et à Dieu (21-23); — III. revenant à l'idée des vv. 5-10, Paul détermine en quoi seulement peut consister le mérite respectif des évangélistes, que Dieu seul connaît et fera connaître, en un jour qui n'est pas encore venu (iv, 1-5).

(Toute cette partie, très éloquente et fort bien équilibrée, est d'une haute portée doctrinale; elle offre d'une section à l'autre de frappants parallèles dans l'idée, mais avec des mots si différents que rien n'y ressemble aux répétitions du « style oral »).

Enfin, IV, Paul arrache le voile qui couvrait d'une apparente émulation pour la sagesse ou leurs maîtres de sagesse l'orgueil et l'esprit de chicane des disputeurs de Corinthe; dans une fougueuse apostrophe, il leur fait honte de comprendre si mal le véritable esprit et la mission des apôtres et le peu qu'ils gagnent dans le monde terrestre, tandis que, comme disciples, ils devraient désirer de les imiter, surtout celui qui est leur père, afin de conformer ainsi leur vie à celle du Christ (6-16).

Pour en finir avec cette affaire des dissensions dans l'église, il ne restera plus que certains avertissements pratiques à leur donner.

I. Ce que furent à Corinthe les rôles respectifs de Paul et d'Apollos
(III, 5-10)

INTRODUCTION. — *Voir ci-dessus pour quelles raisons possibles Paul ne parle que de lui-même et d'Apollos; on peut y ajouter que le parti d'Apollos était sans doute le plus en vue, ou qu'Apollos seul (Céphas n'ayant pas prêché à Corinthe) était désigné pour être mis en parallèle avec l'Apôtre.*

A. 5. Le $\tau\acute{\iota}$ (de Σ , A, B, *boh.*, *sah.*, *vulg.*, *latt.*) a été changé sans doute pour l'élégance (*Lietzmann*) en $\tau\acute{\epsilon}\varsigma$ par C, D^{sr}, E^{sr}, F^{sr}, L, P, *pe*, *Chrys.* — La *vulgate* a modifié un peu le sens en écrivant : « *ministri ejus cui credidistis* ». — $\tau\acute{\iota}$ οὖν ἐστίν est socratique (*Rob.-Pl.*).

B. 5. Ce nouveau développement sort droit du précédent (v. 4). Il faut bien qu'ils soient des hommes « *allzu menschlich* », des hommes très bornés, pour se quereller comme ils le font à propos de Paul ou d'Apollos. Que sont-ils, ceux-ci ? Pas des

CH. III, 5. Τί οὖν ἐστὶν Ἀπολλῶς; τί δέ ἐστιν Παῦλος; διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε, καὶ ἐκάστω ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν. 6. Ἐγὼ ἐφύτευσα, Ἀπολλῶς ἐπότισεν, ἀλλὰ ὁ θεὸς ἡύξανεν. 7. Ὡστε οὔτε ὁ φυτεύων ἔστιν τι οὔτε ὁ ποτίζων, ἀλλὰ ὁ αὐξάνων θεός. 8. Ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων *ἐν εἰσιν, ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήμψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον. 9. Θεοῦ γὰρ ἐσμεν συνεργοί· θεοῦ γεώργιον, θεοῦ *οἰκοδομὴ ἐστε.

10. Κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμελίον ἔθηκα, ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ. Ἐκαστος δὲ βλεπέτω πῶς ἐποικοδομεῖ.

CH. III, 5. Qu'est-ce donc qu'Apollon? et qu'est-ce que Paul? des serviteurs, par [l'entremise de] qui vous avez cru, et à la façon dont le Seigneur le leur a donné à chacun. 6. Moi j'ai planté, Apollon a arrosé, mais Dieu a donné la croissance. 7. En sorte que ni celui qui plante n'est quelque chose ni celui qui arrose, mais celui qui donne la croissance, Dieu. 8. Celui qui plante et celui qui arrose, c'est tout un, mais chacun recevra son propre salaire suivant sa propre peine. 9. Car nous sommes les coopérateurs de Dieu; vous êtes la culture de Dieu, la bâtisse de Dieu.

10. Suivant la grâce de Dieu qui m'a été donnée, comme un architecte expert j'ai posé un fondement, et un autre bâtit là-dessus. Que chacun regarde bien pourtant à la façon dont il bâtit dessus!

maîtres dont on ait à se faire les féaux, mais les serviteurs (διάκονοι, non δούλοι) qui travaillent à la tâche assignée à chacun par un Seigneur, un plus grand qu'eux (Κύριος, ici, n'est certainement pas à rapporter à Dieu, mais au Christ).

— A. 6. αὐξάνω était surtout intransitif, depuis *Aristote*; mais la langue ancienne l'employait souvent au passif, *Hérodote*, etc., et il apparaît encore transitif, comme ici, à la forme active, *Hermas*, inscriptions, papyrus.

B. 6. Les *Actes*, ch. xviii, décrivent cette activité d'Apollon, sur le terrain commencé par Paul et ses premiers collaborateurs — qui avaient fait mieux d'ailleurs qu'ensemencer, car Paul, à son premier départ de Corinthe, y avait laissé une communauté très nombreuse. Mais, modestement, il ne se donne ici que le rôle d'initiateur, et l'on a plaisir à voir qu'il reconnaît pleinement la légitimité et le succès de l'activité d'Apollon. Qu'importe au reste? Ni l'un ni l'autre n'ont pu rien faire que parce que Dieu, le seul qui donne la vie, faisait pousser le plant.

— A. 7. Θεός est une apposition; le sens est : « Celui qui est quelque chose, c'est celui qui donne la croissance, c'est-à-dire Dieu ».

B. 7. L'action humaine la plus féconde n'est rien, en effet, si on la compare à celle de la Cause première, qui donne tout être et tout mouvement. Et cela apparaît surtout dans le domaine surnaturel, où aucun homme ne pourrait prétendre être proprement l'auteur des résultats de son travail.

— B. 8. Planteur et arroseur « ne font qu'un », c'est-à-dire que leurs actions sont coordonnées (« ratione ministerii », *Cornely*), ou inséparables (*Lietzm.*). Ils sont donc de même condition, — comme si Paul ne prétendait à aucune préférence. Il n'est donc pas raisonnable de les mettre en opposition, comme deux compétiteurs, ou deux chefs d'entreprise (ce que font pourtant les Corinthiens).

L'un et l'autre peuvent avoir, bien entendu, leurs mérites, mais c'est à Dieu de les mesurer et de leur donner le salaire qui leur convient. Les catholiques (*Cornely*, etc.) invoquent avec justesse ce passage en preuve de la réalité du mérite de l'homme

devant Dieu ; par contre, beaucoup d'exégètes protestants, de *Bengel* à *Heinrici* ou *Bachmann*, jugent indispensable pour leur théologie de tourner plus ou moins le sens de *μισθός*, ou de *συνεργοί* du verset suivant (v. *ad loc.*). Pour *Bachmann* notamment, cette « récompense » (ou ce « salaire ») ne pourrait être la béatitude éternelle, et il cherche à réfuter son coreligionnaire libéral *J. Weiss*, lequel a bien vu que tout autre sens n'était pas à sa place ici ; seulement, de son côté, *Weiss* croit voir un dualisme dans l'esprit de Paul, qui malgré sa doctrine de la grâce, n'aurait pas su renoncer franchement à la théorie juive des mérites. Mais Paul ne se contredit pas, et il était bien conscient de l'unité de sa riche et cohérente doctrine, que ces exégètes, par la faute de leur théologie, ne peuvent saisir. La grâce n'exclut pas les mérites, mais elle donne seule le pouvoir d'en gagner, comme tout étudiant catholique le sait.

— **A. 9.** *οἰκοδομή* est hellénistique ; ce mot autrefois dialectal a passé dans la langue commune depuis *Aristote* ; cfr. II *Cor.* v, 1. *Loisy* le rend bien par « bâtisse ». — *Θεοὶ συνεργοί* ne peut signifier que « coopérateurs de Dieu » (*Bachmann*, p. 157, n. 1), car le *συν* marque toujours un rapport avec le génitif suivant. Il n'y a donc aucun compte à tenir des scrupules protestants d'*Evans*, *Heinrici*, et quelques autres, qui voudraient comprendre : « [entre eux] au service de Dieu ». *J. Weiss*, *Rob.-Pl.*, et la plupart ont d'ailleurs compris cette expression au sens naturel, qui s'impose. *L'Ambr.* lisait *συνεργόν τοῦ θεοῦ* au lieu de *διάκονον τοῦ θεοῦ* I *Thess.* III, 2, avec D*, B, F, G. On peut comparer (avec *Gutjahr*) *Marc* xvi, 20, *Rom.* xvi, 3, 9, 21, *Phil.* II, 25. *Rob.-Pl.* notent que cette expression remarquable n'apparaît qu'ici.

B. 9. La coopération de Dieu et de l'homme est une doctrine que saint Paul exprime un peu partout en d'autres termes, et qui ne nuit aucunement à celle de la grâce.

Tandis que Paul, Apollos (et les autres apôtres) ne sont que des ouvriers au service de Dieu, les fidèles, l'église de Corinthe, sont le champ même ou l'édifice auquel Dieu et eux travaillent ensemble. Or, dans l'ordre de la finalité, l'œuvre est quelque chose de supérieur à l'ouvrier (humain) en tant que tel. Ceci prépare les beaux versets III, 21-23.

Paul, citadin, passe instinctivement, ici comme ailleurs, de la métaphore agricole à celle du bâtiment, qui lui fut toujours plus familière.

— **A. 10.** Le parfait *τέθεικα* (-ηκα) pour *ἔθηκα*, dans *Clem.* N^c, C³, D, (L, P), al. — Le « fondement », image fréquente chez Philon et dans la diatribe.

B. 10. Paul est bien obligé, malgré tout, de mettre à part son ouvrage à lui. C'est lui qui a fait le plan de tout l'édifice spirituel de Corinthe, comme un « architecte » habitué par une vocation divine très authentique et très spéciale à construire des églises ; ici *σοφός* (*peritus*) pourrait bien se rendre par « professionnel », et certes l'Apôtre ne se décerne pas une louange excessive. D'ailleurs, comme chaque fois qu'il doit parler de lui-même, il attribue tout à la grâce de Dieu. Il a donc posé un « fondement » auquel devra s'adapter toute structure postérieure. C'est réserve et humilité de sa part de ne pas prétendre avoir fait plus. Mais au moins il a fait cela, et d'une manière garantie par Dieu (voir II, 4-5). Il admet qu'on puisse perfectionner son ouvrage ; n'a-t-il point parlé lui-même des entretiens entre « parfaits », destinés à approfondir la doctrine plus qu'il ne l'a fait de prime abord à Corinthe ? certainement il admettait (contre *Holsten*) qu'Apollos au moins s'en était bien acquitté. Mais il y en a eu d'autres que l'évangéliste alexandrin ; Paul n'est peut-être pas encore parfaitement renseigné sur le caractère de leur enseignement, mais le résultat qu'il connaît, ces chicanes entre Corinthiens, peut déjà le lui rendre au moins suspect.

De là vient le grave avertissement à la fin du paragraphe : « Qu'on prenne bien garde à la façon dont on continue l'édifice ». Il va s'expliquer.

II. Avertissements à ceux qui veulent perfectionner l'œuvre de l'Apôtre (III, (10) 41-23).

INTRODUCTION. — *A Corinthe, dans le moment, beaucoup se mêlent d'enseigner; il est possible que certains le fassent correctement, mais d'autres peuvent se livrer à un sport doctrinal qui n'ajoute que d'inutiles futilités à ce que les fidèles possèdent déjà; certains même, dans leur désir de faire du nouveau et de passer pour des architectes indépendants, ébranlent peut-être le fondement. A tous Paul rappelle le grand jour des comptes, où l'on verra ce qu'a valu le travail de chacun, et où les sanctions seront réparties.*

Puis (18 suivants), par un mode de développement très ample et synthétique qui est bien dans sa manière, il conclut dans un seul élan, s'adressant aux instructeurs et à tous les autres, ce qu'il a dit soit à propos de « sagesse et folie », soit contre les divisions qui se font à propos des instructeurs. Les derniers versets reprochent éloquemment aux factieux (qui croient se grandir ainsi les uns aux dépens des autres) de méconnaître en fait leur vraie dignité.

Au point de vue doctrinal, il faut particulièrement noter le v. 11 (sur le Christ fondement nécessaire de tout enseignement chrétien), les vv. 14-15, à propos de peines temporelles, et les vv. 20-21 sur la hiérarchie de la « nouvelle création ».

CH. III, 11. Θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι, παρὰ τὸν *καίμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. 12. Εἰ δέ τις ἐποικοδομεῖ ἐπὶ τὸν θεμέλιον [τοῦτον] χρυσίον, ἄργύριον, λίθους τιμίους, ξύλα, χόρτον, καλάμην, 13. ἐκάστου τὸ ἔργον φανερόν γενήσεται, ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, καὶ ἐκάστου τὸ ἔργον,

CH. III. 11. De fondement, en effet, nul ne peut en poser d'autre que celui qui est là, qui est Jésus-Christ. 12. Et si quelqu'un, en bâtissant, superpose au (ou à ce) fondement de l'or, de l'argent, des pierres de prix, des pièces de bois, de l'herbe, de la paille, 13. l'ouvrage de chacun sera mis en évidence, car le « Jour » [le] montrera, parce que c'est au feu que se fait cette révélation; et l'ouvrage de chacun, ce qu'en est la

A. 11. Τὸν καίμενον, celui qui se trouve là, qui a été posé, établi, une fois pour toutes.

B. 11. Ce verset montre bien que Paul n'admettait pas qu'on allât chercher des révélations en dehors des faits évangéliques, par exemple dans des philosophies, des religions, des ésotérismes païens ou étrangers au Christ; ce n'est point de cela qu'il nourrissait les « parfaits » (v. *supra*).

A. 12. Τοῦτον est ajouté à θεμέλιον seulement D, E, L, P, *vulg. syr., al.*, — L'asyndèse dans l'énumération des matériaux donne au style, surtout dans l'original grec, une grande vivacité.

12. B. Un fondement est là pour qu'on y construise un édifice. Que peut être un édifice bâti *sans le Christ*? Si on entendait le mot « Christ » seulement de la *croyance* au Christ, ce seraient des doctrines, des rites, des œuvres; ainsi le préjugé de *Luther* le fait amener ici ses « œuvres mortes », *Erasmus* parle de « froides cérémonies », etc. Mais, avec son réalisme mystique, Paul entendait encore autre chose : la personne

δοτιὸν ἔστιν, τὸ πῦρ *αὐτὸ *δοκιμάσει. 14. Εἴ τις τὸ ἔργον μενεῖ, ὃ ἐποικοδόμησεν, *μισθὸν λήμψεται. 15. Εἴ τις τὸ ἔργον *κατακαήσεται, *ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός.

16. Οὐκ οἴδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ; 17. Εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός. Ὁ γὰρ ναὸς θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἳ τινές ἐστε ὑμεῖς.

même du Christ, qu'il a comparé ailleurs à la pierre angulaire, à la tête du corps. La superstructure signifie donc tous les résultats du travail des instructeurs qui prétendent faire l'œuvre du Christ, l'accession des nouvelles recrues, les doctrines qu'elles reçoivent, les œuvres qu'on leur fait produire, etc. Voir *Bachmann* et *Gutjahr*. Car cet édifice, c'est l'Église, avec ses membres, et la foi et la charité qui les unissent (voir ch. XII). Il doit être homogène et harmonieux, parfaitement adapté au fondement.

Or, ces matériaux énumérés sont de qualité bien diverse. *Gutjahr* dit justement qu'ils mêlent ceux des palais et ceux des huttes misérables (*Str.-Bill*, p. 334). Paul envisage qu'il peut y avoir de vrais continuateurs de son œuvre qui n'y ajoutent que de l'or, de l'argent, des pierres précieuses ou excellentes (Apollon?); puis d'autres qui n'y ajoutent que des matériaux légers ou vils; quelques-uns enfin, peut-être, qui mêlent le précieux et l'inutile, l'or et la paille. C'est, pensons-nous, trop de précision, que de vouloir fixer avec *Cornely* trois catégories d'œuvres, et de regarder, par exemple, le bois, la paille, comme l'apport déterminé du « parti de Céphas » qui eût voulu maintenir d'inutiles prérogatives israélites. Dans l'ordre moral et intellectuel, s. *Thomas* compare les matériaux inférieurs aux doctrines curieuses ou mal établies, aux péchés véniels, aux soucis temporels trop exclusifs, mêlés à la vraie foi et à la vie régénérée.

— A. 13. αὐτό devant δοκιμάσει est dur; mais, pour cette raison même, des scribes ne l'auraient pas ajouté (*J. Weiss*); il manque N, D, E, L, *vulg.*, *syr^h*, *sah.*, *arm.*, *éth.* — δοκιμάζω (cfr. encore chez Paul δόκιμος, δοκιμή) signifie « éprouver », « contrôler », et se dit de la vérification des monnaies, de l'épreuve éliminatoire dans les jeux et les concours, etc.; Paul aime ce verbe technique, qui revient chez lui dix-sept fois, et six fois seulement dans le reste du N. T. (δόκιμος 6 fois Paul, 1 fois Jacques; δοκιμή, 7 fois, rien que chez Paul; δοκιμίον, absent chez Paul, 1 fois *Jac.* et 1 fois *I Pet.*). — Au lieu de ἐκάστου γενήσεται, on a ὁ ποιήσας τοῦτο τὸ ἔργον φανερός γενή[σε]ται, D*, e, *Ambr.*

B. 13. Après l'intervention de tant d'ouvriers qui ont suivi Paul, la cité de Dieu à Corinthe peut donc présenter un aspect assez composite. Mais un jour, « le Jour », viendra où l'on pourra voir, dans ce mélange de bien et de mal, quelle est la part de responsabilité de chaque maçon, et la consistance de son travail.

Le ton de l'avertissement est grave, et même tragique. Le contrôle se fera *par le feu*, qui éclaire tout, mais en détruisant tout ce qui n'est pas incombustible, c'est-à-dire n'ayant pas la solidité et la noblesse du fondement, le Christ. Paul emprunte cette image à la tradition apocalyptique (qui se rencontrait ici avec le zoroastrisme, et l'ἐκπύρωσις des stoïciens); le feu de la conflagration dernière était une conception courante dans le monde païen, juif et chrétien; cfr. *II Pet.* III, 7 et, chez Paul lui-même, *II Thess.* I, 8 : ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ... ἐν πυρὶ φλογός. L'Apôtre s'en est servi au moins comme d'un symbole. Mais que veut-il dire exactement par le « Jour »? Cette expression solennelle et mystérieuse était consacrée dans l'Ancien Testament, les Apocryphes, les rabbins, pour la grande manifestation de Yahweh, qui viendrait récompenser ses fidèles et punir ses ennemis, et elle avait passé de Yahweh au Christ-Juge. Le verbe ἀποκαλύπτω est régulièrement eschatologique (ici on ne voit pas clairement si c'est le « Jour » de justice ou la qualité respective du travail des évangélistes

qualité, le feu l'éprouvera. 14. Si l'ouvrage de quelqu'un, qu'il a superposé en bâtissant, subsiste, il recevra une récompense; 15. si l'ouvrage de quelqu'un est consumé, il subira un dommage; lui, il sera bien sauvé, mais ainsi qu'à travers le feu.

16. Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous? 17. Si quelqu'un ruine le temple de Dieu, Dieu ruinera celui-là! Car le temple de Dieu est saint, [ce temple] que vous êtes tous.

qui sera « révélé »; mais les deux vont ensemble). Le « feu » était l'accompagnement presque obligé des théophanies.

Le « Jour » est-il donc celui de la Parousie (cfr. *Rom.* XIII, 12; I *Thess.* V, 14; *Heb.* X, 25, v. *infra*), et cela exclusivement, Paul ayant admis encore à cette époque la proximité possible du retour de Jésus? Telle est l'opinion de la majorité des exégètes, *J. Weiss, Rob.-Pl., Cornely, Toussaint, Gutjahr*, etc. Les Grecs et les Latins les plus anciens (*Ambr., al.*), sans parler de cette proximité (que Paul, selon nous, n'admettait pas, voir surtout au ch. XV, *infra*) n'ont pensé qu'au Second Avènement. Cependant quelques autres comprennent le « jour » en un sens plus large, ou même tout différent. Pour *Lightfoot*, c'est la ruine de Jérusalem (qui n'est guère à sa place ici); pour *Augustin*, les jours de tribulation, pour *Cajetan* celui de la mort; pour *Grotius*, un jour indéterminé; pour *Erasme, Bèze*, celui de la claire lumière de l'Évangile.

Ce peut être, en réalité, presque tout cela à la fois. On voit au chapitre suivant (IV, 3, v. *ad. loc.*), que Paul pouvait donner à *ἡμέρα* le sens très général de jugement ou de séance judiciaire. Or le Christ exerce ses jugements, et peut avoir son « jour », de bien des manières. La principale, la décisive, est évidemment celle de la Parousie; mais Jésus (*Luc.* XVII, 22) a parlé d'« un des jours du Fils de l'Homme », comme s'il pouvait y avoir plusieurs de ces « jours », où il manifeste sa puissance suivant tel ou tel mode, dans tel ou tel événement. Quant aux textes de *Rom.* et de I *Thess.* indiqués ci-dessus, ils paraissent entendre le « jour » de cette parfaite illumination spirituelle dont un commencement est apporté déjà aux fidèles par la présence mystique du Christ, mais qui n'a pas alors tout son éclat, qui n'est encore qu'une aurore. Au cours de cet « âge messianique », comme on pourrait l'appeler (v. au ch. XV), le Christ-Roi exerce déjà ses sanctions, avant le règlement de comptes universel.

Aussi pouvons-nous croire, avec *s. Thomas*, que, dans ce verset, il s'agit du triple jugement de Dieu, le jugement général, le jugement particulier à la mort de chacun, et les jugements durant cette vie mortelle. Il faut toutefois bien remarquer (avec *Lemmonyer, al.*), que ce verset 13 ne vise (expressément) que le jugement qui sera porté sur l'œuvre extérieure de ministère. Le « feu », ce sont toutes les activités destructrices dont l'édifice spirituel de Corinthe (et l'Église en général) subiront l'assaut, Dieu l'ayant ainsi ordonné pour en faire l'épreuve (*δοκιμάσει*) et la purification. Si cette épreuve est différée jusqu'aux derniers jours pour certaines « superstructures », la Parousie au moins, épreuve suprême, montrera ce qui valait quelque chose ou ce qui ne valait rien pour l'établissement du « Règne de Dieu » éternel. Il ne faut donc point penser ici déjà au « feu de l'enfer » (contre *Chrysostome, al.*) puisqu'il ne s'agit pas encore expressément du sort des individus. Pour le purgatoire, v. *infra*.

— A. 14. *μισθὸν λαμβάνει*, voir au v. 8.

B. 14. Ce qui subsistera du travail spirituel à travers les épreuves de tout genre, c'est cela qui est approuvé de Dieu. Paul fait donc appel au jugement de la Providence. En quoi consistera la « récompense » ou le « salaire » de celui qui l'a

18. Μηδεὶς ἐαυτὸν ἐξαπατάτω. Εἴ τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι ἐν ὑμῖν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός. 19. Ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν. Γέγραπται γάρ· ὁ *δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν, 20. καὶ πάλιν· Κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν, ὅτι εἰσὶν μάταιοι.

accompli? A voir subsister son œuvre? Il semble bien que le mot signifie quelque chose de plus, étant donné surtout qu'il n'est pas dit que l'ouvrier vive jusqu'au jour du jugement de son œuvre. La récompense signifie quelque chose de relatif à son sort personnel, comme au v. 8, et ceci est très important pour l'intelligence du verset qui va suivre.

— A. 15. Κατακαήσεται, forme hellénistique (et épique, *Abel*, p. 70) pour κατακαύσεται. — διὰ, au sens spatial et classique de « à travers », « par le milieu de », v. *infra*.

B. 15. Ce verset, par son premier membre, est exactement parallèle au précédent. Si la récompense, μισθός, de 14, était accordée à la personne du bon travailleur, il doit donc en être ainsi du dommage que subira (ζημιωθήσεται) celui qui n'a fait que des choses inutiles en matière d'apostolat, et destinées à brûler.

L'image est celle d'un incendie (voir v. 13); il éclate tout d'un coup, quand arrive le « jour », et l'ouvrier médiocre, qui s'était confortablement installé dans sa construction, doit fuir en toute hâte à travers la flamme, et quand, une fois sauf, il se retourne, il a le chagrin de voir son œuvre s'y abîmer (*Rob.-Pl., Toussaint, Sickenberger, Gutjahr, al.; Lietzm.* compare *Amos* iv, 11; *Zach.* iii, 2). Mais n'a-t-il à souffrir que cela? *J. Weiss* veut entendre « comme à travers le feu » au sens que son salut « ne tiendra qu'à un cheveu ». C'est vrai, mais ce n'est pas tout; dans sa course éperdue, il a été atteint lui-même par la flamme. Autrement dit, à l'anéantissement de son œuvre s'ajoutera un châtement personnel, opposé à la « récompense » du bon travailleur (v. 14); *Lietzmann* : il sera sauvé après quelque punition, cfr. v, 3; xi, 32; *Loisy* de même, avec sa traduction — bien plate — : « à l'amende il sera ».

On voit bien que, dans aucun cas, ce « feu » d'incendie ne saurait être celui de l'enfer, puisqu'on peut se sauver en le traversant, et que du reste il attaque aussi l'œuvre des bons ouvriers, pour l'éprouver (v. 13); il ressemblerait plutôt au « fleuve de feu » eschatologique des Parsis, qui tourmente les méchants, et ne fait aucun mal aux bons qui le traversent. Mais Paul n'a pas emprunté à l'Iran l'idée de cette sorte d'« épreuve judiciaire », il lui suffisait de se rappeler le « feu » des théophanies bibliques, ou peut-être la « conflagration » stoïcienne, transformée par sa puissante imagination en un incendie moral. Il faut donc absolument rejeter l'opinion si forcée de *Chrys.*, qui entend : « il sera sauvé, mais comme à travers le feu » de la conservation du corps des damnés au milieu des flammes de l'enfer. La menace de l'enfer n'apparaîtra qu'au v. 16, contre une catégorie dont Paul n'a pas parlé encore; et d'ailleurs, comme *Sickenberger* le dit fort bien, Paul ne sort pas (à la différence de certains prédicateurs) « la menace de l'enfer là où elle ne correspondrait pas à la vérité ».

Mais, comme il s'agit certainement d'une punition personnelle, ne pourrait-on penser au *purgatoire*? Ce texte est souvent employé pour justifier la doctrine catholique d'un lieu ou d'un état d'expiation après la mort, pour les fautes légères.

Nous verrons plus au long, dans un petit Excursus, si cet enseignement dogmatique peut s'appuyer sur Paul. L'Apôtre, à coup sûr, n'en parle pas ici directement, attendu que ce feu, dont souffre le fugitif, s'attaque sur la terre, à des œuvres terrestres, et que, si l'on voulait y voir exclusivement ou premièrement la conflagration jointe à la Parousie, cette Parousie ne doit faire qu'un avec le jugement général,

18. Que nul ne s'[y] trompe! Si quelqu'un estime être sage parmi vous, dans ce siècle, qu'il devienne inepte pour devenir sage! 19. Car la sagesse de ce monde-ci est ineptie près de Dieu. Il est écrit en effet : « Lui qui met la main sur les sages dans leur astuce ». 20. Et encore : « Le Seigneur connaît les calculs des sages, qu'ils sont vains ».

après lequel il n'y aura plus de place pour un état de transition comme le Purgatoire. Mais, ainsi que *Cornely*, entre autres, (cfr. *Ambr^r*, *Messmer*, beaucoup de catholiques modernes, *Prat*, al.) l'expose en un raisonnement fort juste — la doctrine du purgatoire est contenue d'une certaine manière implicite en ce verset, elle y trouve au moins un appui très sûr; Paul, en effet, y assigne des peines temporelles (ζημιωθ.) aux fautes légères, qui ne méritent pas la damnation; il les compare à l'atteinte du feu. Or, pourquoi la faute des docteurs négligents ou futiles serait-elle seule punie de la sorte avant la consommation de leur salut? Les autres, les simples fidèles, qui, par leurs péchés véniels, ont mêlé aussi de la paille et du foin à la construction de ce « temple de Dieu » qu'est leur âme régénérée (voir les vv. 16 et 17), ne devront-ils pas aussi l'expié temporellement? Si ce n'est pas dans la vie présente, ce sera dans l'autre. On peut donc tirer de ce verset de Paul un argument légitime pour la doctrine du Purgatoire, — qui en est une spécification, une conclusion assez prochaine. *S. Thomas* dit que le feu du jugement est celui « du jugement général, du purgatoire, de la tribulation ».

— A. 16. Οἷδατε, pour l'attique et classique ἴστε, d'après la flexion ionienne et hellénistique de οἶδα. — καθὼς θ. cfr. vi, 19. — Aucune raison, malgré *J. Weiss*, de voir une glose dans ce verset.

B. 16. Il y a beaucoup à observer ici. D'abord, que chaque croyant est un « temple de Dieu », ce qui sera encore plus précisé au ch. vi (v. *ad loc.*). Puis, que « l'Esprit de Dieu » apparaît ici clairement, beaucoup plus clairement qu'au ch. ii, comme le Saint-Esprit personnel (v. Exc. v); en effet, il fait l'acte d'*habiter*, ce qui appartient à une personne, et c'est parce qu'il habite les âmes que celles-ci sont un « temple de Dieu »; Yahweh (au moins représenté par sa *Shekinah*, conception qui n'a point passé chez les chrétiens) habitait le temple de Jérusalem; ainsi l'*Esprit* qui est dans le régénéré est identifié, non pas à un effluve, à une ἀπόρροια de la Divinité, mais à la Divinité elle-même.

Des stoïciens, comme *Sénèque*, faisaient aussi habiter un dieu dans l'âme des « boni viri » (*Lietzm.*); mais dans leur système panthéiste, ce dieu, l'« orthos Logos », était simplement leur conscience.

Le « temple » peut bien être d'abord la communauté prise dans son ensemble, et cela cadre avec les versets précédents et le suivant; mais le sens plus personnel n'en est pas exclu pour autant; c'est parce que l'âme qui vit en charité possède le Saint-Esprit que la communauté entière est un temple de Dieu, comme ensemble des « membres du Christ » (voir ch. vi et chap. xii).

— A. 17. *Vulg.* : « Templum enim Dei sanctum est, quod est vos ». Les Latins traduisent comme s'il y avait ἵτι au lieu de ὅτινες; mais ce dernier pronom se rapporte à la fois à chacun et à la catégorie toute entière; il faut donc traduire : « (ce temple de Dieu) que vous êtes tous ».

B. 17. Le ton change, et devient bien plus menaçant. Il ne s'agit plus de peines temporelles précédant le salut, mais de « destruction », φθορά, où l'on ne peut voir que le sort des damnés, dans toute la terminologie de Paul.

Prat explique fort bien cette gradation : l'Apôtre a parlé des bons ouvriers qui seront récompensés, puis des ouvriers médiocres qui seront pardonnés et sauvés,

21. *Ὅστε μηδεὶς καυχᾶσθω ἐν ἀνθρώποις. Πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστίν, 22. εἴτε Παῦλος εἴτε Ἀπολλῶς εἴτε Κηφᾶς, εἴτε κόσμος εἴτε ζωὴ εἴτε θάνατος, εἴτε ἐνεστῶτα εἴτε μέλλοντα, πάντα ὑμῶν, 23. ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ.

mais après une peine; maintenant il menace ceux qui n'ont fait, par leur faute, que du travail coupable, au détriment de l'Église. Ainsi trois catégories : les récompensés, les damnés, et, entre eux, les élus qui auront à expier (l'homogénéité qui doit être celle de l'énumération confirme l'application légitime du v. 15 au purgatoire, v. *supra*).

Justement et éternellement punis seront ceux qui ont violé le caractère sacré (ἅγιος) du temple de Dieu, qui est la communauté animée par la vraie doctrine. Quels sont ces « destructeurs » ? Non pas les travailleurs bien intentionnés mais imparfaits, qui ont fait des « superstructures » trop légères; mais ceux-là qui auront « ruiné », ou voulu ruiner, le temple, en ébranlant, disloquant le fondement qui est la croyance « au Christ, et encore crucifié », ou en prétendant construire sur un fondement qui ne serait pas celui-là. Paul soupçonnait donc qu'il pouvait y en avoir de tels à Corinthe, ou qu'il en viendrait; (cela n'est peut-être pas inutile pour fixer ce qu'était le « parti du Christ », sur lequel l'Apôtre s'est tu en toute cette section). — D'ailleurs, il savait qu'il y avait des corrupteurs moraux (v. chap. iv et suivants), qui violaient en eux-mêmes ce « temple de Dieu » que le baptême les avait appelés à être. Par ce grondement précurseur d'un orage, il prépare les reproches très graves qui rempliront la seconde partie de l'Épître, pour des fautes que les dissentiments des Corinthiens, si contraires à la charité chrétienne, ne pouvaient que favoriser, en affaiblissant l'union au Christ, cause de l'unité et de la sanctification.

— B. 18. Jusqu'ici, Paul a retenu l'explosion d'une colère, qui s'accumulait en lui à mesure que, dictant, il se représentait plus au vif la légèreté de ses Corinthiens, et les dangers auxquels elle pourrait un jour exposer leur foi et leur salut. S'en apercevant peut-être, il remonte alors brusquement aux principes généraux et énonce, du v. 18 au v. 23, des prescriptions qui pourraient servir à clore toute cette longue discussion; il le fait avec une vigueur qui montre bien comme il a déjà commencé à s'émouvoir.

La première, dans ce verset et les deux suivants, est relative à cette « sagesse » dont le zèle mal entendu les divise (ch. i-ii). Que tous les instructeurs, les chefs de groupe dont il vient de faire la classification l'entendent bien une fois pour toutes, et « que nul ne s'y trompe ! » (formule de diatribé). S'ils se réputent ou si on les répute sages suivant la mesure humaine, cela ne sert à rien tout seul et peut même entretenir en eux des préjugés contraires à l'Évangile; pour être des vrais sages devant Dieu, il faut qu'ils embrassent cette « sottise de la Croix » dont il leur a parlé d'une manière si ardente, et par conséquent qu'ils renoncent à passer pour « sages » aux yeux du monde. *J. Weiss* voudrait joindre ἐν τῷ αἰῶνι τουτῷ à μωρός qui suit, et traduire : « Celui-ci doit devenir un fou au jugement de ce monde ». Ce n'est pas la construction la plus naturelle, mais le sens reste exact.

— A. 19. La citation est de *Job*, v, 12-13. Elle est indépendante des LXX, qui ont καταλαμβάνων au lieu de δρασόμενος, hap. leg. dans le Nouveau Testament, et très rare dans l'Ancien (cfr. *Eccli.*, xxvi, 7; xxxiv (xxx), 2, et *Ps.* ii, 12); il signifie saisir vivement avec la main, « attraper ».

A. 20. ἀνθρώπων (d'après LXX) pour σοφῶν, dans *Marcion*, 3, 17, al. — Καὶ πάλιν peut être un hébraïsme, וְהָיָה (J. Weiss). Cette fois la citation est de *Ps.* xciv (xciii), 11.

B. 19-20. Ces deux versets rappellent seulement que, en jugeant de si haut la sagesse humaine, Paul n'invente pas une théorie paradoxale, mais qu'il a l'Écriture pour lui.

21. Ainsi, que nul ne se glorifie dans les hommes. Car toutes choses sont à vous, 22. soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, soit le monde, soit la vie soit la mort, soit le présent, soit le futur, toutes choses sont à vous. 23. Mais vous au Christ, et le Christ à Dieu.

— A. 21. Ὡστε ainsi employé, conséquence logique présentée sous la forme d'un ordre, serait, d'après *Viteau*, une construction presque exclusivement paulinienne. — Le double πάντα ὑμῶν, en ce verset et à la fin du suivant, encadre une belle construction rythmique toute spontanée, comme il peut en apparaître dans tous les temps et les pays où il y a de vrais orateurs, et où il n'y a donc pas à reconnaître un « genre particulier ».

A. 22. Des énumérations semblables étaient cependant surtout fréquentes dans la diatribé. Ici, on pourrait comparer le passage célèbre de *Rom.* viii, 37-39, sur l'impuissance de toute créature à soustraire les fidèles à l'amour du Christ; mêmes mots en partie, θάνατος, ζωή, ἐνεστώτα, μέλλοντα; mais ici toutes ces choses sont présentées sous un autre aspect, positif, non comme des obstacles surmontés, mais comme des moyens d'acquérir la gloire; cfr. *Rom.* viii, 28 : τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν.

B. 21, 22, 23. Dans la pensée de l'auteur, cette tirade, ainsi que le marque ὥστε, sort directement de l'idée précédente. C'est leur fausse appréciation, leur mesure trop humaine de la « sagesse », qui pousse les Corinthiens à s'enorgueillir d'être les disciples de tel ou tel maître. Mais tout ce qu'ils montrent par là, c'est qu'ils ne comprennent pas leur vraie dignité. Les maîtres, que Dieu leur a envoyés, doivent travailler pour eux, et sont donc plutôt leurs serviteurs. *S. Thomas* interprète : « Ne glorientur de rebus quae sunt sibi subjectae (donc, sous ce rapport, inférieures à eux en quelque sorte), de hoc quod ordinantur ad eos, quin talibus subjiciantur; non ordinantur ad Paulum, etc., sed Paulus, etc., ad ipsos ». Id. *Estius*, al. Se griser d'appartenir à un maître humain, ce serait un abaissement servile pour eux qui ne doivent avoir qu'un Maître, lequel est divin.

Dans un magnifique élan comparable à celui de *Rom.* viii (supra), saint Paul associe aux instructeurs humains tout ce qu'il y a dans le temps et dans la création : le monde, qui leur parle de son Créateur; la vie, qu'ils peuvent consacrer tout entière à se rapprocher de Dieu; la mort, qui les unira définitivement à Lui; le présent, qui leur fournit tant d'occasions de mériter et de progresser; l'avenir, qui assurera l'œuvre du présent et consommera la gloire des élus de Dieu. Tout cela, hommes, choses, événements, est mis par Dieu à leur service. Et, au lieu de s'en apercevoir, ils iraient mettre toute leur gloire à être un peu plus lié avec tel ou tel prédicateur!

En exaltant cette grandeur de la vocation chrétienne, Paul semble oublier tout à fait ses propres mérites et les égards spéciaux auxquels il a droit comme fondateur de l'Église; il s'en souviendra cependant bientôt, par devoir. Pour l'instant, il n'envisage que sa qualité d'ouvrier au service des fidèles, comme l'est Apollos, comme l'est Céphas. La mention de ce dernier nous semble indiquer qu'il n'avait pas plus d'hostilité contre le « parti de Céphas », effacé dans les pages précédentes, que contre celui d'Apollos. Il n'est pas étonnant qu'il ne fasse point ici d'allusion au « parti du Christ », et on ne peut rien en conclure contre l'existence d'un tel parti; le nom du Christ ne pouvant être mis sur la même ligne que celui des apôtres (v. Exc. iv).

Cette domination des « sages » ou des « saints » sur le monde entier est une idée qui se rapproche non seulement du rêve stoïcien, mais qui trouve aussi quelques correspondances dans la tradition juive; ainsi *Pirke Aboth*, 6, 1, *Rabbi Meir* assigne à celui qui s'occupe de la Thora pour l'amour d'elle-même le gain d'un droit sur le monde entier. (*J. Weiss*, p. 90, n.). Mais Paul s'élève bien au-dessus des rabbins, et se distingue aussi tout à fait des stoïciens, quand même une de leurs sentences

(πάντα ὑμῶν) aurait contribué à lui suggérer la présente affirmation; il l'a transformée (*J. Weiss*), parce que cette domination, pour l'Apôtre, n'est pas ce règne illusoire que le sage du Portique pensait acquérir par ses propres forces, mais un don du Dieu tout puissant.

Car, si tout est à eux, eux « ils sont au Christ », et c'est ce qui fait leur noblesse, leur force, leur sécurité. Et « le Christ est à Dieu »; donc, en obéissant au Christ, ils entrent pleinement en participation du pouvoir de Dieu. Leur « liberté dans le Christ » ne peut être qu'une soumission parfaite à la loi de Dieu, comme on le verra aux chap. vi et suivants. Quelques auteurs ont cru que Paul voulait ainsi réprimer certaines licences du « parti du Christ » (v. Exc. iv); rien ne l'indique dans un passage qui est d'une hauteur si sereine, d'une portée si universelle, bien au-dessus de toute polémique spéciale; (mais il est aussi très gratuit de croire, comme *J. Weiss*, que ce ὑμεῖς Χριστοῦ aurait été l'occasion, pour un copiste ou un lecteur, d'introduire les mots ἐγὼ δὲ Χριστοῦ comme glose à 1, 12).

Tout est aux Corinthiens, parce qu'eux-mêmes sont à Dieu, dans le Christ. En face de cette grandeur, commune à tous les fidèles, et qui devrait les dispenser d'en chercher d'autres, comme leurs rivalités d'enfants jaloux paraissent mesquines et risibles!

EXCURSUS III. — LA DOCTRINE DU PURGATOIRE TROUVE-T-ELLE UN APPUI CHEZ SAINT PAUL?

A ce que nous avons dit au commentaire de III, 12-15, quelques considérations sont bonnes à ajouter.

Nous avons interprété le « feu » au sens le plus étendu, comme l'ensemble des épreuves et des jugements auxquels le Christ, Juge invisible d'abord, puis visible au jour du grand Avènement, soumettra l'ouvrage de ceux qui ont voulu — ou prétendu — travailler pour Lui. Mais le v. 15, disions-nous, montre que ce n'est pas l'ouvrage tout seul, c'est aussi l'ouvrier qui pourra être atteint par la flamme, bien qu'il soit destiné au salut.

Comme rien n'indique que ces épreuves du travail de chacun doivent toutes avoir lieu durant la vie présente, il faut reconnaître que Paul envisage, pour les âmes élues qui auront quitté ce monde, la possibilité d'une dette à acquitter encore envers Dieu. Où et quand cette dette leur sera-t-elle réclamée? On ne voit que le moment où elles comparaitront devant le tribunal du Christ (II *Cor.* v, 10 et *Rom.* xiv, 10).

Ce jugement du Christ ne peut être les assises générales de la Parousie. Car, d'après le même chapitre de II *Cor.*, le sort de quelques-unes au moins sera déjà actuellement fixé avant cette consommation; là, et encore dans l'Épître aux Philippiens, l'Apôtre exprime l'espoir de jouir déjà, avant la résurrection, de la compagnie du Christ.

Est-ce que cette détermination sera exceptionnelle? Et la masse des élus, jusqu'au jour de la consommation, restera-t-elle en suspens, dans une espèce d'incertitude sur le sort final qui l'attend, ou condamnée à une sorte de sommeil? Puisque certaines âmes au moins y échapperaient, c'est donc que cette attente équivaldrait à une punition, pour les déficiences de leur travail à élever le « temple de Dieu » autour d'elles et en elles.

De toutes façons, nous serions ramenés à l'idée d'un temps ou d'un état d'expiation après la mort corporelle, à un « purgatoire ».

Toutes les religions un peu élevées ont eu cette conception, rejetée si mal à propos par le protestantisme. C'est le bain de métal fondu du zoroastrisme, qui brûlera aux derniers jours les souillures des âmes imparfaites; c'est la transmigration expiatoire des Orphiques, des Indiens. Cette conception, pour quiconque admet les sanctions d'une autre vie et l'exactitude de la justice divine, ne saurait être regardée comme sans fondement. Le *II^e livre des Macchabées* nous apprend que le Judaïsme tardif offrait des sacrifices pour les morts; et l'archéologie des catacombes montre que les chrétiens des premiers siècles priaient pour leurs défunts.

Comme il n'y a aucune raison de penser que Paul admettait l'hypothèse d'un « état intermédiaire » conçu à la manière que nous exposons tout à l'heure, mais qu'au contraire, dans les seuls passages où il parle de l'état des âmes « séparées », il se les représente en état de conscience et de jouissance, on est tout naturellement porté à croire, par analogie, que, s'il en est qui ont encore à subir une peine avant de jouir de la vue du Christ et de Dieu, elle la subissent en état de pleine connaissance, et ainsi « passent par le feu », pour courir au travers des flammes vers le salut qui les attend.

* On serait heureux de trouver d'autres indices, chez Paul ou dans le Nouveau Testament, de ce dogme, si naturel et si consolant, du Purgatoire, que l'Église n'a déliné que tardivement, mais que sa liturgie présupposait dès les siècles antiques. On en trouverait encore des traces dans le passage allégorique de *Luc* XII, 48 : [ὁ δούλος]... μὴ γνῶς [τὸ θέλημα τοῦ κυρίου], ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν, δαρήσεται διότις, « [le serviteur] » qui n'a pas connu [la volonté de son maître] (comme l'autre qui l'a violée en pleine connaissance), mais a fait des choses dignes de châtiments, recevra peu de coups ». Il s'agit là du jugement de Dieu et du Christ. — Ces textes, si rares, si généraux et peu explicites qu'ils soient, contiennent bien une doctrine d'expiation proportionnée à toutes les fautes, qui n'est pas restreinte au milieu de la vie présente, et par conséquent, comme application individuelle et principale, entraîne l'existence de ce que nous appelons un « purgatoire ».

Nous verrons d'ailleurs dans la même épître, au chap. xv, 29, que le fameux « baptême pour les morts » sujet de tant de controverses, signifie très vraisemblablement quelque prière, rite, ou intention jointe à la cérémonie du baptême en vue de profiter à l'âme des morts, — morts qui ne peuvent évidemment être ni des bienheureux ni des damnés.

Nous n'avons chez Paul que des indications implicites; mais il faut les ajouter au tableau de son eschatologie.

III. Paul définit le devoir des apôtres, et réserve à Dieu le droit de les classer selon leurs mérites (iv, 1-5).

INT. Revenant aux idées de III, 1-5, (schéma αβ) Paul les résume et les généralise, pour clore toutes ces discussions entre partis. Tout vrai mérite des instructeurs évangéliques consiste à être vraiment fidèles dans la transmission des « mystères de Dieu » révélés par le Christ. C'est Dieu seul qui est capable de juger en connaissance de cause, soit de la pureté de leurs intentions, soit des résultats respectifs de leur travail. Les Corinthiens se pressent trop de décider, ou qu'ils ne connaissent pas encore le jugement de Dieu.

Il est évident que Paul ne parle que des « apôtres », qui méritent ce nom, qui, dans la substance de leur œuvre, sont vraiment des « économes fidèles ».

CH. IV, 1. Οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω *ἄνθρωπος ὡς *ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ *οἰκονόμους *μυστηρίων θεοῦ. 2. Ὡδὲ *λοιπὸν *ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις ἵνα πιστὸς τις εὐρεθῇ. 3. Ἐμοὶ δὲ *εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν ἵνα ὑφ' ὑμῶν ἀνακριθῶ ἢ ὑπὸ ἀνθρώπων ἡμέρας· ἀλλ' οὐδὲ ἑμαυτὸν ἀνακρίνω. 4. Οὐδὲν γὰρ *ἑμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ *δεδικαίωμαι. Ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν. 5. Ὡστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε, ἕως ἄν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν· καὶ τότε ὁ ἐπαινος γενήσεται ἐκάστῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ.

A. 1. Λογίζεσθαι, « compter », « mettre en ligne de compte », apparaît ici au sens propre, et reviendra huit fois dans *II Cor.*, dont six aux fameux chapitres x-xiii. — ἄνθρωπος est peut-être un hébraïsme, l'hébreu *אִישׁ* — ὑπηρέτης désignait les rameurs sur les bateaux; par extension, tous les hommes de peine; rang inférieur à *διάκονος*, employé ci-dessus, iii, 5; la *Vulg.* (*ministros*) n'a pas rendu cette nuance. Οἰκονόμος, « intendant » = *ἐπίτροπος*, l'esclave qui distribuait le travail ou la paye à ses compagnons; au sens le plus relevé, l'administrateur du bien d'un propriétaire. — Μυστ. θεοῦ, cfr. *supra*, ii, 7-10.

B. 1. Puisque Paul vient de se nommer lui-même, en compagnie de Céphas et d'Apollon, il dit aux Corinthiens, en mots bien frappés qu'ils devront retenir, sous quel rapport il faut faire entrer leur activité et leur personne en ligne de compte. Ses termes sont d'une humilité rare (il est sûr d'ailleurs que les deux autres pensent comme lui). Ils ne sont que des « manœuvres » de l'Évangile, le grand ouvrier étant le Christ lui-même; tout au plus des « intendants » (v. *supra*), ou des administrateurs, mais en tout cas des subordonnés, comparables à des esclaves supérieurs dans la « maison » antique. Les partisans de Corinthe devraient avoir honte de cabaler à propos de gens qui ne sont que leurs compagnons de service. Paul se met sur le même rang que les autres, sans relever ni la supériorité de Céphas, ni la sienne propre, dont il sera cependant bien obligé de parler plus bas, au v. 15. Quand il dit ἡμᾶς, « nous », il entend énoncer un principe tout à fait général, valable pour tous les ouvriers évangéliques. Les « mystères de Dieu » qu'ils ont à distribuer, ce n'est pas seulement la prédication de la doctrine (*Cornely*), mais, en outre de cette part de la sagesse « cachée » que Dieu a voulu révéler aux

hommes pour leur salut (II, 6. ss), ce sont les sacrements etc., enfin tous les moyens de grâce institués dans l'Eglise pour la vie chrétienne (*Gutjahr*).

— **A. 2.** ὧδε pour ὧδε E, L, al. — τί ζητεῖτε pour ζητεῖται, dans N*, qui fait de la phrase une interrogation; le changement de la désinence verbale est dû à la prononciation de l'époque. — ὧδε = « en ce cas », cfr. *Apoc.*, aux chap. XIII, XIV, XVII, et *Epictète* (*J. Weiss*); chez ce dernier, rappelle *Lietzmann*, ὧδε λοιπόν apparaît aussi comme formule de transition (*Epict.* II, 12, 24); λοιπόν peut signifier ici « en somme », ou « par là même »; il a ce dernier sens en plusieurs passages de *Epictète*.

B. 2. Grande est l'importance de ce verset, pour juger de ce qu'on appelle « l'individualisme de Paul ». L'Apôtre ne pouvait nous dire plus clairement que, à ses yeux, il n'était, lui comme tous les évangélistes, que le dépositaire d'une doctrine qu'il n'avait aucun droit de modifier, un « économe » qui doit rendre compte rigoureusement à son maître — pas à d'autres; toutefois voir versets suivants — de la manière dont il la communique.

— **A. 3.** εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν est-il un hébraïsme? Voir *Deissmann*, L O. On trouve au moins en attique εἰς ἐλάχ. γίνεται (voir *W. Schmid*, « Attizismus », nombreux

CH. IV, 1. Ainsi, que l'on nous tienne pour manœuvres du Christ, et intendants des mystères de Dieu. 2. Dans ce cas, ce qui en fin de compte est requis chez les intendants, c'est que l'on soit trouvé fidèle. 3. Quant à moi, il ne m'importe pas le moins du monde que ma cause soit instruite par vous, ou par quelque « Jour » humain; mais je ne l'instruis seulement pas moi-même! 4. Car je n'ai conscience de rien contre moi-même, mais ce n'est point pour cela que me voilà déclaré irréprochable. Celui qui instruit ma cause, c'est le Seigneur. 5. Ainsi, ne jugez de rien avant le moment [voulu], jusqu'à ce que vienne le Seigneur, qui [saura] et éclairer les cachettes des ténèbres, et rendre manifestes les desseins des cœurs; et alors l'éloge [dû] à chacun [lui] viendra de Dieu.

exemples). — ἴνϛ introduisant une phrase-sujet, cfr. *Joh.* IV, 34; I *Joh.* V, 3; *Luc* I, 43; et, dans cette épître plus bas, IX, 18, v. *ad loc.* — ἀναρίων a le sens de « enquêter », v. *supra*, II, 14-15. — ἡμέρϛ ne se trouve nulle part ailleurs avec le sens de « jugement » ou de « tribunal »; à la rigueur on pourrait rapprocher l'inscription du Temple de Didyme où le jour de la visite de l'empereur Hadrien est désigné comme ἱερὰ ἡμέρϛ (v. *Moulton.-Mill*, *ad verb.*); mais le plus probable est que Paul ne s'est inspiré ici d'aucune manière de parler courante, et qu'il a simplement, par ironie, faisant allusion au « Jour » du Seigneur (III, 13) dans tous les sens que nous avons indiqués, voulu dire qu'il ne se souciait que de ce jugement-là, et non des enquêtes d'aucun homme qui prétendrait tenir par lui-même des assises réservées au Seigneur; voir le v. 5, *infra*.

B. 3. Avec une fierté un peu rude, mais que justifiaient bien les circonstances, Paul leur déclare qu'il n'a aucun souci des critiques ou des louanges qu'ils pouvaient lui adresser — au titre d'apôtre, sans aucun doute. Il ne travaille pas pour capter des éloges, et le plus grand personnage vint-il tenir son « Jour » à Corinthe, il ne s'en soucierait pas davantage, puisque ce ne serait toujours qu'un homme. Inutile de se demander avec *J. Weiss* si l'on avait insinué de « juger » Paul au sujet de la doctrine ou de l'administration; certainement les choses n'en étaient pas encore à ce point de tension; mais peut-être déjà quelques-uns (du parti de Céphas??) murmuraient-ils que les anciens apôtres ne l'auraient pas approuvé en

tout. Certains passages de *II Cor.*, que nous étudierons à leur heure, pourraient le faire supposer.

Il ne veut même pas « débattre sa cause lui-même, en lui-même » ; c'est-à-dire chercher à apprécier exactement le mérite ou les insuffisances de ses intentions et de ses actions ; cependant, il pourrait le faire mieux que les Corinthiens, puisqu'il a les lumières d'un Apôtre choisi par le Christ, et que, s'il s'agit des motifs et des intentions, « lequel des hommes sait ce qui est dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui » (II, 11) ?

Tout le contexte montre qu'il ne parle que de son ministère extérieur d'apôtre, sur lequel portaient les critiques ; ce n'est pas qu'il ne fit son examen de conscience (cfr. XI, 31) ; mais, comme interprète s. *Thomas*, « possunt aliqua peccata in me latere, quae ignoro », à condition qu'on ne l'entende que de légers manquements dans ses devoirs d'apôtre, résultant d'imperfections intérieures qui lui échappent encore.

— A. 4. ἐμαυτῶ σένοια, cfr. *Job* xxvii, 6 ; expression retrouvée chez *Platon*, *Polybe*, et ailleurs. — δικαιῶ a ici le sens forensique, « déclarer juste ».

B. 4. Paul affirme bien la droiture et la paix de sa conscience, pour tout ce qui concerne l'accomplissement de ses devoirs apostoliques. Il ne s'agit que de ces devoirs-là, puisque tout le contexte ne traite que du mérite ou du démérite des apôtres en tant qu'apôtres. Ce verset ne parle donc pas, directement au moins, de la « justification » du pécheur par la grâce (quoique les théologiens, par extension, puissent l'appliquer quand ils traitent de la « conscience » de l'état de grâce). Paul veut dire simplement qu'il ne croit pas son ministère exempt de tout blâme (δικαίωσις = « acquitter », mot qui fait allusion à l'ἐνέκρισις, à l'« enquête » dont il vient d'être parlé) du seul fait qu'il n'aperçoit pas en quoi il mériterait blâme. Les saints, pas plus que les autres, ne peuvent oublier que personne n'est juge parfait en sa propre cause ; ils remettent l'appréciation infaillible à Dieu. — Au reste, il n'y a pas lieu d'insister, avec *J. Weiss*, sur le sens eschatologique de cette δικαίωσις ; dès le jour présent, son ministère est irréprochable aux yeux de Dieu, ou bien il ne l'est pas ; quant à lui, il l'ignore ; mais le parfait δεδικαιώμαι indique bien (toujours contre *J. Weiss*) que Paul pense à une situation présente, acquise, et non purement future.

— A. 5. Rien ne suggère en ce verset une citation d'apocryphe (cfr. *J. Weiss*). — ὅς manque D*, E, F, G, *Augustin*. — Pour la construction avec ὥστε, voir au ch. III, 21 *supra*.

B. 5. Si Paul lui-même se croit tenu à une telle réserve, malgré la paix de sa conscience, ses lumières d'apôtre, les communications du ciel, combien plus les Corinthiens — tels que nous avons déjà appris à les connaître — doivent-ils s'abstenir des jugements précipités et imprudents en une matière qui dépasse certainement leurs esprits superficiels de « petits enfants dans le Christ » ? (v. III, 1. suiv). Qu'ils sachent attendre « la venue du Christ » (dans tous les sens où nous avons expliqué le ἥμερα de III, 8, 13). Alors ils verront si Paul ou leurs autres instructeurs ont tout fait pour le mieux, s'ils avaient ou non des intentions secrètes repréhensibles, et ce sera en pleine lumière au jour de la Parousie. Alors les éloges seront distribués comme il convient par le juste et infaillible juge qu'est Dieu. Et Paul insinue que tous ceux pour lesquels ils s'exaltent ne seront pas également bien partagés à cet égard. — (Si Paul n'a pas senti « l'opposition » qu'il y aurait, selon *J. Weiss*, entre l'attente d'un « éloge » divin et la gratuité du salut, c'est simplement que Paul n'était pas protestant!).

**IV. Réprimande aux Corinthiens qui ne se divisent,
au fond, que par vaine gloire, et qui comprennent si peu
les exemples de leurs apôtres. Exhortation paternelle (iv, 6-16).**

INTRODUCTION. — *L'Apôtre n'a ainsi parlé de lui-même et d'Apollos que pour faire la leçon à ses convertis. L'attachement à leurs maîtres n'est qu'un prétexte; ils ne cherchent, en réalité, qu'à se faire estimer les uns plus que les autres. Contraste sarcastiquement dépeint entre leurs prétentions à être quelque chose en ce monde, et la situation de leurs avôtres, qui devraient être leurs modèles, à eux qui se font tant de gloire d'être leurs disciples. — Dans les derniers versets Paul s'excuse de sa vivacité; c'est son zèle de père très aimant qui l'a fait parler ainsi; car il est leur père dans la foi, honneur que nul autre ne peut s'adjuger, et c'est lui qui leur a appris comment on peut authentiquement imiter le Christ.*

Le v. 6 a servi de grand argument à Delafosse pour assigner une origine marcionite ou montaniste à une grande partie de cette épître; cette fantaisie demandera quelques lignes de discussion.

CH. IV, 6. Ταῦτα δέ, ἀδελφοί, *μετεσχημάτισα εἰς ἑμαυτὸν καὶ Ἀπολλῶν δι' ὑμᾶς, ἵνα ἐν ἡμῖν μάθῃτε *τὸ « Μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται », μὴ εἶς ὑπὲρ τοῦ ἐνδὸς *φουσιῶσθε κατὰ τοῦ ἐτέρου. 7. Τίς γάρ σε διακρίνει; τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες; εἰ δὲ καὶ ἔλαβες, τί καυχᾶσαι ὡς μὴ λαβὼν;

CH. IV, 6. Ces choses-là, frères, j'en ai pris un spécimen en [ce qui concerne] moi-même et Apollos, à cause de vous, pour vous faire apprendre par notre cas, le « Pas au-delà de ce qui a été mis par écrit », pour que vous n'alliez pas, à propos de l'un vous bouffir l'un contre l'autre. 7. Qui est-ce en effet qui [te] distingue, toi? et qu'as-tu que tu n'aies reçu? mais si tu as bel et bien reçu, pourquoi te glorifies-tu comme si tu n'avais pas reçu?

A. 6. Μετασχηματίζω est un des mots embarrassants du vocabulaire paulinien. Littéralement il signifie « transformer », « changer la figure » de quelque chose, cf. II Cor. xi, 13, 14, 15, *Phil.* iii, 21; c'est pourquoi *Chrys.* et d'autres, Grecs et Latins, puis *Erasmus*, *Bèze*, *Corn.* à *Lap.*, ont émis l'idée que, si Paul, au ch. i, 12 et plus bas, avait parlé de divisions faites à propos de lui, d'Apollos, et de Céphas, ce n'était pas en réalité sur les noms de ces personnages que les Corinthiens cabalaient; l'Apôtre, par charité, réserve et prudence, n'aurait parlé que d'une manière fictive ou éventuelle, substituant son nom et celui des autres, afin de ne pas nommer les vrais chefs des factions; mais, ainsi que *Cornely* l'observe justement, le ταῦτα par où débute ce verset se rapporte à ce qui précède immédiatement, où Paul parle bien de lui-même et d'Apollos en personne; et d'ailleurs l'aveu de ce « métaschématisme » se trouverait beaucoup trop éloigné du ch. i, v. 12, qui est l'affirmation d'un fait très catégorique où aucun lecteur innocent n'aurait l'idée de voir une fiction diplomatique. Cependant *Delafosse* a trouvé habile de reprendre cette exégèse vieillie, afin de pouvoir comprendre les pages précédentes comme un recul artificiel dans le

8. Ἡδὴ κεκορεσμένοι ἐστέ, ἤδη ἐπλουτήσατε, χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε... Καὶ ἔφελόν γε ἐβασιλεύσατε, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὑμῖν συμβασιλεύσωμεν. 9. Δοκῶ γάρ, ὁ θεὸς ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν ὡς ἐπιθανατίους, ὅτι θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ, καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις. 10. Ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν, ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι ἐν Χριστῷ, ἡμεῖς ἀσθενεῖς, ὑμεῖς δὲ ἰσχυροὶ, ὑμεῖς ἑνδοξοί, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι. 11. Ἀχρὶ τῆς ἄρτι ὥρας καὶ πεινώμεν καὶ διψῶμεν, καὶ * γυμνητεύομεν, καὶ κολαφιζό-

passé des dissentiments entre marcionites, défenseurs de la « sagesse » purement divine, et catholiques de la grande église. Il faudrait avoir du temps à perdre pour réfuter de telles théories, si dépourvues de sens psychologique et historique. Il faut donc prendre ici μετασχηματίζω en l'un de ses sens secondaires, comme « faire allusion », usité en rhétorique (*Rob.-Pl.*), ou « poser en exemple » (*Lietzm.*), « appliquer » (*Toussaint, Sickenberger, Lemonnyer*), etc.; disons avec *Calovius* (cité par *Toussaint*) : « Non est per fictionis, sed per applicationis modum »; on ne trouverait plus aujourd'hui que des exégètes à la Delafosse pour y contredire.

Remarquons encore : ὑπὲρ ὃ au lieu de ὑπ. ᾧ, D, E, F, G, L, *peš*, al; — φρονεῖν ajouté après γέγραπται, pour faciliter le sens, L, P, *syr.*, al; — μὴ supprimé après ἵνα², ou les deux mots ἵνα μὴ, D, E, *vulg.* On voit que ce verset obscur a bien embarrassé les scribes.

La forme φυσιοῦσθε est un subjonctif hellénistique de φυσιώω, pour φυσιωσθε; cfr. ζηλοῦτε de *Gal.* iv, 17. Ces formes subjonctives altérées, résultant d'une confusion de prononciation entre ω et ου, sont fréquentes à partir du III^e siècle de notre ère seulement; aussi peut-être, en ce verset celle-ci est-elle due aux scribes (v. INTRODUCTION ch. v; *Radermacher*, pp. 37 et 67). — ὑπὲρ, dès les temps classiques, était souvent employé pour περί, qu'il avait supplanté dans les inscriptions attiques depuis 200 av. J.-C. (*Abel*, p. 224). — Εἰς ὑπὲρ τοῦ ἐνός φυσιοῦσθε κατὰ τὸν ἑτέρου; cfr. εἰς τὸν ἐνὲ de I *Thess.* v, 11; si εἰς redoublé marquait la réciprocité au lieu de ἀλλήλων, ce pourrait être un calque de l'araméen, mais on en trouverait des exemples en littérature grecque (d'après *Abel*, p. 147); cela signifierait alors : « ne vous enflez pas les uns à propos des autres »; mais, comme εἰς a son corrélatif naturel τοῦ ἑτέρου à la fin du verset, il vaut mieux le faire s'y rapporter; cependant on peut douter encore s'il vaut mieux traduire : « ne vous enflez pas, à propos de l'un (Paul ou Ap.), l'un contre l'autre » (*Id. Loisy*), en rapportant τοῦ ἑτέρου à εἰς, ou bien : « Ne vous enflez pas, *quelqu'un d'entre vous* (εἰς = τις; ou « *qui que ce soit d'entre vous* ») en faveur de l'un au détriment de l'autre » (τοῦ ἑτέρου rapporté à τοῦ ἐνός). Nous préférons la première phrase, moins raboteuse et moins irrégulière pour le sens de εἰς.

Le plus difficile à comprendre, c'était l'expression τὸ μὴ ὑπὲρ ᾧ γέγραπται; c'est pour cela qu'on a ajouté φρονεῖν, ou, avec la *Vulgate*, modifié toute la phrase en ne tenant aucun compte du τό embarrassant et supprimant τό ἵνα μὴ (« *ut in nobis discatis, ne supra quam scriptum est, unus adversus alterum infletur pro alio* », où l'on ne voit pas encore bien ce que peut signifier « *supra quam scriptum est* »). Mais τὸ nous paraît certainement authentique, φρονεῖν n'étant qu'une glose explicative (*Bachmann*), et l'on n'est pas obligé de croire, avec *Holsten* ou *Joh. Weiss*, que la phrase a été corrompue. Il suffit de considérer μὴ ὑπ. ᾧ γέγ. comme une expression consacrée, traitée comme un substantif, régime de μᾶλλον (ainsi la plupart).

B. 6. Saint Paul est sur le point de passer à une vive réprimande. En transition, il dit à ses lecteurs que ce n'est pas pour faire son apologie, à lui ou à Apollos, qu'il s'est étendu sur leur cas, mais pour le bien de l'église de Corinthe. S'il n'a parlé que de lui et de son collaborateur alexandrin, mentionnant à peine Céphas une fois en passant, c'est, croyons-nous, qu'il suffisait d'en prendre deux, et que lui et Apollos

8. Déjà vous voilà assouvis, déjà vous faites fortune, en dehors de nous vous êtes devenus rois... Hé oui il serait bien avantageux que vous soyez devenus rois, pour que nous aussi nous soyons rois avec vous! 9. Car, à ce que je crois, Dieu nous a exhibés, nous les apôtres, [comme] les derniers, comme des condamnés à mort; parce que nous sommes devenus un [spectacle] de théâtre pour le monde, anges et hommes. 10. Nous sommes, nous, ineptes à cause du Christ, mais vous [des gens] sensés dans le Christ; nous impuissants, mais vous forts; vous renommés, mais nous sans considération. 11. Jusqu'à l'heure présente, nous souffrons et la faim et la soif et la nudité, et nous recevons des coups, et nous sommes vagabonds,

avaient travaillé à Corinthe, ce que Pierre n'avait point fait (v. *INTROD.* ch. II), et non pas (contre *Lietzmann*) pour cette considération qu'il s'entendait avec Apollos beaucoup mieux qu'avec Céphas; passe encore s'il s'agissait du « parti de Céphas ». Quant au « Christ » (I, 12), il ne pouvait évidemment le nommer ici, et il a d'ailleurs partout laissé dans l'ombre cet éventuel « parti du Christ ».

Il rappelle les lecteurs à l'ordre au moyen d'une formule dont le sens reste très douteux : « Pas au delà de ce qui est écrit. » Pour *Gutjahr*, « ce qui est écrit », ce seraient les citations de l'Écriture faites I, 19, 31, III, 19; pour *Schmiedel*, I, 31; *Luther* et *Bachmann* le rapportent à tous les conseils précédents; *Clemen* y voit des mots d'un apocryphe, tandis que *Chrysostome* pensait à une parole du Christ; pour *Bengel*, *Holsten*, *Lütgert*, *Toussaint*, ce serait tout l'Ancien Testament; *Hofmann*, une pointe; *Heinrici*, un statut de la communauté, d'après les usages grecs; *Meyer-Heinrici*, une phrase à effet des meneurs, lancée contre l'enseignement de Paul, et qu'il leur rétorque; *J. Weiss* fait diverses suppositions. Ce qui nous semble le plus vraisemblable, c'est que la phrase était une espèce de proverbe ou dicton qui circulait à Corinthe, par exemple contre les chicaneurs qui ne cessent de gloser sur la lettre claire d'un contrat; Paul l'entend en ce sens qu'il ne faut pas tourner et compliquer par de vaines disputes les choses et les enseignements bien établis, ni faire des suppositions téméraires sur les intentions ou le sens des prédicateurs qui ont promulgué l'Évangile, afin de pouvoir préférer l'un ou l'autre. En un mot, il repousse une dernière fois les gloses des « Sages » ou des malveillants.

Mais ce n'est pas le point le plus important. Paul prononce enfin à leur face le mot qu'il retenait depuis longtemps, et qui explique ce qu'il y a au fond de toutes leurs coteries; ils sont enflés de leur propre importance (φυσιοῦσθε, « comme des grenouilles », dit *J. Weiss*) et n'exaltent, envers et contre tous, leurs maîtres favoris, que pour se faire valoir eux-mêmes, aux yeux des autres chrétiens, censés par eux moins bien initiés, et aussi aux yeux des profanes.

— **A. 7.** καυχᾶσθαι, hellénistique pour καυχᾶ classique. — Le καὶ de εἰ δὲ καὶ ἔλαβε; marque, comme souvent chez *Epictète*, l'insistance sur l'idée du verbe (*Lietzm.*); il peut se rendre familièrement par « bel et bien ».

B. 7. Enfin l'indignation de Paul contre toutes ces puériles intrigues éclate en brusques apostrophes, qui passent de 8 à 13 à l'ironie sarcastique. Ce passage peut être rapproché de plusieurs autres de même portée dans la II^e Épître aux Corinthiens (notamment II *Cor.* IV, 8-12 et VI, 3-10, — dont l'inspiration est pourtant moins polémique et plus sereine, — et de II *Cor.* X-XIII, encore plus vigoureux). Il les égale pour la beauté; on y voit comme l'Apôtre, dont certains Grecs faussement cultivés dépréciaient l'éloquence trop spontanée, avait en mains de terribles forces polémiques, quand il devait « abattre toute fortification dressée contre la science de Dieu » (II *Cor.* X, 4-5).

μεθα καὶ *ἀστατοῦμεν, 12. καὶ κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν. *Λοιδοροῦμενοι εὐλογοῦμεν, διωκόμενοι *ἀνεχόμεθα, 13. δυσφημούμενοι *παρακαλοῦμεν. Ὡς *περικαθάρματα τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν, πάντων *περίφημα ἕως ἄρτι.....

Il débute par une question mortifiante, en vrai style de diatribe : « Qu'est-ce qui te distingue, toi? » (Il faut insister sur le pronom *σε*). Cela veut dire : « Si tu te distingues par quelque avantage spirituel, de qui le tiens-tu? » ou mieux encore : « Qui donc fait attention à toi » et à ta personnalité souvent insignifiante? — Si tu as vraiment quelque chose, « que possèdes-tu que tu n'aies reçu d'autrui? » Tu te couvres, pour attirer sur toi quelque considération, des mérites d'un instructeur, et tu te les attribues, comme s'ils n'étaient pas à lui, mais les tiens; tu te poses, avec tes attitudes, en homme qui s'est fait soi-même; ce que tu cherches, c'est la gloriolo et la réclame personnelle. Ces Corinthiens-là, en effet, paraissent avoir eu la mentalité des disciples du platonisme ou du stoïcisme qui prétendaient être montés par leurs propres efforts à la dignité de contemplateur ou de « sage »; ils semblaient oublier dans la pratique que l'on doit tout, en matière de perfection chrétienne, à l'initiative absolument gratuite de la grâce de Dieu. *Estius* et d'autres ont interprété ce verset contre les molinistes; il a en effet son importance dans les controverses sur la grâce.

Rob.-Pl. observent joliment que Paul retourne contre eux leur procédé à l'égard des apôtres, qu'ils étaient portés à traiter un peu comme des rhéteurs qui auraient passé un examen ou un concours devant Corinthe.

— **A. 8.** Les aoristes ἐπλουτήσατε, ἐβασιλεύσατε (après le parfait κεκορ.) sont « ingressifs » et signifient : « Vous vous êtes mis à être riches, à être rois »; le deuxième ἐβασιλ., avec ὄφελον, est un « irréel » qui se passe de *ἔν*, comme le classique εἶθε ou εἴθε ὄφελον; cfr. II *Cor.* xi, 1, (où il y a un imparfait, non un aoriste, pour un souhait moins irréalisable). Voir *Blass-Deb.* § 359.

B. 8. Ce verset, dit *Rob.-Pl.*, n'est pas à prendre comme une autre question (contre W.-H.), car il est destiné à poser un fait qui contraste avec les versets suivants, lesquels sont affirmatifs.

Déjà, ἤδη! Il en est à Corinthe qui se figurent jouir déjà de tous les biens du Royaume, — à l'exemple peut-être de certains mystes païens; on peut comparer la suffisance de quelques-uns de leurs « pneumatiques » (ch. xiv). L'Évangile les a mis, à leur jugement, dans une condition morale et spirituelle bien confortable, où, sans effort de progrès, sans tension douloureuse d'espérance, ils pensent attirer sur eux, comme « parfaits » et « sages », les regards admiratifs de leurs coreligionnaires et peut-être des autres. Ne serait-ce pas les mêmes qui n'avaient pas besoin de la résurrection? (v. ch. xv). En tout cas, il semble s'être fait chez une partie des nouveaux convertis une adaptation de l'attente évangélique à l'idéal mystique ou stoïque des païens qui croyaient déjà, dans toute la mesure désirable, « participer à la domination de Zeus »; et *J. Weiss*, qui donne cette interprétation, a raison de noter encore que les verbes « être riche » et « régner » appartiennent par excellence au vocabulaire de la Stoa. Les chrétiens, eux, s'ils sont des « rois » (*Αποκ.*, al., cfr. infra, au v. 20), ont encore à conquérir leur royaume.

Ces gens satisfaits d'eux-mêmes, « assouvis » (κεκορσμένοι), ne pouvaient, s'ils regardaient tant soit peu, estimer que les apôtres, leurs maîtres et leurs modèles, eussent reçu du ciel des privilèges pareils aux leurs. Aussi Paul leur dit : « Vous régnez, — en dehors de nous », qui ne « régnons » guère (au sens où ceux-là l'entendent). Et il ajoute, comme un regret ironique : Si c'était au moins vrai! peut-être nous aménageriez-vous quelque trône à côté des vôtres; mais, jusqu'ici, ce n'est point ce que l'on constate.

12. et nous nous fatiguons à travailler de nos propres mains. C'est injuriés que nous bénissons, persécutés que nous tolérons, 13. diffamés que nous invitons. Nous sommes devenus comme les rinçures du monde, les râclures de tous, jusqu'à présent...

—— **A. 9.** Le verbe ἀποδείκνυμι, dans l'usage commun des papyrus (*Moult.-Mill.*), signifiait « proclamer » plutôt que « démontrer » ; mais ici, à cause du contexte, il faut lui conserver toute la force de son sens originel de « montrer », « exhiber » ; — ὡς = « en qualité de » ; — ἐπιθανάτους : ce mot, qui signifie « condamné à mort », ne se retrouve dans la Bible que *Dan.* « Bel et le Dragon », 32. — θέατρον peut signifier tout lieu où on donne un spectacle ; régulièrement c'est le théâtre proprement dit, pour tragédies, comédies, mimes ; mais *Dion Cassius* l'emploie aussi comme synonyme d'« amphithéâtre » pour combats sanglants. — Les anges et les hommes constituent le ὄσμος, deux espèces de spectateurs.

B. 9. Voici en effet quel sort « royal » Dieu semble réserver à ses apôtres : celui de derniers entre les hommes (aux yeux du monde, non des Corinthiens, *cfr. s. Thom.*), de condamnés à mort obligés de lutter dans l'arène — comme on pouvait en voir tant sous le régime romain. Cette épître aime à prendre ses images dans le monde familier aux Corinthiens, toute la vie publique païenne. Les stoïciens exaltaient souvent les combats du sage contre l'adversité ; *Sénèque*, entre autres (« De Providentia », II, 9) dit comme la constance de Caton dans la ruine de son parti devait être un spectacle agréable à Jupiter. Mais, observe fort bien *J. Weiss*, tout autre est l'esprit de saint Paul : loin de se vanter de ses prouesses de lutteur, il veut surtout mettre en relief la misère de son sort, pour des yeux humains, en contraste avec le contentement des Corinthiens ; même dans sa superbe apologie de *II Cor.* XI, 23-33, ses souffrances héroïques seront encore présentées, sous un aspect du moins, comme des « infirmités ».

—— **A. 10, 11, 12 a.** Le v. 12 (*infra*) est mal coupé, et ne devrait commencer qu'à λοιδορούμενοι. — μωροί, *cfr. ch. I, 24, 25, 27.* — ἀστατέω (v. 11) de « ἄστατος » « instable », signifie « être agité, errant, vagabond ».

B. 10-12 a. A ces versets on peut comparer l'énumération des souffrances de Paul, *II Cor.* XI. Ici l'énumération est plus brève, mais il s'y ajoute un contraste, où l'ironie est poussée très loin, avec la situation que les Corinthiens se figurent avoir acquise par leur profession chrétienne, ou qu'ils ont l'air au moins d'ambitionner : sensés, puissants, objets d'admiration. On comprend assez, par ce qui précède et toute l'histoire de l'apostolat de Paul jusqu'à Ephèse, ce que c'est qu'être regardé comme insensé à cause du Christ, faible, méprisé. Privations et persécutions abondaient ; les prédicateurs, sauf exception (comme à Corinthe et Ephèse) étaient continuellement obligés de fuir d'un lieu à un autre, de Philippes à Thessalonique, de Thessalonique à Bérée, etc. Enfin, ce qui n'était certes pas une cause d'estime aux yeux du monde antique, ils devaient gagner leur vie du travail de leurs mains. — En tout cela, Paul décrit sûrement d'abord son propre état ; mais l'emploi du pluriel, et l'ampleur de la leçon qu'il veut donner, font croire que la situation des autres qui avaient prêché à Corinthe, Timothée, Silas, Apollos lui-même, ne devait guère être plus sortable.

—— **A. 12^b-13.** Pour la raison que nous allons indiquer à **B**, nous croyons que, dans ces couples formés d'un participe et d'un verbe fini, il faut faire porter l'accent sur le participe, comme s'il y avait plus clairement « quand nous bénissons — ou si nous bénissons, — on nous injurie » etc. — Ensuite, comme au premier membre les sens du participe λοιδορ. et de l'indicatif εὐλογ. sont évidemment choisis dans le même ordre d'idées, en contraste direct, nous pensons qu'il faut interpréter de même les

14. Οὐκ *ἐντρέπων ὑμᾶς γράφω ταῦτα, ἀλλ' ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετῶν.
 15. Ἐὰν γὰρ μυρίους *παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ, ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας· ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. 16. Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε.

mots en soi un peu vagues ἀνεχόμεθα et παρακαλοῦμεν. Parmi les nombreux sens de ce dernier verbe, nous avons choisi celui d'« inviter » parce qu'il s'oppose le plus fortement à « diffamer », vu qu'on n'accepte pas d'invitation, en général, des gens qu'on méprise, tandis qu'il caractérise bien, d'autre part, l'activité des apôtres appelant les païens au festin de l'Évangile (*Lietzmann, Bachmann* : parler avec bienveillance, avec amitié). Pour ἀνέχεσθαι, « montrer de la tolérance » à l'égard de tous est justement le contraire de « persécuter ». — βλασφημούμενοι pour δυσφ. B, D, G, *vulg.*, L, *Chrys.* — cfr. II *Cor.* vi, 3, 10.

Περικάθαρμα et περίφημα, hap. leg. dans le N. T., sont deux mots de sens voisin, et très vulgaires; le premier se dit du rinçage, l'autre du râclage de la vaisselle sale (*Moult.-Mill.*); par extension, ils peuvent s'appliquer à toute espèce d'ordures. Mais il est un autre sens, dérivé de celui-là : la victime des sacrifices d'expiation, le « bouc émissaire », le φαρμακός, c'est-à-dire le pauvre diable qu'on décidait, en échange d'une année de ripailles, à se laisser charger de toutes les souillures d'une cité, et que, à Athènes autrefois, et en diverses cités ioniennes, le 6 du mois de Thargelion, on tuait pour débarrasser la ville de toutes les infections et miasmes dont il était devenu le condensateur magique; au préalable on le couvrait copieusement d'outrages, parmi lesquels revenaient les mots περικάθαρμα, et (d'après *Photius*, *Lexikon*) περίφημα, mot que la Vulgate n'a pas traduit, et qui devait être par conséquent suffisamment clair même pour les Latins. (voir *Usener*, *Kleine Schriften* iv, 257; *Rohde*, *Psyche*², pp. 78 s., *Lietzmann*, pp. 21, al.). Aussi l'A. T. connaît-il ces mots au sens moral : περικαθ. = « rançon »?, *Prov.* xxi, 18, cfr. *Epictète*, iii, 22, 78, et περίφ. = « rebut ou rançon »? *Tob.* v, 19. Il faudra choisir entre la simple acception injurieuse (*Gutjahr*, *Rob.-Pl.*, al.) et celle de « victime expiatoire » *piaculum* (*Cornely*, *Sickenberger*, *Bachmann*, *Lietzmann*, la plupart).

B. 12^b-13. La plupart des commentateurs et des traducteurs semblent croire que Paul veut relever ici les vertus des apôtres, au milieu de toutes les épreuves qui auraient pu les altérer. Pareille leçon n'aurait certes pas été inutile pour les néophytes; mais la phrase qui termine tout ce véhément exposé, et qui en résume le sens, montre assez que Paul n'a pas tant cela en vue que le désir d'insister avec une humilité impitoyable sur la bassesse où ils demeurent aux yeux du monde et les mépris de toute sorte auxquels l'Évangile les expose, malgré tout ce qu'ils font selon la « sagesse du Christ ». C'est pour confondre l'orgueil de ses lecteurs; leurs maîtres ne « crânent » point comme eux, mais sentent au contraire toutes les âpretés de la Croix; leur humilité, leur défaut de riposte sont tout le contraire de ce que ces vaniteux pourraient tenir pour une attitude fière et héroïque (v. *J. Weiss*). A moins que περικαθ. et περίφ. ne veuillent dire qu'ils acceptaient, à l'exemple du Christ, d'être victimes pour les péchés du monde; mais il ne semble pas que Paul ait voulu mettre cette idée en vedette; car ces deux mots, avec leur basse origine, et leur application même aux misérables φαρμακοί, n'évoquent guère que l'idée de mépris et de dégoût. Il est possible que Paul se fût entendu lancer de telles épithètes dans les émeutes; leur sens culturel n'était plus senti, et elles étaient devenues de simples outrages (*J. Weiss*). Voir *Findlay*, « The Expositor's Greek Testament », sur ce passage (cité par *Moulton-Mill.* au mot περικάθαρμα).

C'est ce qui justifie notre traduction, voir *supra*, A.

14. Ce n'est pas pour vous faire honte que j'écris ces choses, mais, comme à mes enfants très aimés, pour réveiller votre mémoire. 15. Quand vous auriez, en effet, dix mille pédagogues dans le Christ, du moins pas plusieurs pères... car dans le Christ Jésus, par l'évangile, c'est moi qui vous ai engendrés. 16. Je vous y exhorte donc, devenez mes imitateurs.

— A. 14. *νοθεῖτω* pour le participe, dans B, D, E, F, G, L, al. *vulg.* — *ἐντρέπω* au sens de « faire honte » est usuel dans le N. T., *évangiles, épîtres de Paul, Heb.* et connu aussi d'*Epictète, de Plutarque, voir Moult.-Mill.* à ce mot.

B. 14. Paul, avec cette sortie vigoureuse, a presque peur d'être allé trop loin ; comme les auditeurs, en effet, ont dû baisser la tête en entendant lire ces phrases pour la première fois dans leurs réunions ! Il se ravise donc tout d'un coup et parle de la manière la plus tendre, comme un père qui console ses « enfants chéris » après les avoir grondés un peu fort. Il n'a voulu que les empêcher d'oublier ce qu'il est pour eux (voir v. suivant). Car, si au v. iv, 3, il s'est mis fièrement au-dessus de leurs jugements, il n'en était pas moins fort affligé, pour ses fils eux-mêmes, de voir la légèreté et la vanité qui causaient leur ingratitude.

— B. 15. Cri du cœur très émouvant. Cet amour paternel qui le tient aux entrailles, Paul, nous le verrons à la seconde Épître, le sentira d'autant plus fort que ses enfants se montreront plus ingrats. Dix mille « pédagogues » ! Il ne cache plus son dédain pour ces brouillons et ces gâcheurs de l'œuvre évangélique qu'il a avertis aux versets 10-17. Le pédagogue n'était même pas un maître d'école (cf. *Gal.* iii, 24) ; c'était l'esclave chargé tout simplement de mener en classe les enfants de bonne famille. Et ces subalternes qui, dans le cas présent, n'ont reçu cette mission que d'eux-mêmes, voudraient que leur autorité fasse oublier celle du père !

— A. 16. *Παρακαλῶ*, ici inviter ou exhorter ; *καθὼς καὶ ὁ Χριστός*, ajouté à la fin du verset par 10, 31, al., *vulg.* (d'après xi, 1) n'est qu'une glose, mais bien conforme au sens. — cfr. xi, 1 ; *Gal.* iv, 12 ; II *Thess.* iii, 7-9 ; *Phil.* iii, 17.

B. 16. S'ils sont ses fils — ils l'oublient pratiquement, mais ne voudraient cependant pas le nier, maintenant surtout que le père a réveillé leur mémoire, *νοθεῖτων*, v. 14, — alors qu'ils imitent celui qui les a engendrés, et de qui ils ont reçu leur première initiation au Christ. Qu'ils l'imitent tout d'abord, en regardant sa vie sacrifiée (vv. 9-13), par le renoncement à toutes leurs petites et mondaines prétentions qui affligent ce père.

Ce verset, et d'autres pareils, circulant en dehors de leur contexte, ont parfois fait accuser Paul d'orgueil. Tout instructeur est pourtant bien obligé de dire à ses élèves ou à ses recrues : « Regardez-moi et faites comme moi » ; sa fonction l'exige.

D. Annonce de la venue de Timothée et de celle de Paul en personne
(ch. iv, 17-21).

INTRODUCTION. — Nous arrivons à la sanction pratique. Paul se dispose à venir à Corinthe, pour y rétablir l'ordre, en réformant ces abus — et d'autres plus graves encore, dont il parlera ch. V et suivants. Il a envoyé Timothée devant lui, afin d'amener, s'il est possible, ceux des Corinthiens qui errent dans leur conduite à reprendre le droit chemin avant sa propre venue.

Cette mission de Timothée soulève des problèmes qu'il faudra traiter à propos du chapitre XVI, et dans l'Introduction à II Corinthiens.

CH. IV, 17. Διὰ τοῦτο αὐτὸ ἐπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον, ὃς ἐστίν μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν κυρίῳ, ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδοῦς μου τὰς ἐν Χριστῷ [Ἰησοῦ], καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω. 18. Ὡς μὴ ἐρχομένου δέ μου πρὸς ὑμᾶς ἐφυσιώθησάν τινες. 19. Ἐλεύσομαι δὲ ταχέως πρὸς ὑμᾶς, ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, καὶ γινώσκωμι οὐ τὸν λόγον τῶν πεφυσιωμένων, ἀλλὰ τὴν δύναμιν. 20. Οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐν δυνάμει. 21. Τί θέλετε; *ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς, ἢ ἐν ἀγάπῃ πνεύματί τε πραότητος;

A. 17. αὐτό manque N*, B, C, D, E, F, G, L, al., *vulg.*, *pes.* — ἐπεμψα est un vrai passé (*J. Weiss*), et non un aoriste épistolaire. — ὃς ὑμᾶς ἀναμν. τὰς ὁδοῦς, double accusatif classique. — κυρίῳ pour Χριστῷ D*, F, G; et Ἰησοῦ après Xp., N, C, 5, 6, al. *syn.*^h. — πανταχοῦ ne se trouve pas ailleurs chez Paul; prétexte pour *J. Weiss* à mettre en doute le membre de phrase.

B. 17. Une mission de Timothée doit les aider à rentrer dans les vraies voies du Seigneur, en revenant à l'enseignement et à la pratique que Paul leur a appris par ses paroles et par ses actes. Que signifient au juste ces « voies » ? Il faut les prendre au sens le plus général, d'après tout ce qui précède : les fondements vrais du christianisme (*Bousset*), spécialement la doctrine invariable sur le Christ (*Sickenberger*) et aussi la conduite morale qui en découle, qui leur a été tracée autrefois par les directions et l'exemple de Paul, dont ils doivent rester « imitateurs » (*Bachmann, Gutjahr*). Pour autant qu'il s'agit d'enseignement proprement dit, distribué le même identiquement à toutes les églises fondées par l'Apôtre, ce passage est précieux en nous montrant une « règle de foi » commune (cfr. *infra* xi, 2, 16; xiv, 36; al). Cela n'est pas compatible avec un ésotérisme doctrinal pour les « parfaits », distinct d'un « exotérisme » à l'usage de l'église de Corinthe (v. *supra*, au ch. II). — Et, d'autre part, il faut être bien prévenu pour voir ici, comme *J. Weiss*, une « glose catholiciante » (v. INTRODUCTION. ch. IV).

Timothée apparaît. Nous savons, par les *Actes*, qu'il avait aidé Paul aux débuts de l'évangélisation de Corinthe. Paul, au ch. 1^{er}, n'avait pourtant pas salué les fidèles en son nom, et ici il en parle comme s'il avait besoin d'être recommandé ou « introduit ». Cela surprend un peu; mais il ne faut pas oublier que, chaque fois que Paul parle de son cher disciple, il éprouve le besoin d'en faire l'éloge; quant à l'absence de son nom dans la salutation, elle est toute naturelle si Timothée, comme il semble, avait déjà quitté Éphèse, sans savoir même que Paul allait écrire cette lettre, quand l'Apôtre s'est décidé à la dicter; d'après *Act.* xix, 22, Timothée, déjà en route

(*Lietz., Bachm.*), devait alors travailler en Macédoine, avec Eraste « le trésorier », *Rom.* xvi, 23 (*Rob.-Pl.*); les Corinthiens, d'après la façon de parler de ce verset, savaient déjà d'une manière ou de l'autre qu'ils devaient pousser jusqu'à leur ville, et s'interrogeaient sans doute sur l'objet de cette mission; mais (*Sickenb.*) Timothée pouvait faire sur le chemin des détours et de longs arrêts. Paul prévient donc que sa lettre pourrait arriver avant son messenger (v. ch. xvi).

Les allées et venues de Timothée, nous le verrons au ch. xvi, sont d'ailleurs bien difficiles à déterminer, et on ne sait pas s'il a jamais rempli cette mission à Corinthe. Paul lui-même n'était pas encore décidé d'une façon bien ferme à le faire aller jusque-là, au cas où lui-même aurait pu arriver dans cette église le premier; on le croirait à la manière un peu dubitative dont il parle xvi, 10 (v. *ad loc.*).

— **A. 18.** ω ; avec génitif absolu, cfr. *Act.* xxvii, 30; *II Cor.* v, 20, *I Pet.* iv, 12; *Apoc.* i, 15 — et des papyrus.

CH. IV, 17. C'est pour cela justement que je vous ai envoyé Timothée, qui est mon enfant très aimé et fidèle dans le Seigneur, qui vous remettra mes voies en mémoire, elles qui sont dans le Christ [Jésus], comment partout, en toute église, j'enseigne. 18. Mais, comme si je n'allais pas venir chez vous, quelques-uns se sont bouffis. 19. Je viendrai pourtant chez vous bientôt, à condition que le Seigneur le veuille, et je prendrai connaissance, non pas des discours des [gens] bouffis, mais de [leur] puissance. 20. Car ce n'est pas en discours que [consiste] le Règne de Dieu, mais en puissance. 21. Que voulez-vous? viendrai-je à vous avec la verge, ou en charité et en esprit de douceur?

B. 18. Avec *Robertson-Plummer*, on peut supposer que certaines têtes fortes de Corinthe, ayant appris cet envoi de Timothée, qui n'avait peut-être pas à leurs yeux une bien grande autorité (voir à xvi, 11), s'étaient figuré que sa venue remplacerait celle de Paul et qu'ils pourraient donc continuer à en prendre à leur aise. Paul va avertir sérieusement ces « bouffis » (cfr. v. 6) qu'ils auront un jour ou l'autre affaire à lui-même. Le ton redevient sévère; ces gens, dit *J. Weiss*, peuvent être de la même catégorie que ceux qui seront pris si vertement à partie *II Cor.* x-xiii.

— **B. 19.** Cette visite de Paul ne tardera pas; « si Dieu le veut » toutefois, (cfr. xvi, 3-9) car il semble garder quelques doutes sur la possibilité d'une prompte exécution de son dessein. Son plan — annoncé non pas ici, mais xvi, 8 — était de rester à Éphèse jusqu'à la Pentecôte, plus très éloignée. La seconde épître aux Corinthiens nous montrera comment ce plan, et d'autres à la suite, durent être changés.

Paul verra alors ce qu'ont produit d'effectif, pour le progrès de la foi et de la vie chrétienne, tous ces gens qui parlent tant. Leurs discours — qu'il a l'air de ne connaître encore qu'approximativement — lui importent peu; c'est à l'œuvre réalisée qu'il les jugera. Et ce sera déjà pour eux comme un avant goût du « Jour » dont il a été parlé iii, 11-17.

— **B. 20.** Dans cette église, bien des instructeurs nouveaux, éloquents ou bavards, croient faire avancer le « Règne de Dieu ». Mais cet avancement ne se mesure pas aux exercices de rhétorique qu'on fait à son propos. Il consiste en réalisations de la « puissance » divine (cfr. *supra*, ii, 5, et aussi *Marc* ix, 2, τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν, où il s'agit de la manifestation éclatante de ce Règne, sur terre, au temps même des Apôtres).

Ordinairement, Paul prend « Règne de Dieu » au sens eschatologique; (I *Cor.* vi, 9, 10; xv, 24; *Gal.* v, 21; I *Thess.* ii, 12, sous un aspect; II *Thess.* i, 5, de même). Ici encore, on pourrait à la rigueur comprendre : « le Règne de Dieu (futur) s'établit, se prépare, non par des discours, mais par des œuvres de puissance ». Cependant l'absence de verbe dans la phrase invite plutôt à suppléer, comme d'ordinaire un *ἐστὶν* sous-entendu : « le Règne de Dieu consiste... » Il s'agit donc du présent, car le Règne de Dieu existe et se révèle déjà, voir *Rom.* xiv, 17, *Col.* i, 13; iv, 11. Il est le même que celui du Christ, qui dure et s'étend à travers les luttes messianiques (voir comm. du ch. xv, *infra*). C'est la même riche notion analogique que dans les Évangiles (1).

Ce « Règne de Dieu » se manifeste à la fois aussi bien dans l'ordre et le progrès de la communauté, que dans la grâce et la vérité qui transforment les existences individuelles. J. Weiss a été encore une fois trompé par son eschatologisme, quand il lit ici l'« idée piétiste » que la venue du règne de Dieu ne saurait être favorisée par des efforts humains; les discours, s'ils sont bons, peuvent y servir, mais les œuvres apostoliques (*ἐν δυνάμει*) encore plus, parce que ce Règne de Dieu existe d'abord sur terre, dans l'Église.

— A. 21. *ἐν ῥάβδῳ ἔλθω* : ce n'est pas un hébraïsme, quoique l'influence des LXX ait pu beaucoup contribuer à répandre les locutions de ce genre dans la κοινή du N. T. (voir Moulton-Mill., Lietzmann, J. Weiss, *Rob.-Pl. Kühring*, etc., et *INTROD.*, ch. v). *Rob.-Pl.* croient que cet *ἐν* instrumental est amené peut-être pour une raison de symétrie avec *ἐν ᾧ*, et comparent I *Sam.* xvii, 43 et II *Sam.* vii, 14. — *τε*, seul ici, sans *καί*, construction surtout poétique, cfr. *Act.* ii, 33, 37; *Rom.* ii, 19; *Eph.* iii, 19; par ailleurs, chez Paul, *τε*, à défaut de *καί*, s'adjoint à *γάρ*, *οὖν*; la particule *τε* est affectonnée surtout de *Luc* dans les *Actes*, et assez fréquente *Heb.* 21 fois, *Rom.* 14 fois (v. *INTR.* ch. v). — Les mss. donnent les deux formes *πραύτητος* et *πραότητος*; la première est moins classique.

B. 21. Quelle sera l'attitude du père dans sa visite? Aux enfants eux-mêmes il appartient d'en décider. Il ne demande qu'à leur manifester un amour plein de douceur; mais ils pourraient l'obliger à se servir de la verge...

Cette menace n'est pas tant justifiée par les divisions qui ont été blâmées en ces chapitres, que par les reproches beaucoup plus graves encore que Paul se prépare à leur faire.

Il semble qu'elle vise toute la communauté, qui s'est laissé influencer par certains meneurs, que nous allons apprendre à connaître encore mieux. — Ces derniers versets rappellent le ch. xiii qui clôt le II^e aux Corinthiens.

Ici se termine la première section de la lettre, celle où Paul a dû s'occuper de calmer les dissentiments révélés à lui par les « gens de Chloé ». La note finale montre assez que Paul n'en a pas fini avec les réprimandes. Et c'est une transition toute naturelle aux chapitres v-vi, qui flagelleront les vices de mauvais chrétiens rapportés à Paul par la voix publique. De là vient l'ironie qui perceait quand il a parlé des œuvres, ou de la « puissance » en œuvres, des discoureurs.

EX. IV. LES PARTIS A CORINTHE, SPÉCIALEMENT LE « PARTI DU CHRIST ».

Nous avons établi, au commentaire de i, 12, que Paul, en s'attaquant aux factions de Corinthe, les désigne sans voile, et ne les classe pas sous des noms fictifs. Est-il possible, par l'Épître elle-même, de déterminer historique-

(1) Cfr. L. CERFAUX, « L'Église et le Règne de Dieu d'après saint Paul », *Ephemerides theologiae lovanienses*, avril 1925.

ment ce qu'était chacun de ces partis, et quel rôle il a joué dans les rapports de l'Apôtre avec cette communauté agitée?

Pour ce qui est des partis de Paul, d'Apollon et de Céphas, la difficulté ne paraît pas grande, et là tout le monde à peu près est d'accord.

Il n'est pas étonnant, en premier lieu, qu'un bon nombre des convertis de Paul, en voyant déprécier sournoisement l'autorité de leur père, du père de toute la communauté, se soient serrés comme des gardes du corps autour de son nom. L'Apôtre ne pouvait leur en vouloir; mais peut-être fallait-il tempérer un peu de zèle de quelques-uns. A aucun prix il ne fallait sembler faire de Paul, conscient de n'être, comme les autres apôtres, qu'un « économiste des mystères de Dieu », le chef d'une école plus ou moins opposée à l'enseignement commun des Douze, le promulgateur d'un Christ et d'un christianisme particuliers. Les Grecs les mieux intentionnés n'étaient, avec leur goût de la polémique, que trop enclins à verser en de pareilles exagérations. Il pouvait même surgir certains périls doctrinaux ou moraux du fait de gens qui comprenaient mal soit l'ascétisme de Paul, soit son principe de liberté et d'abrogation de la loi. On a bien vu naître au second siècle un « supra-paulinisme », celui de Marcion, qui détruisait l'Évangile avec la Loi.

Les partisans d'Apollon sont de même faciles à identifier. Il n'est pas probable qu'aucune divergence doctrinale les ait séparés des disciples fidèles de Paul. Ce qui les caractérisait, c'était plutôt une question de méthode dans l'exposé de la foi, et des préférences personnelles. Le caractère génial, mais paradoxal et abrupt des prédications de l'Apôtre devait moins leur plaire que la manière de l'évangéliste alexandrin. Ce dialecticien éloquent que nous présentent les *Actes* (xviii, 24-25) soignait davantage la forme de ses discours (peut-être était-il rhéteur de profession), et cherchait probablement à montrer l'accord de l'Évangile avec la meilleure « sagesse » des philosophes. Paul, nous l'avons vu, avait renoncé, expérience faite, à user de cette tactique qui, vu les temps et les lieux, ne lui avait point paru la plus efficace. Elle aurait pu, pour des esprits sans profondeur, voiler le caractère transcendant et unique de la « sagesse de la croix », qui est, humainement parlant, une « folie ». C'est donc sans doute à l'intention de néophytes superficiels, engoués exclusivement de cette manière d'Apollon, que Paul fait ressortir si vivement ce contraste entre la sagesse de Dieu et la sagesse du monde. Et voilà aussi pourquoi, dans ces premiers chapitres, il semble oublier qu'il y avait d'autres « partis » que le « sien » et celui d'Apollon. Le v. 12 du chapitre xvi montrera clairement qu'Apollon était lui-même fort surpris et contrarié qu'on fit des cabales autour de son nom.

Quant aux « partisans de Céphas », à part la mention de i, 12 (et iii, 22), ils sont fort négligés dans toute cette discussion, comme si c'eussent été des gens peu nombreux ou sans importance. Qui étaient-ils? Nous l'avons dit : probablement des immigrants ou des passants qui, ayant été convertis ailleurs dans le champ d'apostolat du chef des Douze (*id. Gutjahr*), s'étonnaient en arrivant à Corinthe que ce Paul, qui n'était pas le disciple direct du Christ, jouit là d'une telle considération, capable, pensaient-ils, de porter atteinte à celle de leur maître. Nous pouvons supposer qu'ils étaient Juifs d'origine, et que leur influence s'exerçait particulièrement sur les néophytes corinthiens

venus de la synagogue. Y en avait-il qui, dans ce milieu de disputes, exaltaient l'avantage d'appartenir à la race d'Abraham jusqu'à conseiller aux convertis de la gentilité de se faire circoncire, peut-être par protestation contre d'autres extrémistes, Juifs ceux-là, qui voulaient effacer toute trace coporelle de leur origine? Le v. 18 du ch. VII (v. *ad loc.*) pourrait suggérer cette hypothèse; mais peut-être Paul ne fait-il là que poser oratoirement des cas théoriques et typiques. Quoiqu'il en soit, ces partisans de Céphas ne devaient pas être bien turbulents ni bien dangereux, et rien n'indique qu'il ait existé dès lors à Corinthe un péril judaïsant, comme Paul apprit sur ces entrefaites qu'il y en avait un en Galatie. Seulement ces « hommes de Céphas » pouvaient garder en face de la Loi mosaïque une attitude moins nette que les convertis pauliniens, et, quand ils entendaient louer Paul, se mettre aussitôt jalousement à exalter Pierre; certaines questions à propos de mariage et d'idolothytes pouvaient aussi les préoccuper d'une manière toute spéciale (v. *infra*). Mais la situation n'était certainement pas encore devenue, de leur fait, ce que nous la verrons être dans la seconde Epître aux Corinthiens.

Reste le « parti du Christ », qui prête à tant de discussions historiques. Ici en effet l'obscurité est telle que l'on n'espérera guère arriver à une solution jugée par tous satisfaisante. Il faut bien cependant donner la nôtre.

Nous avons dit dans le commentaire pour quelles raisons les mots « ἐγὼ δὲ Χριστοῦ » nous paraissent être certainement authentiques, (1) et former avec les expressions analogues qui précèdent une série homogène, au lieu d'être une opposition ou une réplique. Nous concluons qu'il a dû exister un « parti du Christ », comme d'Apollos, comme de Céphas, plutôt que de voir là une profession de foi des « bons Corinthiens » à qui répugnaient toutes les coteries.

L'objection qu'on tire contre l'existence d'une telle faction du texte de *Clément Romain* (XLVII, 1-4), ne vaut guère, pour la raison que nous avons déjà indiquée. On pourrait conclure tout aussi bien, et avec plus de raison, à la non-existence d'un parti de Céphas, du fait que Paul, après l'avoir mentionné, n'y revient pas dans la discussion; et ce serait certainement faux. Mais on insiste sur ce que, dans le reste de l'Epître, rien ne se trouve écrit qu'on puisse donner avec vraisemblance comme allusion à ce parti problématique.

La chose est-elle bien sûre?

Généralement, ceux qui soutiennent la même opinion que nous se réfèrent à II *Cor.* x, 7 : « Si quelqu'un se persuade qu'il est au Christ », il pourrait au moins faire cette réflexion que nous le sommes aussi bien que lui. Des contradicteurs, qui n'ont pas tous le sens de l'ironie, et ne saisissent pas le procédé, assez habituel chez Paul, d'encercler ses adversaires avec des ménagements apparents avant de fondre sur eux, croient que l'Apôtre se met pour l'instant, avec sérieux, dans la même catégorie que ce « quelqu'un » là, lequel en conséquence ne saurait être le représentant d'une faction déjà dénoncée et réprouvée. C'est là une intelligence bien matérielle. Mais il vaut mieux laisser actuellement la question ouverte, et chercher d'abord dans la Première aux

(1) R. PERDELWITZ, *Die sogenannte Christuspartei in Korinth* (1911), a voulu substituer Κρίσπου à Χριστοῦ : il y aurait eu « un parti de Crispus » (le chef converti de la synagogue). Solution fantaisiste et désespérée.

Corinthiens elle-même s'il n'y a point quelques passages aptes à étoffer notre opinion.

Or, nous remarquons ceci d'abord, que Paul, qui a donné leur compte à « ceux d'Apollos » (au moins à ceux-là) dans les chapitres sur la « sagesse », et qui semble oublier à peu près « ceux de Céphas », s'attaque continuellement au cours de la lettre à certains chrétiens suspects qui paraissent bien former une catégorie déterminée, tranchant sur l'ensemble de la communauté. Serait-ce une aile gauche des « gens de Paul » ou des « gens d'Apollos », — les « gens de Céphas », plus légalistes apparemment, ne pouvant être ici en cause ? Il ne semble guère qu'ils soient des hommes de Paul, car, dans l'un de ces passages (vii, 40, v. *ad loc.*), l'Apôtre revendique *contre eux*, avec son ironique modestie, l'autorité qu'il possède, *lui aussi*, comme « spirituel » ; c'est donc qu'elle n'était pas pour eux la dernière instance. Si ce ne sont pas des « gens de Paul », serait-ce des « gens d'Apollos » ? Mais la prédication d'Apollos, ce Juif disert, toute basée sur l'interprétation de l'Écriture, ne devait guère porter ses fauteurs au laxisme paganisant qui semble la caractéristique de ceux dont nous parlons ici (Id. *Toussaint*).

Au fait donc, qui étaient ces gens-là ? Il sera question de personnages qui sont forts en « discours » (comme pouvaient l'être aussi ceux d'Apollos), et en prennent occasion de se « bouffir », tandis qu'ils n'ont aucune « puissance » pour l'établissement du Règne de Dieu ; et ils s'attirent ainsi la menace de la « verge » (iv, 18-21). La véhémence de l'apostrophe aux « rassasiés », qui se regardent comme des rois et font comme s'ils n'avaient pas reçu d'autrui tout ce qu'ils possèdent de sagesse (iv, 7-8), peut viser (non pas exclusivement, mais au moins en premier lieu) des néophytes orgueilleux qui se targuent d'indépendance. On trouve encore des allusions claires à souhait à des laxistes qui répètent sans cesse : « Tout m'est permis » (vi, 12 ; x, 23), et qui se forgent de singuliers sophismes touchant l'indifférence des rapports sexuels ou la participation à l'idolâtrie ; ce doivent être les mêmes qui ont l'air prêts à se faire des illusions sur la nocivité des vices les plus graves (vi, 9-11 : l'« incestueux » pouvait être l'un des leurs) ; eux encore qui font les avertis à propos d'idolothytes (viii, 1-6) ; qui vont peut-être jusqu'à se figurer que la profession de foi chrétienne et les sacrements dispensent, ou à peu près, de la morale (voir x, 1-12), probablement aussi qui, ne tenant pas compte de l'enseignement de Paul et des Douze, parlaient contre la résurrection corporelle générale (et sans doute par le fait, contre le jugement), pour ne garder qu'une vague immortalité spirituelle (voir ch. xv ; cfr. II *Tim.* II, 18, ces hérétiques d'Éphèse qui prétendaient que la « résurrection » avait déjà eu lieu).

Tous ces traits vont parfaitement ensemble, et devaient se trouver réunis dans les mêmes individus. On ne peut les appeler que « paganisants » ou « philosophisants », éblouis par une « Sagesse de ce monde » qui est folie devant Dieu (iii, 19). Et ceux qui transforment la Cène eucharistique en banquet presque profane (ch. xi) ? Et ces femmes émancipées qui vont faire admirer leur belle chevelure aux lieux de prière (*ibid.*, *supra*) ? Et ces « inspirés » qui font parade de dons spirituels, prophétie ou glossolalie (voir ch. xiv), en imitant les errements des Mystères païens qu'ils avaient connus jadis, ou les contorsions des pythonisses se défendant contre le dieu envahisseur, jusqu'à crier :

« Anathème à Jésus » (xii, 2, 3, v. *ad loc.*) et jusqu'à faire ressembler les assemblées de « pneumatiques » à des réunions de fous (xiv, 23; 33; *passim*) ?

Ainsi il y avait à Corinthe, depuis que Paul avait quitté cette église, toute une bande de laxistes, d'antinomistes, de rationalistes, de faux mystiques, troublant plus que toutes les autres factions prises ensemble la communauté, et s'exposant aux coups les plus sévères de la « verge » apostolique. A chacune de ses instructions, Paul les trouve en face de lui. Ce devaient être surtout des païens mal convertis, qui ne voyaient dans l'Évangile, selon le goût de chacun, qu'une philosophie ou une mystique du même genre que celles de l'hellénisme, auxquels ils n'avaient pas renoncé à fond. L'inspiration individuelle, l'indépendance, le « tout *m'* est permis », était leur mot d'ordre. Et ils avaient pu y entraîner des Juifs de naissance — ceux-là qui, peut-être, ayant honte d'avoir été dans les fers d'une religion légaliste, cherchaient à effacer les traces de leur circoncision (vii, 18); dans le judaïsme d'alors n'y avait-il pas déjà des « *minim* », des hétérodoxes, des laxistes, et même des syncrétistes en Phrygie qui assimilaient Yahweh et Sabazios ?

Or, il est au moins probable que les auteurs de toutes ces tendances anarchiques sympathisaient et s'entendaient entre eux. Ils dogmatisaient à leur façon, et prétendaient aider à construire l'édifice chrétien — sur une base qui n'était plus du tout le Christ véritable (v. iii, 11). Si ce sont des auteurs d'Apollon ou de Céphas qui, comme le pense Cornely (*supra*), bâtissent avec du bois ou de la paille, mais toujours sur le vrai fondement, ce sont les pagani-sants, eux, qui *détruisent* le temple de Dieu tout entier, et qui risquent d'être détruits eux-mêmes par « le feu » qui consumera leur ouvrage (iii, 12-13; 16-17). Il était permis de les prendre, tous en bloc, comme une faction, un parti, — et, de tous, le plus coupable et le plus dangereux.

Comment Paul aurait-il pu omettre de faire d'eux mention expresse quand il réproche les factions en général, au ch. i, v. 12 ? Ces laxistes et ces indépendants ne pouvaient être ni les « hommes de Céphas », ni ceux d'Apollon même ou de Paul. Alors, sur quelle autorité s'appuyaient-ils ? Puisqu'ils prétendaient être des chrétiens, et des chrétiens plus instruits et plus « spirituels » que les autres, que ceux qui se contentaient de l'enseignement des Évangélistes, c'est alors que leurs opinions et leurs usages particuliers leur étaient inspirés, censément, par le Christ, par l'Esprit du Christ, l'intelligence approfondie du Christ, au-dessus de tout enseignement humain d'apôtre, à la suite de leurs réflexions ou de leurs extases, au mépris de toute « tradition » vulgaire. Ils le disaient ; c'étaient eux « le parti du Christ ».

La plus forte objection qu'on puisse opposer à cette thèse, la voici : en admettant que des théories si dissolvantes eussent pris corps dans une faction à Corinthe, Paul aurait dû l'écraser du premier coup, avec la même vigueur qu'il déploya contre les judaïsants de Galatie. Nous répondrons que la situation n'était pas la même de part et d'autre. Chez les Galates il y avait, selon toute vraisemblance, prédication ouverte, doctrine arrêtée ; à Corinthe, c'était plutôt des tendances, des tentations, des chuchotements dans de petits cercles, une attitude morale de quelques-uns qui pouvait faire soupçonner cette dissolution de la doctrine chrétienne, mais ne s'était pas encore solidifiée en erreurs catégoriques, ni en révolte. Cette espèce de syncrétisme christiano-païen n'était qu'en

germe, et n'avait sans doute pas été l'objet, dans son unité jusque-là peu saisissable, d'un rapport spécial des gens de Chloé ou de l'Église. Paul aurait seulement entendu parler de tels ou tels abus particuliers se manifestant en tel ou tel domaine, et souvent couverts, par ceux qui les commettaient, de la prétention de mieux comprendre l'Évangile du Christ, sans aucun appel, au moins sincère, à l'autorité des apôtres. Aussi, après la mention générale de 1, 12, n'a-t-il procédé que par espèces. Il attendait le jour où il viendrait à Corinthe, pour se renseigner personnellement sur le fond de ces tendances dangereuses, et punir les responsables sans risquer d'égarer ses coups; jusque-là, il lui paraissait plus prudent d'agir en rappelant tout le monde au véritable esprit chrétien, par des exposés remplis d'autorité persuasive, et mêlés au besoin de sarcasmes. Peut-être valait-il mieux, à son jugement, n'avoir pas l'air de trop redouter une faction qui n'avait pas encore pris bien conscience d'elle-même, par crainte de la pousser à se donner plus de consistance en provoquant une résistance affichée.

Le voyage qu'il fit plus tard à Corinthe, et les incidents pénibles qui le marquèrent, ainsi que le rapport de Titus (toutes choses qui seront à étudier dans la Seconde Épître), lui montrèrent que cette faction, démasquée d'abord par lui avec une certaine mansuétude, n'avait pas été réduite comme le furent, selon toute apparence, celles de Céphas et d'Apollos. Au contraire, les paganisants s'étaient raidis dans une attitude de révolte. Dressés contre l'autorité de Paul, ils avaient trouvé des alliés chez des réfractaires d'une tout autre origine, ces apôtres nouveaux à tendances judaïsantes arrivés à Corinthe je ne sais d'où avec des lettres de recommandation. Aux époques de crise, on voit souvent des collusions de ce genre. Ces deux bandes s'étaient rapprochées par leur aversion commune à l'égard de Paul, et leur goût commun de spéculations et de rhétorique. Ils prêchaient tous, chacun à sa manière, « un autre Christ », et probablement se disaient tous « du parti du Christ ». Et tout se résolvait — que les judaïsants l'eussent ou non voulu — dans une recrudescence des mœurs païennes, fruits de l'opposition à l'Apôtre qui avait voulu rétablir la discipline. C'est de cette paganisation que Paul se plaindra amèrement dans la Seconde Épître (II *Cor.* vi, 14 et suivants, que nous ne croyons pas devoir transporter hors du contexte); c'est cette coalition d'indépendants, d'agitateurs ambitieux, de laxistes paganisants et d'« Hébreux » plus ou moins gnostiques — bien différents, par conséquent, des simples judaïsants légalistes, — que Paul devra écraser dans les foudroyants chapitres II *Cor.* x-xiii. — Tout cela devra être prouvé en son lieu; mais, si on admet cette vue déjà sous bénéfice d'inventaire, elle renforce singulièrement l'opinion que nous avons énoncée sur la formation d'un « parti du Christ » qui s'ébauchait quand fut écrite la Première aux Corinthiens.

Beaucoup d'exégètes inclinent vers des solutions à peu près pareilles, tandis que beaucoup d'autres les combattent. *J. Weiss* a tranché net en rejetant l'authenticité des mots ἐγὼ δὲ Χριστοῦ, pour des raisons de logique trop stricte (il croit que μετέπειτα de 1, 13, ne pourrait s'appliquer à un « parti du Christ »); *Rübiger*, ayant mal compris ce μεμερ., prétendait, tout à fait à contre-sens, que « Et moi, du Christ! » était le cri commun des trois factions précédemment nommées. Nous avons vu l'opinion de *Chrysostome*, adoptée par *Joh. Damasc.*,

Theophylacte, Menochius, Estius, Bern. a Piconio, et enfin *Bachmann*, et préférée par *Gutjahr*; de *Reitzenstein*, qui, en suivant une autre suggestion de Chrysostome, pense à un effet oratoire de « réduction à l'absurde » pour expliquer ces mots. Tous sont donc contre l'existence d'un « parti du Christ » (et de même *Callan, Sales*), au moins contre un parti qui eût été une faction répréhensible. Pour *Sickenberger*, « ceux du Christ » ne sont pas attaqués par Paul; ce sont les croyants qui, dégoûtés par les divisions des autres, et assiégés par eux, en sont réduits à se resserrer dans un groupe distinct, et ainsi à prendre l'apparence d'un parti. *Renan* et d'autres y ont vu tout simplement « les neutres ».

Parmi ceux qui reconnaissent l'existence d'un « parti du Christ » bien tranché, les uns l'ont cherché parmi les judaïsants. Ainsi *Baur* les mettait avec les gens de Céphas, les *pétro-christins* opposés aux *paulino-apolloniens*. Pour *Holsten, Schmiedel, Heinrich* (celui-ci à condition qu'il ne vaille pas mieux supprimer ἐγὼ δὲ Χρ.), ce sont des judéo-chrétiens extrémistes, « ceux de Céphas » étant plus modérés; pour *Weizsäcker* et d'autres, des émissaires de Jacques. Des théories d'école ont influé sur toutes ces vues. *Rob.-Pl.*, y voient des judaïsants qui se vantaient d'avoir « connu le Christ dans la chair » (cfr. II *Cor.* v, 16); *Hilgenfeld* et *Holsten*, à peu près de même; *Osiander, Reuss, Klöpper, B. W. Bacon* (*Expositor* 1914) des docteurs judaïsants soumis à la Loi « comme le Christ »; *Beyschlag* et *Godet*, une faction soumise à d'anciens prêtres ou pharisiens méfiant à la fois des Douze et de Paul (*Godet* admettrait aussi des gnostiques ou théosophes); *Lemonnyer*, des judaïsants extrêmes, originaires de Palestine, qui avaient pu voir le Christ et prétendaient détenir sa vraie pensée, et qu'on retrouvera II *Corinthiens*. — D'autre part, tous ces « indépendants », qui se mettent au-dessus de Céphas lui-même et de toute autorité apostolique (*Giustiniani, Messmer, Schäfer, Zahn, Jülicher, Lietzmann*, al.) seraient des « pneumatiques » anarchistes (*Schenkel, De Wette, Grimme*) ou des rationalistes (*Neander*); *Lütgert* les tient aussi pour des « spirituels » antinomistes, libertins et gnostiques, venus du paganisme, tandis que *Schlatter* les croirait sortis d'entre les Juifs. *Toussaint* y voit le germe du parti rebelle de II *Cor.*, celui-ci s'étant formé plus tard par leur alliance avec des intrus d'origine judéo-chrétienne pour combattre Paul. C'est bien dans ce dernier sens que le problème nous paraît pouvoir être tranché.

En résumé :

Il y avait à Corinthe toute une classe de gens, qui se montraient plus ou moins sournoisement réfractaires à l'autorité de Paul et des autres apôtres, et prétendaient couvrir du nom du Christ lui-même leur laxisme moral, leur rationalisme ou leur mystique entachée de paganisme. L'Apôtre a le droit de les traiter comme une faction, à l'égal des coterie formées autour de son propre nom, de ceux d'Apollon et de Céphas. Nous jugeons invraisemblable (avec *Gutjahr*), que ce fussent des croyants juifs ayant connu le Christ et venus du dehors; cette faction aux tendances si suspectes avait dû plutôt se former à Corinthe, parmi d'anciens païens mal détachés de leurs habitudes anciennes, et peut-être à la limite des partis de Paul et d'Apollon, en abusant des idées de « liberté » chrétienne prêchées par l'un, et des spéculations de « sagesse » dont l'autre avait donné l'exemple. Se voyant reconnus, démasqués et surveillés par l'Apôtre, ils en

arrivèrent à former, avec des intrus d'origine judéo-chrétienne (sans doute plus ou moins gnosticismes) venus d'autres églises, ce parti d'opposition déclarée que Paul eut à réprimer, dans la Deuxième Epître, avec tant de vigueur et de chagrin, les accusant de se dire les hommes du Christ (II *Cor.* x, 7, xi, 13), pour prêcher « un autre Christ » (xi, 4).

(Voir, en plus des commentateurs ci-dessus nommés : BAUR, *Paulus der Apostel Jesu Christi*; — RENAN, *L'Apôtre Paul*; — RÄBIGER, *Kritische Untersuchungen über I und II Kor.*, 1847, 1886; — WEIZSÄCKER, *Geschichte des apostolischen Zeitalters*; — LÜTGERT, *Freiheit-predigt und Schwarmgeister in Korinth* 1908; — PFLEIDERER, *Paulinismus*², p. 316; — REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*³, pp. 334-s. Etc.)

EXCURSUS V. — EXISTE-T-IL UNE « SAGESSE » ÉSOTÉRIQUE POUR LES
« PARFAITS » ? — LE « PNEUMA » ET L'HELLÉNISME MYSTIQUE.

Toute l'argumentation des ch. II, 6-16, III, 1-4, montre que Paul n'a pas voulu interdire à ses convertis toute curiosité doctrinale; il proclame qu'il en est une légitime. Ce que nous voudrions savoir est ce qu'il entend par cette « sagesse », apanage des « parfaits », dont il parle au commun des néophytes comme d'un idéal qu'ils ignorent ou négligent. Est-ce une possession plus approfondie et plus « vécue » des vérités du salut fixées pour tous et une fois pour toutes? ou la possession de vérités nouvelles, d'un enseignement « ésotérique », comme la Gnose et, éventuellement, les Mystères hellénistiques en offrirent à leurs initiés? Question de principe, fort débattue de nos jours, et dont la gravité n'échappera à personne.

Pour y répondre, résumons d'abord l'enseignement de Paul en ce chapitre II, tel qu'il ressort de notre commentaire.

Que les Corinthiens, agités par leurs vaines aspirations à une sagesse humaine qui n'est pas faite pour eux, et qui est d'ailleurs au-dessous d'eux, sachent bien qu'il y a des « parfaits » capables de tenir des entretiens sur l'« autre » sagesse, celle de Dieu, définie par ce qu'elle a produit, suivant le dessein mystérieux et éternel que ce Dieu a arrêté pour la glorification des croyants; c'est le plan du salut par la mort du Christ, cette folie ou ce scandale aux yeux des hommes. Tous ceux qui ont foi dans la Rédemption ont eu communication de cette sagesse, car Dieu, par son Esprit, qui seul connaît ses desseins cachés, l'a révélée à nous tous (ἡμῖν, v. 10, parfaits ou imparfaits); nous avons tous, en effet, reçu « l'esprit qui est de Dieu ». Dieu, en nous le donnant, nous a conféré non seulement les dons (χαρίσματα, extérieurs et intérieurs) qui nous font capables de salut, mais la faculté de les connaître, de les apprécier à leur juste valeur (autant qu'il est possible ici-bas), et d'en savourer la jouissance. Si nous réussissons à en prendre conscience ainsi, nous arriverons même à savoir *en parler* (v. 13), non pas en un langage technique de sagesse profane, qui n'y serait pas approprié, mais en termes enseignés par l'Esprit lui-même; ainsi, chez les chrétiens devenus vraiment « spirituels », éclairés et stimulés par l'Esprit, des entretiens portant sur l'ensemble des vérités du salut, coordonnées dans un tout admirable, contribueront à développer la vie spirituelle, à resserrer l'union à Dieu. En de tels

entretiens, les hommes du dehors, les « psychiques », qui n'ont pour juger que les facultés naturelles de leur âme (ψυχή), ne verront d'ailleurs jamais que des discours insensés (v. I, 18-25; II, 8); mais ceux-là sont tout à fait dénués de compétence pour juger de nos affaires (γινῶναι, ἀνακρίνειν), tandis que nous, si nous sommes « spirituels », nous pouvons juger et des nôtres et des leurs, parce que nous jugeons avec l'intellect (νοῦς) du Christ, auquel le nôtre s'est conformé, en adhérant par la foi à ses enseignements; ainsi à la lumière participée de l'entendement de Jésus, nous sommes capables et d'apprécier les choses humaines comme Il les appréciait lui-même, et de comprendre, d'interpréter, de traduire en langage humain les intuitions que nous donne l'Esprit sur la « sagesse mystérieuse » de Dieu.

Trois degrés semblent donc distingués (tous les trois étrangers et inconnaisables aux « psychiques ») dans la vie régénérée : 1° posséder les dons surnaturels, grâce et foi, fruits de la Rédemption; 2° en prendre une conscience nette, et ne plus les confondre avec ce que connaît et apprécie la sagesse inférieure du siècle; 3° recevoir la faculté d'en parler en langage humain, intelligible à qui est suffisamment disposé, pour notre avancement et celui des autres « spirituels » qui nous écoutent. Les deux derniers dons sont, dans l'intention de Dieu, conférés dans le premier, initialement au moins, virtuellement, car déjà, avec le premier, nous possédons « l'Esprit »; mais leur manifestation, leur développement, dépendra de notre croissance, de la maturité spirituelle à laquelle nous parviendrons.

Or, Paul voudrait naturellement conduire tous ses convertis aussi près que possible de cet idéal du chrétien parfait, τέλειος, du vrai « spirituel », πνευματικός, au plein sens du mot. Mais, après que la masse de ses Corinthiens a reçu l'Esprit en adhérant par la foi et le baptême aux vérités de la « sagesse en mystère » dans le Christ crucifié, il a constaté qu'ils ne développaient pas vite les dons reçus, qu'ils étaient, au point de vue de la vie dans le Christ, des « petits enfants », νήπιοι, ἀρρήνιοι, incapables de connaissances et d'actes pleins, vraiment virils. A quoi bon alors leur en parler déjà, si pareil enseignement devait passer au-dessus de leur tête? Il a donc dû continuer pendant longtemps à les « allaiter » seulement, c'est-à-dire à leur inculquer toujours les vérités du salut dans leur première forme d'expression, celle que pouvaient saisir des esprits spirituellement enfants.

Le pire, maintenant, c'est qu'ils ne paraissent pas, après plusieurs années, malgré ses efforts et ceux de collaborateurs tels qu'Apollos, avoir grandi encore! Tout « pneumatiques » qu'ils sont devenus, ils n'ont pas su élever ou réprimer leurs vues et leurs aspirations trop humaines, qui sont en contradiction avec la nouvelle « sagesse » dont ils ont reçu les germes, et à laquelle ils croient; ils vivent dans cette inconséquence, sans s'en douter, et méritent toujours d'être appelés « charnels », σαρκικοί, parce qu'ils ne laissent pas l'Esprit intérieur les dominer, organiser leurs sentiments et leur conduite encore trop liés par la « chair », c'est-à-dire l'infirmité humaine, comme s'ils n'étaient que des hommes vulgaires (ἡθαρῶς ὅστε), et non des hommes élevés au-dessus de leur faible nature par l'Esprit. Ce ne sont plus des « psychiques » qui ignorent et méprisent le Christ crucifié, mais, avec leurs vanités et leurs disputes, ils demeurent juste à la frontière qui les sépare des « psychiques ». Pourront-ils jamais comprendre le

langage « spirituel » dont se nourrit la foi des « hommes mûrs », des « parfaits », la pleine expression de la « sagesse de Dieu » ?

Saint Paul veut évidemment, par cette réprimande sévère et paternelle, les amener à désirer tous grandir, pour sentir et parler comme des « hommes faits », leur imprimer un élan qui les arrache à cette puérilité spirituelle. Et c'est en même temps par là, prenant les choses de très haut, à son ordinaire, qu'il compte faire cesser toutes leurs divisions nuisibles à la charité. Un progrès spirituel opéré sur toute la ligne résoudra seul les difficultés particulières qui, sans cela, renaîtront toujours.

L'idée générale est donc claire; mais, dans le détail, il y a énormément de points à élucider, et d'interprétations fausses à détruire qui compromettent l'essence même de la vérité évangélique et apostolique.

Il s'agit donc de bien déterminer ces points :

1° qui sont ceux que Paul nomme parfaits, τέλειοι;

2° s'ils sont « parfaits » dans la mesure où ils possèdent le πνεῦμα, nous devons établir quelles acceptions ce mot reçoit chez Paul; et comme il est commun à l'Apôtre et à la langue de son entourage, tant judaïque qu'hellénistique, il faut savoir s'il en a emprunté les acceptions, spécialement religieuses, à l'une ou à l'autre; et pour cela :

a) rappeler le sens de πνεῦμα πῆρ dans l'Ancien Testament et le judaïsme;

b) chez les Gentils contemporains;

c) dans le reste du Nouveau Testament.

3° Nous déterminerons alors ce que les acceptions de πνεῦμα relevées chez Paul peuvent avoir de spécial; ce qu'il entend par « esprit » et ce qu'il entend par « spirituel »;

4° alors nous pourrions comprendre ce que sont au juste ces entretiens « spirituels » ou « de sagesse » réservés aux « parfaits » pneumatiques.

1° Le sens de « parfait », τέλειος.

Le rapprochement des versets II, 6 et III, 1 nous indique une équivalence entre τέλειος « parfait » et πνευματικός, « spirituel », « qui vit de l'esprit ». On ne peut croire toutefois que, seuls, les privilégiés admis aux « entretiens de sagesse » aient reçu l'esprit; car tous les baptisés, — à moins de l'avoir perdu en retournant à leur ancienne vie, — le possèdent. Il faut donc que Paul n'ait envisagé ici qu'une différence de degré ou de perfection dans la vie spirituelle; car il dit ailleurs des chrétiens indistinctement qu'ils ont l'« esprit », ou, sous des formules qui vont nous éclairer, « les prémices de l'Esprit » (Rom. VIII, 23, τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες) ou « les arrhes de l'Esprit » (II Cor. I, 22; V, 5, τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος). L'esprit reçu au baptême est un don qui peut être accru et s'enrichir, puisqu'il n'existe d'abord qu'à l'état de « prémices ».

Ainsi il est pour les régénérés une vie spirituelle qui peut aller en se développant, à l'image de la vie naturelle. Comme l'enfant possède la nature humaine, mais ne devient un homme bien réalisé, en acte, que lorsqu'il passe à l'âge adulte, ainsi en est-il des régénérés qui ont tous le πνεῦμα, mais ne le possèdent pleinement, ne peuvent être dits des « pneumatiques, spirituels » réalisés, qu'une fois devenus « complets » dans cet ordre, τέλειοι.

τέλειος, en effet, se dit de ce qui est arrivé à son terme, τέλος, de tout ce qui est formé, réalisant son type. Ce sens est tout à fait courant, et, quand il s'agit d'âge, τέλειος veut dire « adulte », « homme fait ». On peut croire que Paul avait déjà ce sens d'« adulte » dans la pensée quand il a dicté le v. 6, puisque plus bas, pour caractériser la différence entre ceux dont il parle (et qu'il appelle alors « pneumatiques »), et le commun des fidèles de Corinthe, il traite ceux-ci de « petits enfants », νήπιοι. Et même, s'il n'avait en tête, au v. 6, que le sens générique de « complet », « parfait », il a tout de suite été amené à le préciser dans sa pensée en « adulte » (au sens métaphorique moral), comme le montrent les noms des deux classes opposées de croyants, III, 1 s.

J. Weiss (p. 74) donne des parallèles d'*Epictète*, d'où il ressort que, dans le stoïcisme, le τέλειος était l'homme qui, s'adonnant à la philosophie, y faisait des progrès continus, et s'opposait ainsi à l'homme ordinaire, ἰδιώτης (cfr. I *Cor.* XIV, 26). — Bien plus anciennement, *Pythagore* aurait usé des termes τέλειος et νήπιος (ainsi de la métaphore de l'âge) pour distinguer dans son école les novices et les disciples formés.

Est-ce que cette terminologie était empruntée aux Mystères et au gnosticisme, où elle aurait servi pour désigner les initiés suivant les catégories de plus en plus hautes des secrets qui leur étaient confiés? Nous avons parlé en gros de ces rapports de Paul avec les Mystères. Toujours est-il qu'il n'en saurait être question ici. Car ce n'est pas à la mystique païenne directement, ce peut bien n'être qu'au langage des écoles (inspiré ou non de cette mystique) que Paul aurait emprunté sa terminologie, et cela ne décèlerait en lui aucune accointance particulière avec les officines occultes. Mais il est de plus permis de douter que (sans parler de νήπιος, inusité dans leur langage tel qu'il nous est connu) τέλειος même fût un terme technique dans ce monde-là. On ne peut conclure qu'il le fût ni des expressions τέλεια μυστήρια de *Platon* (pour l'épopée, *Banquet*, 210, al.) ou τελεία τελετή dans l'*Elenchos* d'*Hippolyte*, τέλειος γίνεται de *Platon*, *Phèdre* 249, λόγος τέλειος du *Corpus Hermeticum*, etc. (v. J. Weiss, loc. cit. et *Reitzenstein*, « Die hellenistischen Mysterienreligionen »³, pp. 339, al.) ni d'autres expressions semblables, qui signifient tout simplement « complet », « parfait ». Ni même du passage du traité hermétique Κρατήρ ἢ Μονάς, (« *Corp. Herm.* » lib. IV, 4), où il est dit de ceux qui sont baptisés dans le Nous : τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι τὸν νοῦν δεξάμενοι, et que W. Scott traduit « They received mind, and so became complete men », ce qui peut se rattacher encore au sens ordinaire. Par ailleurs, l'initié est qualifié au moyen des participes de τελέω (τετελεσμένος, τελεσθείς, τελούμενος), mais non par l'adjectif τέλειος. (J. Weiss, loc. cit; *Jacquier*, *Dict. Apolog.*). La métaphore du « lait » pour les petits (III, 2; cfr. I *Pet.* II, 2; *Heb.* V, 12, 13), qui paraît avoir été également usitée dans le langage chrétien et le stoïque (*Epictète*, II, 16, 39, al. v. J. Weiss, p. 72; cfr. *Philon*, textes chez *Lietzmann*, ad loc.) ne nous mène pas davantage dans le monde des initiations, car le « lait » des Mystères de Cybèle et d'Attis, auquel recourt *Reitzenstein* (op. cit. p. 83; 329 s.), s'il est interprété par un théosophe aussi tardif que *Salluste* (περὶ θεῶν, 4) comme une nourriture convenant à ceux qui viennent de naître de nouveau, pouvait avoir d'abord une portée moins symbolique et plus magique, comme opposé à la nourriture grossière βυπαρὰ τροφή, c'est-à-dire impure, souillée et « contraire à l'âme »; l'interprétation du philosophe *Salluste*,

qui pouvait être alors, à la rigueur, celle des mystes eux-mêmes, paraît secondaire, et tirée après coup d'un sens métaphorique tout simple, le même que celui qui apparaît dans le N. T.

Ainsi aucune raison n'existe de découvrir ici un contact entre Paul et les Mystères. Il parlait comme Pythagore et comme, de son temps, bien d'autres. Le sens d'« adulte » (applicable métaphoriquement en divers ordres de grandeurs) lui était si familier pour ce mot, qu'il y revient, ou du moins l'implique, en plusieurs passages analogues, où il s'agit de maturité spirituelle. Ainsi *Eph.* iv, 13 s. (ἄνδρα τέλειον et νήπιοι flottant à tout vent de doctrine); dans notre épître elle-même, xiv, 20 (νηπιᾶζετε τέλειοι), ou, ch. xiii, 10-11 (ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον.... ὅτε ἤμην νήπιος.... ὅτε γέγονα ἄνθρωπος, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. V. *infra* et *ad loc.*)

Une autre raison pour écarter le rapprochement avec les Mystères et la Gnose, c'est qu'il apparaît, d'après tout le contexte, que les « parfaits » dont il s'agit ne sont pas devenus tels *par suite* d'une vision ou révélation de sagesse particulière (comme il serait advenu pour des mystes), mais au contraire qu'ils sont capables d'entendre et de comprendre ces entretiens plus élevés *parce que* ils sont déjà des τέλειοι; les « psychiques » pourraient entendre les mêmes vérités, et n'y voir pourtant que des non-sens et de la folie.

Ainsi les « parfaits » sont les hommes mûrs dans la vie chrétienne; à eux convient éminemment le qualificatif de « pneumatiques », comme à des pneumatiques achevés, tandis que les autres ne sont que des « pneumatiques » débutants, en droit et en puissance, qui ne sont encore « spirituels » qu'à la manière dont un enfant est un homme. (Nous verrons plus loin d'autres sens plus spéciaux de « pneumatique », aux chap. xii-s. ceux qui ont l'usage des « charismes »; quant au « corps pneumatique », que *Reitzenstein* voudrait confondre avec la grâce et une création éthérée et progressive du Pneuma, fluide divin, résidant dans l'homme régénéré, voir le comm. du chap. xv).

De toute cette discussion il doit ressortir que les « parfaits » sont ceux qui, parmi les hommes qui possèdent « l'esprit », le possèdent à un degré supérieur.

Mais quel est, chez Paul, le sens, ou quels sont les sens d'« esprit » πνεῦμα, et celui qui convient en ce passage?

2° Les sens divers de πνεῦμα.

Le mot πνεῦμα apparaît 146 fois (*Jacquier*) dans les écrits de Paul. La méthode scientifique exige que, avant d'aller fourrager (comme par exemple *Reitzenstein*) dans le champ confus de l'hellénisme (qui n'est peut-être pas la seule source du langage paulinien), pour déterminer les divers sens que l'Apôtre a pu et dû donner à ce mot, nous examinions les épîtres en elles-mêmes, pour répartir en catégories les acceptions de πνεῦμα qui se diversifieraient manifestement. Ensuite seulement on cherchera, s'il y a lieu, à préciser l'une ou l'autre de ces acceptions, et à voir si elle provient de l'hellénisme ou d'ailleurs.

Tout d'abord, il y a des sens de πνεῦμα qui ne sont représentés chez Paul que très exceptionnellement. Ainsi celui de « souffle » matériel (= πνοή, cfr.

Heb. I, 7; *Apoc.* XI, 11; XIII, 15; *Joan.* III, 8) n'apparaît que II *Thess.* II, 18; — un autre assez usité, désignant des êtres spirituels indépendants, autres que Dieu (fréquemment dans les *Synoptiques*, les *Actes*, parfois aussi *Apoc.*, et *Heb.* I, 14, XII, 9, peut-être I *Pet.* III, 19) pourrait se rencontrer I *Tim.* IV, 1 (= δαιμόνια?)

Ces passages mis de côté, on trouve πνεῦμα, un nombre de fois incalculable, employé tantôt *par rapport à l'homme*, tantôt *par rapport à Dieu*. Nous essayons une classification, quoique, dans tel ou tel passage, l'assignation du mot à telle ou telle des catégories que nous indiquerons reste douteuse, ou qu'il puisse rentrer dans plusieurs à la fois.

A. par rapport à l'homme. Πνεῦμα revêt des sens qui peuvent être tantôt naturels ou surnaturels, tantôt surnaturels seulement. Et, pour la première classe, il désigne : tantôt toute la partie spirituelle du composé humain; tantôt une faculté de l'âme prise en totalité ou sous un aspect; tantôt un ensemble de dispositions ou de tendances.

1. L'âme humaine, ou sa faculté intellectuelle en général : I *Cor.* II, 11 (= intelligence, ou conscience psychologique); V, 3-4 (opposé à σῶμα); (?) V, 5 (opposé à σάρξ); VII, 34 (à σῶμα); XVI, 18 (seul). Par ailleurs, chez Paul, on peut comparer (?) *Rom.* I, 9; VIII, 10 (opposé à σῶμα); II *Cor.* II, 13 (seul); VII, 1 (coordonné à σάρξ); VII, 13 (seul); *Gal.* VI, 18 (seul); *Phil.* IV, 23 (seul); *Col.* II, 5 (opp. à σάρξ); II *Thess.* II, 13 (?), ἐν ἀγιασμῷ πνεύματος; II *Tim.* IV, 22, (seul). Dans *Heb.* IX, 23, il signifie « âme » séparée. Encore *Jac.* II, 26 (opp. à σῶμα); *Mat.* XXVII, 50 (« l'âme » du Christ) et *Joan.* XIX, 30 (*id.*); *Marc.* II, 8 (= intelligence); (?) VIII, 12; XIV, 38 et parall. (« l'esprit est prompt, et la chair (σάρξ) est faible »); *Luc* I, 47 (parallèle et identique à ψυχή, dans le « Magnificat »); I, 80 (seul); (?) II, 40 (seul); VIII, 55 (seul); (?) X, 21; *Joan.* XI, 33 et XIII, 21 (seul); XIX, 30 (*supra*); *Act.* VII, 59 (« l'âme » d'Etienne); XVII, 16 (seul); XIX, 21.

2. Πνεῦμα en un sens naturel plus spécial, où il s'oppose à quelque partie, spirituelle aussi, de l'être humain : I *Cor.* XV, 45 (ψυχὴ ζῶσα, ... πνεῦμα ζωοποιῶν; sens très spécial, v. *ad loc.*); I *Thess.* V, 23 (opposé à ψυχή et à σῶμα, trichotomie, v. *infra*); al. — Cfr. *Heb.* IV, 12 (opp. à ψυχή). — Il s'oppose à νοῦς, I *Cor.* XIV, 2, 14, 15 (bis), 16; dans l'ép. *ad Eph.* IV, 23, τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν, il semble rentrer dans le νοῦς, ou intellect, comme une partie, à moins qu'il ne faille le prendre au sens qui va suivre.

3. Πνεῦμα au sens psychologique d'un ensemble de facultés, de dispositions, de tendances bonnes ou mauvaises, ou bien de principe subjectif de ces attributs : I *Cor.* II, 12 (τὸ πν. τοῦ κόσμου, et peut-être τὸ πν. τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ); IV, 21 (πν. πράτης; cfr. *Rom.* VIII, 15 (πν. δουλείας, υἰοθεσίας); II *Cor.* IV, 13 (πν. πίστεως); (?) XI, 4 (πν. ἔσθρον); XII, 18 (τῷ αὐτῷ πνεύματι περιπατεῖτε); en ce sens il se trouve parfois parallèle ou équivalent à ψυχή, *Phil.* I, 27, ἐν ἐνὶ πνεύματι et μὲν ψυχῇ, cfr. ἐκ ψυχῆς *Eph.* VI, 5 et *Col.* III, 23; *Gal.* VI, 1 (πν. πράτης; *Eph.* I, 17 (πν. σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως); IV, 3; (?) 23 (v. *supra*). Etc. cfr. *Luc* IX, 55. — En plusieurs de ces passages, il est douteux s'il s'agit du caractère de l'homme, ou de son esprit sanctifié, ou du Saint-Esprit;

4. Πνεῦμα au sens strictement moral d'« esprit » opposé à σάρξ, « la chair », qui signifie la faiblesse et les vices humains. (Ce sens peut-être pris pour

une subdivision du précédent). Ainsi (?) I *Cor.* v, 5; vi, 17 (sens très spécial, v. *ad loc.*); cfr. *Rom.* viii, 2 (analogue), 4, 5, 6, 9, 13; *Gal.* iii, 3; (?) iv, 29; v, 16, 17 (bis), 18, 22, 25 (bis); vi, 8.

Par extension métaphorique des sens qui précèdent, le mot *πνεῦμα* peut-être pris pour signifier :

5. « l'esprit », le sens intime, l'âme, d'une proposition (parole, loi, document), en opposition à *γράμμα*, « la lettre », qui en est comme la *σάρξ* ou le *σῶμα*. On ne rencontre pas cette acception dans I *Cor.*, mais *Rom.* ii, 29; vii, 6; II *Cor.* iii, 6 (bis), et probablement iii, 17 (le Christ, c'est-à-dire la connaissance du Christ, est l'esprit de la Loi). Cfr. le sens de l'adverbe *πνευματικῶς*, parfois. Ce peut être encore, au moins sous un aspect, le sens de *Gal.* iii, 3 (*σάρξ* = *γράμμα*?). A notre avis, ce sens n'est pas propre au seul Paul, et il se retrouve (au moins un sens très voisin) *Joan.* iv, 23, 24 (*ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*) et probablement vi, 63 (bis) : « mes paroles sont *esprit* et vie; la *chair* (*σάρξ*) ne sert à rien » (cependant un autre sens s'y mêle chez Jean, celui de principe surnaturel, de *vie*, et d'*esprit vivifiant* du Christ, car Jean glisse facilement d'un aspect à l'autre de ses vastes concepts analogiques, et en englobe parfois plusieurs dans une seule expression d'un seul passage, v. notre *comm.* de l'Apocalypse); il peut du reste en être ainsi chez Paul, au fameux passage II *Cor.* iii, 17). (1).

En plus de tous ces passages, il en est d'autres où *πνεῦμα* revêt un sens exclusivement *surnaturel*, — et auxquels on peut rattacher du reste ceux que j'ai énumérés au n° 4 (*πν.* et *σάρξ*) et plusieurs exemples du n° 3 :

6. *Πνεῦμα* signifiant l'esprit de l'homme en tant que sanctifié, uni à Dieu, divinisé. Ainsi I *Cor.* vi, 17 (v. *ad loc.*); xv, 45 (celui du Christ; v. *ad loc.*; id. *Rom.* i, 4; en dehors de l'âme sainte et sanctifiante du Christ, l'idée de sa divinité y est encore incluse). Puis *Rom.* viii, 16 (« L'Esprit rend témoignage à *notre esprit* »; peut aussi se classer sous le n° 1); (?) xii, 11; *Eph.* ii, 22 (?); iv, 4; vi, 17; vi, 18; *Col.* i, 8 (?); II *Thess.* ii, 13, etc. (On peut souvent douter s'il est question seulement de l'esprit sanctifié, ou de l'Esprit divin sanctificateur, ou des deux ensemble, l'« Esprit » agissant dans « notre esprit »).

7. Enfin, *πνεῦμα* s'emploie encore pour désigner des dons et des manifestations « charismatiques » : I *Cor.* xii, 10; xiv, 12, 32 (pour ces passages, v. *ad loc.*); I *Thess.* v, 19 (peut aussi s'appliquer au Saint-Esprit); de même II *Thess.* ii, 2; I *Joan.* iv, 1 (bis); *Apoc.* i, 10; iv, 2; xvii, 3; xix, 10; xxii, 6.

B. Par rapport à Dieu, Paul n'emploie guère *πνεῦμα* pour qualifier la personnalité de Dieu (au sens de *Joan.* iv, 24, *πνεῦμα ὁ θεός*, cfr. i *Joan.*) ou au sens de force divine en général — à moins que ce ne soit I *Cor.* ii, 4 (*ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως*, v. *ad loc.*) ou II *Cor.* iii, 18 (*κυρίου πνεύματος* = le Seigneur (le Christ) (qui est) esprit (en tant que Dieu).

Mais :

1. *Πνεῦμα* désigne l'intelligence attribut de Dieu, ou la conscience divine, par

(1) Je me demande même si l'on ne pourrait amener en comparaison le *πρωτοὶ τοῦ πνεύματος* de *Mat.* v, 3, si *τοῦ πνεύματος* pouvait être considéré comme une explication ajoutée au texte primitif de la béatitude des pauvres, telle qu'elle est donnée par Luc; les « pauvres en esprit », c'est-à-dire « en vérité », dans l'intime de leur âme.

analogie avec l'« esprit » ou intelligence de l'homme (A 1) : I *Cor.* II, 11, et peut-être 10 (v. *ad loc.*).

2. Très souvent, chez Paul et ailleurs, πνεῦμα signifie l'esprit de Dieu communiqué aux hommes, par une action transitive, pour les rendre capables d'actions divines. Ici on pourrait ramener beaucoup des passages précédents, notés sous A 3, 4 et 6. Il s'agit alors habituellement de la grâce sanctifiante ou des charismes; mais comme souvent ces passages sont en rapport étroit avec d'autres où est nommé le Saint-Esprit (n° 3, *ci-dessous*), on ne voit pas bien toujours si l'Apôtre parle du don ou de la Personne; se rappeler alors (comme disent *Rob.-Pl.*), que la Personne est contenue dans le don, et que Paul a toujours dans l'esprit la communauté de vie que la grâce établit entre Dieu et l'homme. Ainsi I *Cor.* II, 12, 13; VI, 17 (v. *ad loc.*); *Rom.* VIII, 15, 23; II *Cor.* I, 22; *Gal.* III, 2, etc.

3. Enfin, dans un certain nombre de passages, il est certain que Paul parle du Saint-Esprit, troisième personne de la Trinité. Ce sont tous ceux où le πνεῦμα (de Dieu) est sujet de verbes personnels, comme, dans notre Épître, οἰκεῖ, « il habite », διαίρει, « il distingue », βούλεται, « il veut », etc. Ainsi III, 16; VI, 11 (probablement); VII, 40; XII, 3 (bis), 4, 7, 8 (bis), 9 (bis), 11, 13; cfr. *Rom.* VIII, 16; 26-27, etc. Qu'il y ait là autre chose qu'une simple personnification de l'esprit participé, cela ressort des formules trinitaires où l'Esprit est mis exactement sur la même ligne que le Père et le Fils (II *Cor.* XIII, 13, explicite; et beaucoup d'autres passages, notamment I *Cor.* XII, 4-6, *Eph.* I, 3-14, où diverses actions de Dieu sont réparties entre les trois personnes; le P. *Prat*, « Théologie de saint Paul », t. II, note S, croit pouvoir en compter jusqu'à vingt-six); la doctrine de Paul s'accorde ainsi avec le dernier verset de s. *Matthieu*. Et la personnalité du Saint-Esprit apparaît comme en de nombreux passages des *Synoptiques*, des *Actes* surtout, distincte non seulement de celle du Père, mais de celle du Fils, comme Jean l'exprime XIV, 16-17 : ἄλλον παράκλητον — τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Il se peut du reste que πνεῦμα, dans la langue de l'époque, ayant, comme l'observe *Leisegang* (« Pneuma Hagion », p. 16, n.), très souvent le sens d'un être autonome spirituel (1), ait habituellement chez Paul cette signification là où il s'agit de l'esprit divin (v. *infra*); et s'il est parfois pris dans une même perspective avec l'esprit participé, c'est que la personnalité de l'Esprit a été révélée aux hommes principalement par ses dons.

Pour savoir maintenant d'où Paul tient ces diverses acceptions de πνεῦμα, il faut rappeler le sens de ce mot dans l'A. T. et le judaïsme, chez les Gentils, et dans le reste du Nouveau Testament.

a. *Le πνεῦμα dans l'Ancien Testament, les apocryphes et la théologie juive.* — Avant tout rappelons-nous les passages bibliques où la קַיִן de Dieu (LXX : πνεῦμα) apparaît comme un agent personnel ou personnifié pour l'œuvre de la création, *Gen.* I, 1, et ailleurs comme *Ps.* CIII(CIV), 30, ἐξαποστειλὲς τὸ πνεῦμά σου καὶ κτισθήσονται; *Judith* XVI, 17; al.

Ailleurs, Dieu devient *présent dans l'âme* par son « esprit » ou son « esprit de sainteté ». Ainsi *Ps.* LI (« Miserere ») 12-14; *Ezech.* XXXVI, 26. s. (pour la communauté future), cfr. XI, 19 et *Jér.* XXXI, 33. Ce n'est qu'une participation à

(1) D'après W. TOSETTI, *Der heilige Geist als göttliche Person in den Evangelien*, Düsseldorf, 1918, pp. 35-suiv.

la sainteté de Dieu. En général d'ailleurs, l'« esprit de Dieu » est *sur* un homme, ou le saisit, ou le pénètre, seulement pour une illumination ou une impulsion transitoire; c'est ainsi qu'il saisit les prophètes, tandis qu'il reposera sur le Messie d'une façon permanente (*Isaïe*, xi, 2, 3). Voir aussi la prophétie messianique de *Joël*, iii, 1-2, que saint Pierre cita à la Pentecôte. — L'Esprit habite, personnifié, dans la communauté israélite ou le Temple, puisqu'Israël, par la vue de ses péchés, peut le troubler, le contrister (*Isaïe*, xl, xlviii, lxiii; voir plus bas à *Chekinah*).

Ces divers sens ont passé dans les Apocryphes et le rabbinisme. Ainsi *Jubilés* i, 21, 23-s : « créer un esprit saint »; *Ps. Salomon*, xvii, 42, c'est une puissance donnée au Messie. L'esprit de vérité, dans les *Testaments* (passim) et ailleurs, se répandra, après le Messie, sur les hommes, cfr. *Joël*. D'une façon générale, chez les rabbins, ce sera un don intellectuel ou un pouvoir miraculeux. *Strack et Billerbeck* notent (II, pp. 128. s.) que, si dans l'A. T. l'Esprit saint n'est que rarement l'esprit qui sanctifie l'homme, chez les rabbins c'est presque toujours *l'esprit de prophétie*, ou celui qui inspire les auteurs des livres saints. Il est donné en récompense, et non comme principe, des vertus (au sens de « grâce », il n'apparaît que chez des écrivains tardifs, du x^e ou du xiii^e siècle), et il habite d'ailleurs *sur les justes*, comme un protecteur, et non pas *en eux* (v. LAGRANGE, *Judaïsme*, pp. 443 sq.). — De la notion de l'Esprit habitant au milieu de la nation (et qui, pour la plupart des docteurs, avait disparu après la ruine du premier Temple et les derniers prophètes, voir *Marmorstein*, ARW, 1930, H. 3-4) on est assez naturellement porté à rapprocher celle de *Chekināh*, ou « habitation » de Dieu, qui est très souvent personnifiée, mais où le P. Lagrange (*ibid.* p. 454), plutôt que Dieu, ou une hypostase, ou un intermédiaire, voit surtout « une expression traditionnelle pour désigner une présence divine favorable, tendant à la personnification afin de ne pas nommer Dieu ». Cette *Chekinah* peut devenir un vrai intermédiaire (*Maimonide*) ou simplement une sorte d'Ange, voir *Targum* sur *Exode* xxxiii, 14. s., — comme l'Esprit lui-même dans les parties juives d'*Asc. Isaïe* iv, 21, ix, 39, 40, x, 4, xi, 4 (voir *Bousset*). C'est comme une lumière, assimilée à la « gloire » (*Ieqarah*, דִּקְרָה), qui peut accompagner les groupes des fidèles, et que le péché éloigne. Dans les apocryphes à partir du i^{er} siècle av. J. C., comme *Hénoch*, qui tendent à relâcher le contact entre le monde et un Dieu localisé au ciel, elle est graduellement reléguée dans le monde céleste, en synonyme de « Trône de gloire » (*Lagrange*).

L'« esprit de Dieu » est la plus marquée de toutes les personnifications de l'opération divine. Dans les derniers siècles précédant notre ère, il tend à s'identifier avec la *Sagesse* (qui habite en Israël, *Ecclésiastique*, xxiv, 10. s.) et il paraît être devenu comme elle une hypostase, avec existence séparée, dans la *Sagesse de Salomon*. Dans ce dernier livre, l'Esprit paraît bien ne faire qu'un avec la Sagesse i, 7; xii, 1; cfr. i, 4, ix, 17. Comme elle il remplit l'univers et tous les êtres (ce qui le rapproche du πνεῦμα stoïcien, v. *infra*), et surtout il opère dans l'âme des justes.

Ce qu'il faut le mieux retenir pour notre enquête, c'est que l'Esprit se tient tout entier du côté de Dieu, et reste toujours extérieur aux hommes; même lorsqu'il les saisit et les meut, il ne forme pas une partie de leur substance spirituelle. Rarement son action peut être identifiée à la grâce sanctifiante;

encore moins y a-t-il une communauté de nature entre lui et l'âme humaine, comme dans le stoïcisme ou la mystique grecque. Une acception rare et secondaire, tant dans l'Ancien Testament que dans le judaïsme, est celle qui identifie le principe intellectuel de l'homme (ordinairement *nechamâh*), insufflé par Dieu (*Gen.* II, 7), avec un « flambeau de Yahvé » (*Prov.* XX, 27), « le souffle de Chaddaï » (*Job*, XXXII, 8), et même le souffle vital avec « l'Esprit d'Eloah » (*Job*, XXVII, 3); le *Test. de Nephthali hébreu* X, 9, va jusqu'à nommer « esprit de Dieu, saint » l'âme donnée par Dieu, qui peut être souillée, et qu'il faut rendre pure au Créateur (v. *Lagrange*, pp. 445, 440); mais c'est un sens exceptionnel, qui concerne l'origine de l'âme plus que sa nature, bien qu'il dénote une certaine affinité entre celle-ci et la nature divine (cfr. *Philon*, plus bas); le contexte montre partout qu'il ne s'agit pas de l'« Esprit de Dieu » au sens ordinaire, lequel reste toujours distinct de toute partie permanente de l'homme, et extérieur à l'âme sur laquelle il plane, ou qu'il ne pénètre que pour certaines actions déterminées (sauf dans les rares passages des Psaumes et des Prophètes où il prend un sens qui prélude à celui de « grâce »), bref qu'il n'y a pas confusion panthéiste de nature, à la stoïcienne, entre le πνεῦμα de Dieu ou Dieu lui-même, et la vie qu'il a insufflée à sa créature (1).

Tous ces sens, nous le verrons, ont été développés dans saint Paul, et de manière à éviter encore mieux les confusions panthéistes.

(Voir LAGRANGE, *le Judaïsme avant Jésus-Christ*, III^e partie, ch. XVI; — BOUSSET, *Die Religion des Judentums*³, pp. 349 ss, 395 ss. — MOORE,

(1) Je transcris d'une lettre autorisée ces données sur la conception très concrète et peu analysée encore, mais fort éloignée du panthéisme, que se faisaient les Hébreux de la nature de Dieu, comparée à celle de tous les êtres :

« Jamais les Juifs ne se sont posé la question de la matière, étendue, divisible, etc. Pour la Bible il n'y a pas opposition entre « l'Esprit et la matière » comme pour Platon, mais entre l'« Esprit et la chair ». Il y a un être solide, vivant, qui tient bon, qui est tout-puissant, qui a toujours été et sera toujours, et toujours le même, immuable par conséquent, actif, — et il y a des êtres qui naissent, se flétrissent, meurent. L'image du premier est le roc, pour sa stabilité, l'image des autres est l'herbe... Entre eux rien de commun. Qu'il y ait dans l'esprit quelque chose de la chair, je crois qu'ils l'auraient nié sans hésiter avec énergie. Quant au monde matériel non vivant, on n'en parle pas à ce propos : il n'entre pas en ligne de compte.

Dans l'homme c'est beaucoup plus obscur. L'« esprit » vient de Dieu; entre le corps et lui il y a la *nefech*; quand le corps retourne en poussière, il reste quelque chose qui est comme le même individu plus subtil, mais cela n'empêche pas l'esprit comme tel, et surtout en Dieu, d'être d'un autre ordre que tout ce qui est ou a été chair; les Pères imaginaient aux Anges des corps subtils; ça, c'est du raisonnement, de la philosophie.

On ne pouvait jeter un pont sur l'abîme qui sépare judaïsme et stoïcisme. Dieu a fait le monde, comment serait-il l'âme du monde? Créer *ex nihilo* est une expression qui ne vaut pas mieux que l'idée, qu'avaient certainement les Hébreux, que tout dans le monde, et le monde, n'était que l'amoncellement d'un tas de choses, était fabriqué par Dieu. L'idée de faire sortir le monde de Dieu par évolution les aurait abasourdis. Le soleil, la lune étaient des dieux pour d'autres (les Sémites païens, Babyloniens, etc., ou les Égyptiens); mais les autres n'en faisaient pas des éléments d'un grand tout. Ce sont les Grecs qui ont fait de la philosophie, et peut-être les Hindous et les Persans... ».

Les tendances à certain panthéisme émanatiste qu'il y aurait eu plus tard dans la Cabbale juive ne viennent pas en effet des anciens Hébreux, mais de l'influence des gnostiques et des néo-platoniciens.

Judaïsm, I, p. 237. — A. MARMORSTEIN, *Der heilige Geist in der rabbinischen Legende*, ARW, XXVIII B, Heft 3-4. Al.).

b. Le πνεῦμα dans la philosophie, la religion grecque et hellénistique et la magie. Le mot πνεῦμα était fort usité chez les Grecs, aussi bien dans le langage populaire et scientifique (médical) que dans le langage religieux, mystique, magique.

C'est de l'acception populaire que dépend le sens de πνεῦμα chez les médecins et même les philosophes, comme l'a montré RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele*, 1930. La notion première est celle du principe vital des animaux. Le pneuma (souffle, air) est dans le sang lui-même (qui était considéré anciennement comme étant la vie) comme sa chaleur et sa vapeur, ou bien il est véhiculé par le sang, auquel il vient du dehors par la respiration. L'air pour Anaximène et Diogène d'Apollonie, le feu et la chaleur pour Héraclite, étant la matière foncière de l'univers et des êtres animés, les savants influencés par ces deux premiers philosophes firent venir du dehors le pneuma, et les autres de la chaleur du sang, concentrée surtout dans le cœur. Empédocle et l'école médicale de Sicile après lui, combinèrent en quelque manière ces deux vues : la vie et la pensée résultent de la chaleur du sang (qui est l'âme et formé des quatre éléments), rafraîchie par l'air respiré. Les spiritualistes Platon et Aristote conservent toujours cette conception matérielle du pneuma; chez Platon, le pneuma inférieur reste dans le cercle de l'âme matérielle et mortelle, tout en pouvant servir à l'âme supérieure; chez Aristote, qui se relie à Empédocle, le πνεῦμα σύμφυτον, avec le θερμόν du cœur, tiennent encore au sang, et à l'air ou à l'éther, comme instruments de l'âme, pour conserver et mouvoir l'organisme.

En toutes ces premières acceptions du πνεῦμα grec, on voit donc qu'il n'est rien d'immatériel, de transcendant ni de spécifiquement divin.

D'un autre côté, dans le langage populaire (peu ou point teinté de philosophie), le rapport du pneuma animal avec le souffle, le vent, l'air fit qu'on donna le nom de πνεύματα aux démons ayant des corps subtils, aériformes; et que ce nom passa anciennement aussi à l'âme, ψυχή, εἶδωλον, qui survit au corps, et qui, d'après la vieille croyance, est elle aussi ἀερωειδής. *Plutarque* (Consolatio ad Apoll., 15) cite ces mots du vieux poète sicilien *Epicharme* :

συνεκρίθη καὶ διεκρίθη ἀπ' ἡλθεν ὅθεν ἦλθεν πάλιν,

γὰρ μὲν εἰς γῆν, πνεῦμα δ' ἄνω.

Comme en Attique, CIA 442 : Αἰὲρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθὼν | τῶνδε. Ou *Euripide* (fragm. 961) : πνεῦμα' ἀφεῖς ἐς αἰθέρα, etc. Et πνεῦμα fut dit aussi de la divinité. Mais ce dernier emploi est dû principalement aux stoïciens, venus plus tard.

Chez les *stoïciens*, héritiers d'Héraclite et en partie d'Aristote, le πνεῦμα est le souffle igné, universel, qui est à la fois matière et cause animatrice de tout ce qui est; par cette force fondamentale tout est soutenu et gouverné (1). Le πνεῦμα universel est Dieu, et réside à l'état de pureté, comme principe directeur (ἡγεμονικόν), dans le ciel ou le soleil, d'où il meut tous les êtres reliés par la « sympathie ». Cette âme du monde, un air enflammé, répandue d'une façon

(1) Pour l'école d'Epicure aussi, le πνεῦμα est moteur de toutes choses.

plus ou moins diluée dans tout l'univers, est, (en même temps que « λόγος » lorsqu'on la considère du côté de son intellectualité), le Pneuma cosmique, dont les diverses activités sont personnifiées dans les dieux du panthéon; aux êtres qu'on n'appelle pas des dieux, à l'homme, ce microcosme, il donne toutes les propriétés, depuis la simple forme, ἔξις, jusqu'à la raison, λόγος, à la vertu, ἀρετή. Le πνεῦμα humain, c'est-à-dire la partie du Πνεῦμα appropriée à l'homme, est, physiologiquement considéré, le πνεῦμα du sang, et, philosophiquement, comme jouant le rôle de ἡγεμονικόν, il est une extension, une émission du Pneuma-Dieu. C'est ainsi que *Sénèque* peut parler de l'âme humaine comme d'un « esprit saint », divin de sa nature. Mais cela n'empêche pas que le πνεῦμα, fondamentalement, soit la matière, l'étoffe de tout notre être, et que la Stoa puisse parler du « changement de l'esprit en âme », μεταβολή τοῦ πνεύματος εἰς ψυχὴν (v. *Reitzenstein*, HM³, p. 312); lorsqu'il s'agit de ce qu'il y a de plus haut et de plus divin dans l'âme, de la raison, c'est le terme λόγος qui est employé; l'ordre ascendant serait donc : πνεῦμα-σῶμα-ψυχή (contrairement à celui de Paul, I *Thess.* v, 23, v. *supra* et *infra*). — A la même époque, le médecin alexandrin Erasistrate (III^e av. J.-C.) puis l'école de médecine « pneumatique », jusqu'à Galien, par une synthèse de toutes les idées antérieures, distinguaient le πνεῦμα (qui pour eux était l'âme), d'après ses fonctions, πνεῦμα ζωτικόν pour la vie purement animale, et πνεῦμα-ψυχικόν pour la vie psychique (v. *Rüsche*).

Nous en arrivons au Juif grécisé *Philon d'Alexandrie*. Pour lui la ψυχὴ du sang, inférieure, irrationnelle (*nefesh* de la Bible) est toujours un πνεῦμα formé, comme pour les médecins pneumatiques, de la vapeur du sang et de l'air respiré. Mais il est dans l'homme un autre πνεῦμα, supérieur, immortel (πν. θεῖον, αἰθέριον πν., ἡγεμονικόν, νοῦς, ψυχὴ νοερά, λογισμός, διάνοια), que Dieu a insufflé dans l'homme après qu'il eut créé son corps avec sa « nefesh » (d'après *Gen.* ii, 7). Si Philon, qui a tant subi l'influence du stoïcisme, donne ce nom de πνεῦμα à notre partie immortelle, c'est pourtant assurément à cause de la πνοή θεοῦ (ἡγῆ) du récit biblique; ce n'est plus pour lui, comme pour les philosophes ou les médecins monistes, de l'air agité, mais une empreinte et une reproduction, une image (εἰκὼν) de la puissance du Créateur. Son dualisme a de l'affinité avec celui de Platon; et il pouvait, sans surprendre le lecteur de son époque, nommer πνεῦμα l'âme qui survit au corps (*Epicharme*, etc., *supra*), ce qui ressemble en nous à la divinité (stoïciens, *supra*). Cependant, le choix de ce mot provient évidemment chez Philon de l'ἐνέπνευσεν biblique, ce qui, peut-on dire, lui donne une acception nouvelle. Ce πνεῦμα n'est pas une émission de l'Âme du monde, ni une partie de Dieu, mais rien qu'un effet et une image. Pourtant, dès lors qu'on le possède par le fait qu'on est constitué homme, il n'a point le sens surnaturel de « grâce » ou d'esprit sanctifié.

— Après le sens vulgaire, et le sens scientifique ou philosophique, il reste à voir celui, ou ceux, que prenait πνεῦμα dans le langage de la *mystique* païenne et de la *magie*.

Ici se retrouvent toutes les significations que nous avons relevées ailleurs chez les Gentils. La Pneuma est Dieu, un dieu panthéiste, ou ce qu'il y a de plus intime en Dieu, ou un fluide divin, ou bien la partie la plus haute de l'âme, ou la ψυχὴ tout entière, ou bien l'âme, l'esprit de toutes les choses, — ou synonyme d'esprit incorporel, de « démon » ou de « dieu » — ou tout

simplement une des parties constitutives du corps humain (σπλάγχνα, στήθος, ἥπαρ, πνεῦμα, δσ:α, μυελός, dans une formule de malédiction, *Wessely*, Denksch. der K. K. Akademie 1888, p. 83) (1). Ce qui est commun dans presque toutes ces mentions de πνεῦμα, c'est, à ce qu'il semble, l'idée d'un fluide qui compose la substance de Dieu, des dieux et des esprits; on saisit immédiatement l'influence stoïcienne qui avait imprégné la terminologie de ces documents tardifs; mais elle n'est pas seule, ni peut-être la première. Tandis que *Leisegang* (Pneuma Hagion) cherchait à peu près exclusivement dans la tradition philosophique l'origine du Pneuma fluïdique, d'autres, comme *Preisigke*, ont montré à bon droit qu'il faut y faire une part aux vieilles superstitions animistes ou à la conception de la « Puissance », *mana* (2), et qu'on remonte ainsi principalement à la religion de l'ancienne Égypte (*Plutarque*, Isis et Osiris, 36 : Δία μὲν γὰρ Αἰγύπτῳ τὸ πνεῦμα καλοῦσιν. Ici Zeus est Amon) (3). La fonction permanente de ce fluide est d'être le soutien universel des existences, comme dans le stoïcisme; l'astrologue *Vettius Valens* (4) l'identifie à l'air incorruptible que nous respirons, ζωτικὸν πνεῦμα, θεόπνευστον δημιουργήμα, qui nous donne pour quelque temps part à la nature des dieux immortels. Les hermétistes (v. *infra*) s'en tiennent pour le πνεῦμα (qui n'est nullement le νοῦς) à une conception toute matérielle de cosmologie et physiologie stoïciennes : τὸ δὲ πνεῦμα, διῆκον διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηρίων καὶ αἵματος, κινεῖ τὸ ζῶον (*Corp. herm.* x, 13). Mais, comme le Pneuma matériel est aussi la divinité, il arrive, dans cette littérature sacrée ou magique, et parfois dans la littérature profane qu'a touchée cette conception (ainsi *Lucain*, Pharsale v, 167-ss., sur la Pythie : *Spiritus ingessit vati*, etc.) qu'il entre en coup de vent dans l'âme des mystes et des devins pour les plonger dans le délire ou l'extase. Cela offre bien une certaine analogie avec l'action de l'« Esprit de Dieu » qui fond sur les prophètes bibliques; mais il ne faut pas oublier la différence radicale des théologies qui sont à la base : d'un côté c'est un transport de l'intelligence, de l'autre une ivresse pathologique.

Dans la secte païenne qui paraît bien être (après les néopythagoriciens) la plus « théiste » des premiers siècles, c'est-à-dire l'*hermétisme*, les fonctions spirituelles ne sont pas attribuées au πνεῦμα, mais au Νοῦς. Ainsi *Corp. herm.* x, 13 : ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι, τὸ δὲ πνεῦμα διῆκον, etc., v. *supra*. — Plus tard, chez l'alchimiste *Zosime* (postérieur à Porphyre, pleine époque chrétienne), *Reitzenstein* pourra exploiter des textes où le théurge, rejetant l'épaisseur du corps, devient Pneuma, « s'achève en Pneuma », πνεῦμα τελούμι (*HM³*, p. 313); ou l'instruction d'une certaine reine Cléopâtre aux philosophes (alchimistes), dans un document égypto-grec traduit de l'araméen (*Berthelot*, Les alchimistes grecs, pp. 293, 298; *HM³*, p. 313-315),

(1) *Reitzenstein*, *HM³*, pp. 308 et suivants, donne un grand choix de textes relatifs à l'emploi de πνεῦμα dans les papyrus magiques. Nous ne pouvons les reproduire ici. On y trouve très souvent l'expression ἀέριον πνεῦμα, celle de ἱερὸν πν. ou ἄγιον πνεῦμα quand il s'agit de la divinité, etc.

(2) *PREISIGKE*, *Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung*, 1920. — Le même auteur essaie d'y ramener les conceptions du christianisme primitif, *Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit*, 1922.

(3) Sur les prétendues origines iraniennes pronées par *Reitzenstein*, v. *infra*.

(4) Cité *FESTUGIÈRE*, *L'idéal religieux des Grecs*, pp. 124-s.

où se trouve la division du composé humain en *corps, âme et pneuma* (comme chez Paul); mais c'est dans un mystère de renaissance, magico-chimique, où le pneuma, le troisième élément, vient du « feu » pour unir et glorifier l'âme et le corps, et ne paraît donc pas faire partie de la constitution primitive de l'homme. (Voir *ibidem*, pp. 309, al., d'autres textes où l'on fait appel au πνεῦμα pour revivifier des morts).

En somme, rien n'apparaît dans cette littérature religieuse ou pseudo-religieuse qui, en fait de sens donnés au mot πνεῦμα, ne s'explique par la théorie stoïcienne, par la physiologie des anciens Grecs, ou par les vieilles superstitions panthéistes. Qu'il s'agisse d'âmes, d'esprits ou de dieux, de force magique, de résurrection des morts, comme d'essence des corps chimiques, etc., on ne sort pas de la conception de fluide aérien ou igné; pour les textes qui paraîtraient les plus spiritualistes, ils sont d'une telle époque qu'on ne peut en écarter a priori l'influence chrétienne, celle de saint Paul lui-même.

c. Πνεῦμα dans le Nouveau Testament. — Si, en dehors de Paul, nous parcourons le Nouveau Testament, le mot πνεῦμα, quand il n'a pas rapport à Dieu, y apparaît avec le sens d'« esprit » (démon), de fantôme, d'âme, d'intelligence, ou de sens intime d'une parole (v. *supra*, 2° A, 1, 3, 5, 7). Rapporté à Dieu, il prend des sens variables, tantôt clairs, tantôt indécis. Il ne désigne la nature divine que Jean iv, 24. Une signification courante, qui se rattache à l'Ancien Testament, est celle de « puissance de Dieu », ou d'inspiration divine, et l'on peut comprendre ainsi Mat. i, 18, 20; iii, 11 et parallèles; xii, 28 et parall., etc; Luc, i, 15, 35, 41, 67; ii, 25 (?), 27; iv, 18 et parall.; xi, 13 (?); Act. ii, 17-18; iv, 8, et *passim*. Etc. En beaucoup de ces passages, du reste, il pourrait s'agir du Saint-Esprit personnel. Celui-ci est nettement désigné partout où le Pneuma divin est le sujet d'actes volontaires : Mat. x, 20 et parall. λαλοῦν; Marc i, 12 ἐκβάλλει; xiii, 11; Luc, *passim*; Act., plus fréquemment encore, ii, 4; v, 3, 9 (ψεύσασθαι, πειράσκει τὸ Πν.); viii, 29 (εἶπε, al. *passim*), 39 (ἡρώπησε), xv, 28 (ἔδοξε γὰρ τῷ ἁγίῳ πν. καὶ ἡμῖν); xvi, 6, 7 (οὐκ εἶχεν); xx, 23 (διαμαρτύρεται), 28 (ἔθετο); xxviii, 25 (ἐλάλησε). Etc. On a pu dire que le Saint-Esprit est le principal personnage des Actes. Ce caractère de personnalité apparaît encore très visible quand l'Esprit-Saint se manifeste sensiblement, comme distinct du Père et du Fils (baptême de Jésus, Mat. iii, 16 et parall., Jean i, 32-33) et dans la célèbre formule trinitaire de Mat. xxviii, 19. Chez Jean, l'Esprit divin paraît presque toujours personnel; et son texte xiv, 16-17 (ἄλλον παράκλητον), avec la formule baptismale de Matthieu, où il est égalé aux personnes divines du Père et du Fils, montrent qu'il faut interpréter tous ceux que nous avons énumérés en dernier lieu comme signifiant plus qu'une personnification de la puissance de Dieu. Ce sens était d'ailleurs déjà préparé par l'Ancien Testament (v. *supra*, 2° a) et a été pleinement révélé par Jésus-Christ.

Ces acceptions du πνεῦμα divin sont en étroit rapport avec celles que nous avons relevées chez Paul, et révèlent bien une doctrine homogène. Il était inutile de passer en revue les livres qui restent du N. T., car partout elle est la même; la ἡγία de l'A. T. s'est toujours précisée de la même façon. Et l'on voit que, lorsque l'« Esprit de Dieu » est « sur » les hommes (Luc ii, 25), ou qu'il pénètre en eux, ou qu'il les meut du dehors ou du dedans, il est toujours, soit un agent, soit une force qui restent distincts de l'âme ou des

forces naturelles de l'âme. Peut-on croire alors qu'il ait rien de matériel (fluïdique), comme dans la mystique grecque tardive, ou soit de la même nature que l'âme créée?

Nous ne répondrons pleinement à cette question qu'après avoir déterminé la nature du Pneuma divin chez Paul; car, de part et d'autre, il est de même condition. Ici, voyons seulement les passages évangéliques où il paraît assimilé à un « feu » (*Mat.* III, 11; *Luc.* III, 16, le baptême ἐν Πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ; cfr. *Act.* II, 3, γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς). Faut-il y retrouver la conception stoïcque ou héraclitéenne? On ne s'arrêtera pas à cette hypothèse si l'on se rappelle que le « feu » était dans l'Ancien Testament l'accompagnement presque obligé des théophanies; dans les passages mentionnés, il s'interprétera donc, sans difficulté aucune, comme le signe sensible de la descente de l'Esprit, ou comme une métaphore, la flamme spirituelle dont l'Esprit embrase l'âme régénérée; — jamais, bien entendu, comme feu de l'enfer. On peut aussi comparer, à un point de vue, au feu des théophanies, celui des descentes du Christ comme juge du travail apostolique, *I Cor.* III, 13-15, v. *ad. loc.* (Cfr. *Leisegang*, *Pneuma Hagion*, p. 73, 142).

3° *La nature du Πνεῦμα de Dieu, ou du πνεῦμα participé de Dieu, dans la doctrine de Paul.*

Paul était juif, mais un Juif helléniste; à ce second titre, on ne peut s'étonner qu'il se soit servi du langage hellénistique de son temps, même en matière religieuse, quand il se prêtait à ses croyances; et à plus forte raison en matière neutre de psychologie, d'éthique naturelle, etc. Il faudrait seulement décider si, comme le prétend *Reitzenstein*, toutes les acceptions qu'il donne aux mots qui nous occupent ici se laissent expliquer par le simple usage hellénistique — en sorte que l'Apôtre ferait figure d'emprunteur ou tout au plus de réajusteur.

Au moins ne faudrait-il pas oublier qu'il s'était aussi imprégné la mémoire de traditions bibliques et rabbiniques qui tranchaient sur l'hellénisme, — et puis, qu'il prêchait une religion toute nouvelle pour les Grecs.

Du reste cette prétendue identité de terminologie — dont on veut faire une identité de conceptions foncières — entre les doctrines de Paul et l'hellénisme, comment a-t-on pu l'établir? Par le recours à des pièces d'assez mauvais aloi, et qui se révèlent très postérieures à Paul quand on peut les dater : ainsi les papyrus magiques, produits d'un syncrétisme confus où il était entré de tout, même du juif et du chrétien. Eux et les autres documents mystiques sont en général de date incertaine, et de provenance égyptienne pour la plupart, ce qui ouvre le champ à la possibilité de multiples influences juives. La grande ressource de *Reitzenstein* et de son école a été d'en faire sortir toute la terminologie essentielle de documents « iraniens », qu'il postule, et qui remonteraient à une époque notablement plus ancienne que le christianisme. Mais c'est justement sur ce point qu'il n'a guère réussi à imposer ses idées au monde savant. Car cet « iranisme », il a voulu le découvrir en des documents mandéens ou manichéens dont il avait trop de peine à démontrer que les idées et les termes fussent « iraniens » et antérieurs à Paul. Pour ne pas entrer ici dans cette discussion compliquée, qu'il nous suffise de rappeler avec *Holl* (*Urchristentum*

und Religionsgeschichte, 1925, pp. 11 et suivantes) que Mani (les textes mandéens lui sont postérieurs, et, à notre avis, influencés par le manichéisme), Mani qui connaissait Marcion et Bardesane, connaissait Paul également, si bien qu'il imitait les formules de l'Apôtre dans son style (1); et que d'autres expressions manichéennes dont on a fait grand état, par exemple « le vieil homme » et « l'homme nouveau » d'un document chinois de Tourfan (du haut Moyen Age), portent, pour tout chronologiste ou historien non prévenu, une évidente frappe chrétienne (malgré le changement du sens). — De ces théories « iraniennes », le jour nous semble proche où l'on pourra dire « Requiescant in pace ». — Enfin, pour ce qui est de l'influence des Mystères en général sur Paul, il ne faut pas oublier ce qu'on établit des connaisseurs comme Ed. Meyer, Wilamowitz et bien d'autres, que des traces certaines d'une pareille influence généralisée n'existent pas dans l'histoire avant le deuxième siècle de notre ère.

On peut donc bien admettre à l'avance que Paul connaissait la langue religieuse hellénistique de son temps, et qu'il en a usé, pour se faire comprendre de ses auditeurs grecs, quand elle se prêtait sans équivoque à l'expression de ses propres doctrines; mais il ne faut pas y mêler une terminologie païenne spéciale qui n'existait peut-être pas encore; et, même pour les expressions que Paul aurait empruntées à l'hellénisme ambiant (il en a certainement emprunté, par exemple au Portique), ne pas poser en règle qu'il n'en a jamais modifié le sens pour leur donner une signification nouvelle dans sa nouvelle doctrine. Le changement des concepts s'opérant sous les termes, *avant* celui des termes, c'est là une loi de l'histoire des idées. Pourquoi la langue de Paul y aurait-elle échappé?

Revenons d'abord aux acceptions qu'il a données à πνεῦμα (*supra*, 2^o A et B). Nous pouvons nous débarrasser d'un certain nombre d'entre elles, comme religieusement neutres, et faisant partie du langage courant de l'époque. Tels sont les sens naturels d'âme, d'intellect, de caractère ou tendances morales, de sens intime. (Il en serait de même de celui de « démon », mais Paul a employé l'adjectif neutre, et non le substantif : τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας, *Eph.* vi, 12). Voir cependant I *Tim.* iv, 1. Ce n'est pas à ce sujet qu'il se pose de problème. Les discussions peuvent seulement se produire à propos de πνεῦμα au sens A, 2, opposé à ψυχή ou à νοῦς; — puis de πνεῦμα aux sens B 2 et 3, c'est-à-dire d'esprit divin participé par les hommes surnaturellement, et d'Esprit divin personnel. Plusieurs autres questions sont connexes à celles-là, celle des rapports de σοφία et γνώσις, celle du πνεῦμα en Dieu, et finalement celle des « pneumatiques » et des « parfaits », pour laquelle nous avons entrepris tout ce travail.

A. Πνεῦμα, Ψυχή, Νοῦς. — En bien des passages, πνεῦμα et ψυχή s'équivalent, — soit pour désigner l'âme, soit les dispositions de l'âme (v. 2^o A, 1 et 3), comme aussi dans l'hellénisme courant. Mais il y a la fameuse « trichotomie » de I *Thess.* v, 23 : ... Καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα ἀμέ-

(1) Au commencement de toutes ses lettres, d'après s. Augustin (*contra Faustum*, XIII, 2), il débute ainsi : « Manichée, apôtre de Jésus-Christ. » Les découvertes de Tourfan ont confirmé cela, et les papyrus récemment trouvés au Fayoum l'ont prouvé par la production même des lettres de Mani.

πτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖη, οὐ πνεῦμα s'oppose à la fois à l'âme (ψυχή) et au corps.

1. πνεῦμα et ψυχή. Notons d'abord que cette division tripartite devait être connue des Thessaloniciens, puisque Paul l'emploie d'une façon toute spontanée en leur écrivant. Est-ce le signe qu'il l'aurait empruntée à l'anthropologie grecque ou hellénistique, et que πνεῦμα aurait ici un sens à chercher en quelque une des formes de la mystique païenne?

On n'a pas de peine à trouver d'autres « trichotomies » qu'on serait tenté de rapprocher de celle-ci. Nous avons même vu qu'on retrouvait à la lettre celle de *I Thess.* dans un document d'alchimie tardif (2°, b, vers la fin). Mais on ne pourrait s'en servir pour fixer les idées hellénistiques du temps de saint Paul (à qui elle peut être empruntée quant à la forme), et là le πνεῦμα, né de la matrice du feu, n'appartient, semble-t-il, qu'à l'être ressuscité, tandis que les fidèles de Thessalonique le possèdent de leur vivant, et d'une manière permanente. — Quant aux autres, il y a celle de Platon, en νοῦς, θυμός, ἐπιθυμητικόν; mais elle ne convient qu'à l'âme seule, non au composé humain; chez Aristote, c'est le corps, l'âme forme du corps vivant, et le νοῦς; chez Plutarque, il sera question du corps, du νοῦς, et de l'âme intermédiaire entre les deux; mais, en ces deux trichotomies, assez semblables d'apparence à celle de Paul, apparaît le νοῦς et non le πνεῦμα (les deux, comme nous le verrons, ne se confondent pas chez l'Apôtre), et, de plus, le νοῦς permanent d'Aristote n'est pas lié indissolublement à l'âme comme doit l'être le πνεῦμα paulinien, destiné à lui rester uni (v. *infra*). La philosophie stoïcienne distingue le pneuma, le corps et l'âme, mais, nous l'avons vu (supra, 2°, b), le pneuma est au bas de l'échelle, comme fondement, non au sommet (voir *Festugière*, l'Idéal religieux, pp. 200 et suivantes, 214), c'est un ordre opposé à celui de Paul. La distinction que les gnostiques du I^{er} siècle ont faite entre les catégories d'hommes : *hyliques* — *psychiques* — *pneumatiques*, n'éclaire pas davantage les origines de la division paulinienne, pour cela déjà qu'elle n'apparaît que trop tard, et peut dépendre du Nouveau Testament (1). Enfin, l'on ne peut (comme le note *Jacquier* DA col. 930) invoquer ici la division de *I Cor.* III, 1, 3, en σαρκικοί, ψυχικοί, πνευματικοί, ni interpréter celle-ci d'après une classification de Mystères en *incroyants*, *prosélytes* (religiosi) et *initiés*, parce que ce sont les « psychiques » (ψυχή) de Paul qui sont les incroyants, et non ses σαρκικοί, cette dernière épithète étant appliquée, non aux seuls hommes qui ne s'occuperaient que de leur σῶμα, mais aussi à des pneumatiques imparfaits (v. *supra*, comm. de III, 3), qui n'ont pas su encore bien soumettre leurs instincts d'infirmité humaine (σάρξ) à l'esprit, mais sont pourtant des croyants transportés dans un ordre supérieur à celui des « psychiques ».

Le seul rapprochement éclairant reste donc celui qu'on peut faire avec *Philon*, qui fait aussi dans l'être humain une trichotomie du corps matériel — de l'âme qui le fait vivant — et de l'intelligence qui lui a été donnée par le souffle de Dieu (*Gen.* II, 7, ἐνέπνευσεν), et qu'il nomme aussi πνεῦμα, πνεῦμα θεῶν (v. *supra*, 2°, b). Comme il n'y a aucune raison de croire que Paul ait copié Phi-

(1) A moins, suivant une suggestion du P. *Lebreton*, qu'elle ne soit sortie de l'hellénisme ambiant, se rattachant au platonisme mystique, avec son idée d'une συγγένεια entre l'âme humaine et Dieu. Mais ce n'est qu'une hypothèse. Voir *Festugière*, op. laud. p. 220, n. 1.

lon, et que ses disciples de Thessalonique aient pu être familiarisés avec la doctrine de l'Alexandrin, nous croyons (avec le P. *Festugière*) que les deux avaient une source commune, et que le πνεῦμα de la trichotomie de Paul, comme celui du philosophe son aîné, est « un concept juif », ou élaboré d'après des conceptions juives fondées sur le texte de la Genèse.

Nous ne voulons d'ailleurs pas presser le rapprochement, ni dire que la dualité de l'« âme » et de l'« esprit » ait été aussi tranchée chez Paul que chez Philon, puisque très souvent le premier dit indifféremment πνεῦμα ou ψυχή pour la partie de l'être humain opposée au corps (v. *supra*, 2^o A, 1 et 3, et l'emploi de ψυχή *Rom.* II, 9, XIII, 1, XVI, 4; II *Cor.* I, 23, XII, 15, I *Thess.* II, 8, etc., comme dans tout le reste du N. T.). Nous devons croire qu'il n'existe pour l'Apôtre, en ce passage, qu'une différence modale entre ψυχή, désignant l'âme dans l'ensemble de ses fonctions, surtout vitales et sensibles, et πνεῦμα, désignant la même âme dans ses hautes fonctions intellectuelles, sans être le terme de deux actes créateurs de Dieu (Ainsi *Prat*, *Festugière*, etc.; cfr. v. *Dobschütz*, *Thessalon.-Briefe*, p. 230 s. *Zur Trichotomie*, qui, avec *Chrysostome*, *Théodoret*, l'*Ambrosiaster* et quelques autres, voit à tort dans πνεῦμα l'élément divin surajouté par la régénération). Cette unité résulte de ce que le πνεῦμα en question doit être conservé, non moins que la ψυχή, en état d'intégrité et de santé (δλόκληρον); il apparaît comme un élément aussi stable dans la nature humaine que la ψυχή et le σῶμα, et qui pourrait comme eux être corrompu sans cesser d'exister.

Il s'ensuit donc que ce πνεῦμα n'est pas une parcelle de Dieu ou d'un fluide divin, qui serait inaltérable de sa nature, et qui ne pourrait, de toute façon, être conservé que ἀμέμπτως; la recommandation de Paul ne s'expliquerait pas.

Ce n'est donc point cette « trichotomie » qui peut établir chez Paul un emprunt à la psychologie hellénique païenne (où πνεῦμα, en ce sens supérieur, n'est pas usité), ni surtout à une psychologie panthéiste où les âmes seraient de même substance que Dieu. Chez Philon, avec qui le rapport est le plus proche, le νοῦς ou le πν. θεῖον n'est qu'une « empreinte » de Dieu, qui par elle fait de l'homme son image.

2. Πνεῦμα et νοῦς. Mais nous ne sommes pas encore au bout de notre compte une fois que nous avons fixé pour πνεῦμα le sens d'« intelligence », ou d'« âme en tant que remplissant ses fonctions intellectuelles ». Car il est d'autres passages où Paul, au lieu de πνεῦμα, emploie νοῦς (entendement, intellect), et certains où il oppose expressément le πνεῦμα et le νοῦς (v. *supra*, 2^o A, 2).

De prime abord, on serait porté à croire (comme la plupart des exégètes), que l'Apôtre fait varier le sens de νοῦς, et que, s'il en distingue les fonctions de celles du pneuma à propos du charisme des langues (ch. XIV), il identifie par contre les deux au ch. II, quand il parle des « parfaits » et de la sagesse réservée (*supra*, II, vv. 10-13, 16).

Le point sensible se trouve au v. 16 : « Qui a connu le Nous du Seigneur?... Or nous avons, nous, le Nous du Christ. » Cela est dit (au moins par excellence) des « parfaits », identifiés aux « pneumatiques ». *Reitzenstein* (HM³, 338 ss, al.) y voit la preuve que Paul, malgré l'exception du ch. XIV, faisait de νοῦς et de πνεῦμα des synonymes, et il en conclut à la communauté d'inspiration de la mystique paulinienne et de l'hellénistique. Sans doute, dans le grec

commun, νοῦς, « intellect », ne signifierait pas la nature divine (fluidique) qui descend dans l'homme et le fait « pneumatique », en expulsant graduellement son âme (ψυχή) pour y subsituer un « corps pneumatique » (v. ch. xv), « l'homme intérieur », ὁ ἔσω ἄνθρωπος, une partie de celui du Christ glorifié, l'Anthropos, de l'Esprit (πνεῦμα) qui est la forme sous laquelle le Ressuscité vit parmi les siens (c'est ainsi qu'il interprète Χριστός ἐν ὑμῖν et ἡμεῖς ἐν Χριστῷ, faisant de la Rédemption un salut « cosmologique », à l'« iranienne »). Mais il est au moins une secte, l'*hermétisme*, qui vénère un dieu Νοῦς, lequel octroie à ses élus le νοῦς comme un don divin, grâce auquel ils acquièrent la connaissance absolue du Tout, et l'immortalité (v. surtout *Poimandres*, et Κράτηρ ἢ μονάς). Le Νοῦς équivaut donc pour les hermétistes à ce qu'est le Πνεῦμα pour les autres mystiques contemporains. Et Paul, en identifiant les deux, révélait en cela ses accointances de fond avec l'hermétisme, et toute la mystique des Gentils de son époque. On arrive presque ainsi à faire de l'Apôtre un panthéiste. Les hermétistes (et d'autres) promettaient à leurs adeptes la « Gnose », γνῶσις, qui leur donnera la vision béatifiante; νοῦς et γνῶσις sont en étroit contact. Or, Paul parle aussi de γνῶσις, en rapport avec le νοῦς, et il faudrait l'entendre de la même façon, γνῶσις étant la σοφία supérieure.

Cela mérite une discussion. Nous devons examiner d'abord les passages des Épîtres où νοῦς et γνῶσις, ainsi que le verbe de même racine γιγνώσκω, apparaissent.

Νοῦς, chez Paul, est beaucoup plus rare que πνεῦμα (21 fois contre 146); mais, dans le N. T., on ne le trouve par ailleurs que 1 fois *Luc* et 2 fois *Apocalypse*. Si, dans nos épîtres, nous mettons de côté le passage à discuter (I *Cor.* II, 16) et ceux de I *Cor.* XIV où νοῦς est expressément opposé à πνεῦμα, il nous en reste quinze à passer en revue. Nous allons voir que, dans pas un d'entre eux, le mot ne paraît prendre un sens qui ne soit pas de l'usage grec commun.

Rom. I, 28. Les Gentils sont livrés εἰς ἀδόκιμον νοῦν, « à une intelligence de mauvais aloi », faussée, parce qu'ils n'ont pas jugé bon (οὐκ ἐδοκίμασαν) de prendre une connaissance distincte de Dieu (τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει), dont pourtant les attributs principaux, d'après le v. 20, leur pouvaient être νοούμενα, c.-à-d. étaient accessibles à leur raison. — Il s'agit donc des facultés ordinaires de jugement et de raisonnement, qu'ils ont laissé pervertir.

Rom. VII, 23 : τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου, la « loi du Nous » opposée à la loi des membres, c'est-à-dire de « la chair »; c'est la raison s'exerçant normalement, contre les passions;

Rom. VII, 25, comme le précédent : la raison opposée à la « chair », au sens péjoratif;

Rom. XI, 34; c'est la même citation d'*Isaïe*, XL, 13, que I *Cor.* II, 16, avec le mot νοῦς des LXX conservé. V. *infra*, à γνῶσις. Nous verrons que c'est la faculté de raisonnement attribuée (« par analogie », dirions-nous aujourd'hui) à Dieu.

Rom. XII, 2 : μεταμορφωσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον. Cela est dit à tous, c'est la faculté d'appréciation morale, qui doit être ramenée à sa pureté chez tout chrétien.

Rom. XIV, 5 : ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῷ; il s'agit d'opinions sur ce qu'il est licite de manger.

I *Cor.* I, 10 : ἐν τῷ αὐτῷ νοῷ, coordonné à γνώμη; il est question encore d'opinions et de convictions.

Eph. IV, 17 : ἐν ματαιότητι τοῦ νοός, la raison des Gentils devenue frivole, cfr. *Rom.* I.

Eph. IV, 23 : ἀνανεοῦσθαι ἐν τῷ πνεύματι τοῦ νοός ὑμῶν. Le νοῦς est la raison naturelle, qui doit être renouvelée (par la grâce) dans sa fonction supérieure ou son orientation générale, le πνεῦμα (employé ici au sens de 2° A 2 ou A 3).

Phil. IV, 7 : ὑπερέχουσα πάντα νοῦν : la paix de Dieu dépasse tout calcul ou supputation de l'intelligence.

Col. II, 18 : φουσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοός τῆς σαρκὸς αὐτοῦ : raison, raisonnements gâtés par la corruption de la « chair ».

II *Thess.* II, 2 : σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοός : agitation qui fait perdre le bon sens.

Dans les Pastorales, I *Tim.* VI, 5, il s'agit d'hommes dont le νοῦς est corrompu (cfr. *Rom.* I, *Eph.* IV, 17, *Col.* II, 18).

II *Tim.* III, 8. Idem.

Tite, I, 15 : αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις; le νοῦς est coordonné à la « conscience » naturelle; tous deux souillés chez les infidèles.

Dans cette énumération, nous n'avons donc jamais trouvé νοῦς qu'au sens de raison discursive, entendement, bon sens, intelligence naturelle qui peut être corrompue par la chair ou renouvelée par la grâce qui en élève le πνεῦμα. Chez Dieu, νοῦς et πνεῦμα (comme attributs) ne peuvent être objets que d'une distinction de raison; mais chez l'homme, il y a au moins entre eux une distinction d'aspects ou de fonctions, que Paul présentera en relief I *Cor.* XIV (v. *ad loc.*). En tout cas, quand νοῦς est employé seul, jamais il n'apparaît avec un sens mystique ou surnaturel qui permettrait de l'assimiler au Dieu Νοῦς des hermétistes, ou au Πνεῦμα divin des autres théosophes, mystes et mages. D'autre part, il s'opposera nettement à πνεῦμα dans le ch. XIV (sinon *Eph.* IV, 23). Qu'est-ce donc qui nous autoriserait à l'identifier au Pneuma dans le seul passage I *Cor.* II, 16? — Dans *Luc* XXIV, 45 et l'*Apoc.* XIII, 18; XVII, 9, νοῦς est toujours l'intelligence ou la perspicacité naturelle.

L'observation est d'importance. Elle est confirmée si l'on examine l'usage que fait Paul du mot γνώσις (et γινώσκω) mis parfois en rapport caractéristique avec νοῦς, et qui n'a rien non plus d'« hermétique ».

Γνώσις. — Ce terme se rencontre 22 fois, et jamais au sens d'acte suprême de l'intelligence divinisée, comme dans la mystique païenne.

Rom. II, 20 : il s'agit de science de la Loi, que le Juif croit posséder et pouvoir enseigner aux autres;

Rom. XI, 33 : Ὡ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ (exclamation que suit le v. 34, avec le νοῦν κυρίου de la citation de l'Isaïe). Il s'agit du plan du salut. Si la σοφία et la γνώσις de Dieu y sont distinguées, c'est que γνώσις doit se rapporter plus spécialement à l'agencement des moyens de salut, décrits précédemment, et qui se révèlent au cours de l'histoire; ce sont les détails de la stratégie de Dieu, d'où le rapprochement de mots qui signifient délibération, décision, chemin progressif, κρίματα, ὁδοί, σύμβουλος, idées transportées analogiquement dans l'ordre divin; ils se rapportent à la γνώσις, pour l'exécution du plan qui est conçu dans la σοφία (cfr. I *Cor.* II, 7-9, *supra*).

Rom. XV, 14. La γνώσις est coordonnée à ἀγαθωσύνη, et expliquée par δυνάμενοι

καὶ ἀλλήλους νοουθετεῖν; donc c'est une faculté pratique, qui sert à l'instruction et à l'exhortation.

I Cor. I, 5 : la γνῶσις se révèle dans les *discours* des Corinthiens, — à qui pourtant Paul va refuser la « sagesse » (v. *ad loc.*).

I Cor. VIII, 1 (bis), 7, 10, 11. Il s'agit de *discernement* à propos des idolâtres; et la γνῶσις « qui gonfle » ne peut être l'expérience de Dieu.

I Cor. XII, 8 : ἄλλω δὲ λόγος γνώσεως. Ce « langage de gnose » est nommé après le « langage de sagesse », et avant la πίστις (ici confiance d'agir basée sur la foi-croyance); c'est bien un charisme surnaturel, mais qui donne seulement de *raisonner*, avec une correction divine, sur les choses ordinaires de la foi; il paraît inférieur au λόγος σοφίας mystique (V. *ad loc.*).

I Cor. XIII, 2, πᾶσαν γνῶσιν : ici nommée après « prophétie » et « connaissance des choses cachées (μυστήρια) », et encore avant la πίστις pratique; donc un don intellectuel, mais sans la chaleur et les prédictions de la « prophétie » (V. *ad loc.*).

I Cor. XIII, 8, εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται. Nommée après la « prophétie » et le langage extatique (γλῶσσαι). Quoiqu'elle puisse être un charisme, elle disparaîtra au jour de la « perfection » (ὅταν τὸ τέλειον ἔλθῃ), parce que c'est un ensemble de connaissances humaines liées, exposées dans le mode humain et inférieures à celles qui sont surhumaines non seulement dans leur cause, mais dans leur mode d'expression, parce qu'elle est, plus encore que les précédentes, « partielle » (ἐκ μερους) et faite pour un état d'enfance (νήπιος opposé à ἀνήρ). Rien de plus fort contre toute interprétation hermétisante.

I Cor. XIV, 6 : ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει, ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ διδαχῇ. Ce n'est donc ni une révélation de choses secrètes (ἀποκαλ.), ni une « prophétie » de ton inspiré. Est-ce la même chose que la διδαχή (enseignement commun), « prophétie » équivalant ici à « apocalypse » ? — ou bien un enseignement enchaîné plus intellectuel, plus « théologique » que la simple διδαχή? Voir *infra*, à ce passage.

II Cor. II, 14 : τὴν δσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ (Χριστοῦ). Il s'agit de l'enseignement ordinaire et public sur le Christ, « et encore crucifié ».

II Cor. IV, 6 : φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ. Même chose; cette illumination est celle de la foi commune, tout entière contenue dans le Christ crucifié et glorifié.

II Cor. VI, 6 : ἐν γνώσει, ἐν μακροθυμίᾳ κτέ. Nommée entre la chasteté et la patience, parmi les qualités requises des apôtres; sans doute « discernement ».

II Cor. VIII, 7 : πιστεῖ καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ πάσῃ σπουδῇ. Parmi les qualités reconnues aux Corinthiens, cfr. I Cor. I.

II Cor. X, 5 : κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ. Il s'agit de la connaissance commune de *foi*, non d'une sagesse réservée.

II Cor. XI, 6 : ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει. Si Paul n'est pas un « orateur » comme l'exigeraient ses adversaires, et comme certains d'entre eux se vantent de l'être, il a du moins la « science » des choses de Dieu; encore très général.

Eph. III, 19. L'« homme intérieur » est rendu capable de γινῶναι τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, « connaître la charité du Christ qui dépasse la science ». Cette expression superbe marque peut-être le dédain pour la prétendue « gnose » de prédicateurs hétérodoxes, mais, en soi il s'agit

de « savoir » en général, de « reconnaître » ce qui, étant surnaturel, échappe à la *science humaine*.

Phil. III, 8 : τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ. Encore la connaissance de la foi, supérieure à celle de la Loi, et à tous les avantages que Paul croyait y trouver avant sa conversion.

Col. II, 3 : τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως. Ce γνώσεως est ajouté à une citation de *Prov.* II, 3, 4, qui contient σοφίας. Il s'agit de « tous les trésors » de sagesse et de « gnose » qui sont concentrés dans le Christ, et que découvre la connaissance soit mystique, soit *rationnelle*, découlant de la foi reçue par témoignage.

I *Tim.* VI, 20 : τῆς ψευδωνύμου γνώσεως : contre les prétendus « gnostiques », qui ne possèdent même pas la « gnose » ou science ordinaire des vrais chrétiens.

Ainsi nulle part la γνώσις n'apparaît chez Paul comme le degré suprême de la connaissance mystique, pas plus que le νοῦς n'en est le principe le plus élevé. Il serait intéressant de compléter cette enquête par une recherche du même genre au sujet du verbe apparenté :

Γινώσκω. La conclusion serait la même. A part les passages où ce verbe prend un des sens de l'hébreu יָדָע pour signifier, de la part de Dieu, la prédestination, et, de la part de l'homme, la foi se terminant en charité, ainsi *Gal.* IV, 9 (voir notre étude de RSPT 1913 p. 263-273), partout où γινώσκω a pour objet Dieu ou l'ordre divin, il veut dire « reconnaître », « discerner », « distinguer » selon le mode propre de la raison humaine, et non par intuition mystique. Qu'il nous suffise de donner quelques spécimens, pris à travers l'épître aux Romains :

Rom. I, 21 : διότι γινόντες τὸν θεόν οὐκ ὡς θεὸν ἐδόξασαν : les Gentils n'ont pas rendu gloire à Dieu, bien qu'ils pussent connaître son existence et sa transcendance par leur raison réfléchissant sur ses œuvres (I, 19 s.).

Rom. II, 18 : καὶ γινώσκεις τὸ θέλημα : le Juif connaît par l'audition de la Loi quelle est la volonté du Créateur ;

Rom. III, 17 : καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν : les hommes n'ont point discerné, par leur faute, parce qu'ils ont mal utilisé de leur raison, le chemin de la paix ;

Rom. XI, 34, que nous avons déjà souvent cité : τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου ; — Ici remarquer le rapprochement de νοῦν, de σύμβουλος, et, au verset précédent, de γνώσεως. La question équivaut à celle-ci : « Qui a pénétré les intentions du Seigneur (pour le salut), de façon à pouvoir prendre part à son conseil pour fixer leur mode de réalisation (le rejet temporaire d'Israël, occasion de l'appel des Gentils, dont la vocation stimulera les Juifs à leur tour) » ? Etc.

La conclusion est donc assez nette :

Quand Paul a distingué le πνεῦμα de l'homme de sa ψυχή, ce n'est pas dans la philosophie grecque, et encore moins dans la mystique païenne, qu'il a été chercher cette notion particulière de πνεῦμα, mais il ne faut voir là qu'un souvenir du récit biblique de la création de l'homme. On ne peut ramener la terminologie de l'Apôtre à des modèles païens par le détour d'une identification de son πνεῦμα au Νοῦς divin, et de la « sagesse » à la « γνώσις » des théosophes ; car rien n'autorise, chez lui, à faire le mot γνώσις synonyme du mot σοφία, ni le mot νοῦς du mot πνεῦμα. Et là où le πνεῦμα est pris pour une partie constitutive essentielle de l'homme, ce n'est certainement pas une parcelle de Dieu.

B. Πνεῦμα et πνευματικός. Reste à voir cependant si, dans les nombreux passages où il s'agit de cette participation de l'Esprit divin qui fait les « pneumatiques », Paul aurait adopté des idées de l'hellénisme religieux, et enseigné par exemple une fusion de nature entre Dieu-Esprit et quelques hommes privilégiés.

La chose serait déjà peu probable du fait des rapports qui relient Paul à l'Ancien Testament, et, moins étroitement, à la théologie judaïque. Mais nous retrouvons encore les théories de *Reitzenstein*. Pour ce savant si érudit et ingénieux, le mot même de πνευματικός (et corrélativement ψυχικός) pourrait être un emprunt à une terminologie étrangère, rendant vraisemblable un emprunt d'idée. Il jugera donc que, « pneumatique » étant la désignation de ce qui *a l'esprit* ou de ce qui *est esprit*, « psychique » se dit de ce qui *a une âme* ou de ce qui *est âme*; et, dans la mesure où l'on a une « âme », on n'a pas l'« esprit », car les deux s'excluent; l'« esprit » chasse l'âme, d'un coup ou graduellement, partout où il pénètre, car il est la substance (fluidique) de Dieu (et celle du Christ glorifié, pour les chrétiens), qui se substitue au principe d'animation inférieur, devenu inutile. Pour autant qu'on a une âme (et donc qu'on est « psychique »), on reste ἐπίγειος (I Cor. xv, 40; II Cor. v, 1), autrement dit « fait de substance terrestre », et par conséquent incapable de posséder la γνῶσις transformatrice. Quand celle-ci vient avec l'Esprit, on devient ἐπουράνιος, fait de substance céleste, divine, et πνευματικός. Cette exclusion de l'âme chez le « spirituel » s'appuie sur la prétendue « *Liturgie de Mithra* » de Dieterich, et un ou deux textes classiques (*Lucain* sur la Pythie, al.). Ainsi se constitue dans l'homme un être d'essence divine qui absorbera l'enveloppe terrestre, et qui est le « corps pneumatique » (I Cor. xv, cfr. pour le sens II Cor. v, 1); celui-ci est la même chose que ὁ ἔσω ἄνθρωπος, « l'homme intérieur » (*Rom.* vii, 22; II Cor. iv, 16; *Eph.* iii, 16), lequel est le produit de la transformation de l'homme terrestre en une émanation de Dieu-Esprit (pour les chrétiens, de l'Anthropos (1) divin, le Christ-Esprit); il existe en germe (ce que nous appelons la grâce) dans la vie présente, et, après la mort, il existera seul, et pleinement développé, comme corps glorieux. (Tout cela serait naturellement de l'« iranisme », — une théorie sur laquelle nous n'avons plus rien à dire).

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons dit à propos de la γνῶσις au sens de Paul. Quant au terme d'« homme intérieur », qui n'est certainement suggéré par aucun dualisme du genre iranien ou manichéen (*S. Augustin*, *Contra Faustum*, xxiv, 2), il signifie toute la personnalité humaine en tant qu'elle use de ses plus nobles facultés (2), par où elle se soumet à l'action du Christ (*Eph.* iii, 16), qui la renouvelle et la rajeunit de jour en jour (II Cor. iv, 16), mais il ne signifie pas « le Christ qui habite en nous », ni la présence intérieure du Christ elle-même, puisque (d'après *Rom.* vii, 22) cet « homme intérieur », qui

(1) Sur ce Dieu-Anthropos, voir notre *Comm. de l'Apoc.*, 3^e édit., excursus « Le Fils de l'Homme » et l'« iranisme » dans l'Apoc., pp. 16-25.

(2) Conception qui se rapproche de celle de *Platon*, *Rep.* ix, 588 s., ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος, mais qui n'est pas tout à fait la même. Chez le philosophe il ne s'agit que d'une partie de l'âme, τὸ λογιστικόν, celle qui est proprement « humaine » en comparaison des ἐπιθυμίαι et du θυμός, comparés à des animaux. — Paul ne semble pas avoir tiré son expression de cette métaphore, ni de la philosophie grecque en général (v. *Bachmann*, *Der 2^{te} Brief des P. an die Kor.*⁴, p. 208 ss.). Le ὁ ἔσω ἄνθρωπος de *Plotin* se rattache à *Platon*. Pour *Zosime*, v. *infra*.

approuve la loi de Dieu, existe et agit déjà avant la régénération, lorsqu'on est encore captif de la « loi du péché ». Ce n'est donc pas un « homme céleste » fait de πνεῦμα (comme serait censé l'être le Christ glorieux), qui se développerait graduellement en nous, en s'opposant à l'ἐπίγειος; l'homme ἐπίγειος ou « terrestre » est simplement « l'homme qui habite sur la terre » (voir *Phil.* II, 10, et le sens universel du mot ἐπίγειος, chez *Platon*, *Aristote*, dans l'*Anthologie*, etc.), et nous le sommes tous, comme le Christ lui-même l'a été dans sa vie mortelle; ce n'est pas un homme « de substance terrestre », opposé à je ne sais quel autre qui serait de « substance céleste » (cfr. *Reitz.*, HM³, pp. 71 ss., v. comm. du chap. xv, *infra*).

Pour l'épithète même de πνευματικός, nous avons vu que Paul l'applique à diverses catégories de fidèles; aux chapitres XII-IV, ce seront ceux qui ont des charismes, et, dans la section que nous étudions, ce sont ceux qui ont l'Esprit κατ' ἐξοχήν, qui vivent véritablement de l'Esprit, les « parfaits ». On voit d'ailleurs par une autre épître (*Gal.* VI, 1) que cette qualité ne leur est pas strictement réservée; car Paul appelle l'ensemble de ses frères de Galatie — qu'il a cependant plus malmenés encore que les Corinthiens — des « pneumatiques »; ce sont donc, au sens le plus large, tous ceux qui ont reçu l'Esprit au baptême, et ne l'ont point perdu par la gravité de leurs fautes. Il s'agit, en cette acception, d'un état permanent, non de trances extatiques comme pouvaient en avoir la Pythie ou certains initiés des Mystères, sous l'irruption transitoire d'un « esprit » ou d'un dieu; et même, dans les chapitres des charismes, les facultés surnaturelles comme celles des prophètes ou des glossolales paraissent permanentes. Est-ce que Paul a pris cette conception et ce mot de « pneumatique » dans la mystique des Gentils?

Ce qui invite d'abord à en douter, c'est qu'on ne trouve l'adjectif (et son opposé ψυχικός) qu'une fois dans un papyrus (*Wessely*, Denkschr. 1888, p. 89; voir *Reitzenstein*, HM³, p. 311), et encore ne s'applique-t-il pas à un homme, mais à la manière de sentir (πάσης πνευματικῆς αἰσθήσεως), et il signifie « suprasensible ». On peut y joindre une ligne d'un document très tardif, *Zosime* ou *Bitys* (*Reitzenstein*, Poimandres, p. 104), ὁ δὲ ἔσω αὐτοῦ ἄνθρωπος ὁ πνευματικός, où il s'agit du principe intérieur du Premier Homme, Thot ou Adam, par opposition à son corps formé des quatre éléments, ou στοιχεῖα. C'est vraiment trop peu pour en conclure à une terminologie gnostique antérieure à l'époque de Paul. Πνευματικός, dans la langue quotidienne, ne voulait dire autre chose que « relatif à l'air » ou « au vent », avec quelques autres sens aussi vulgaires; quelquefois, chez *Plutarque* ou ailleurs, il signifiait, par métaphore, « incorporel » (à cause de l'air). Les mystiques, et surtout ceux qui parlaient de πνεῦμα, l'auront naturellement, à l'occasion, employé dans ce sens; mais nous ignorons s'ils en ont jamais fait un terme technique.

Paul a bien pu le premier donner un sens technique religieux à πνευματικός, à cause du rôle primordial qui appartenait au Πνεῦμα divin dans sa doctrine. Il appelle ainsi ce qui vient de l'Esprit, possède l'Esprit, ou ce qui est soumis totalement à l'Esprit divin et à l'esprit humain sanctifié (le « corps pneumatique »). En dehors de lui, il n'y a que I *Pet.* II, 5, qui emploie ce terme dans le Nouveau Testament. — Les gnostiques auront ensuite adopté le mot, tout en altérant le sens que Paul lui avait donné.

Ainsi tout l'échafaudage de rapprochements et de raisonnements que Reitzenstein a élevé sur le mot « pneumatique » (et « psychique »), n'a même pas l'appui d'une identité probable de terminologie entre Paul et l'hellénisme mystique. Ce n'est donc pas au moyen de ces termes qu'on pourra confirmer la thèse d'une identité ou d'une similitude des conceptions.

Pas plus, nous l'avons vu, qu'avec les mots *πνεῦμα*, *νοῦς* et *γνώσις*. Voici les conclusions qui ressortent, selon nous, de cette fastidieuse enquête :

Paul a pris à la langue hellénistique plusieurs acceptions, *religieusement neutres*, de *πνεῦμα* ;

il n'a pas donné à ce terme de sens philosophique (panthéiste et matérialiste) emprunté à la langue des stoïciens, ni de sens religieux emprunté à la mystique païenne. Les significations qu'il donne à *νοῦς* (censé équivalent pour *Reitz.*) et à *γνώσις* sont même contraires manifestement à celles de l'hermétisme, cette doctrine avec laquelle on serait le plus enclin à faire des rapprochements. Quant à la littérature astrologique, magique, alchimique, qui a pris sa notion de *πνεῦμα* au stoïcisme et à l'Égypte, outre que son inspiration n'a rien de commun avec celle de Paul, elle est de date beaucoup trop incertaine ou tardive pour qu'on puisse bâtir sur sa terminologie aucune hypothèse consistante ;

rien n'autorise à regarder les termes religieux de « pneumatique » et de « psychique » comme empruntés à l'hellénisme ;

enfin, l'antique origine « iranienne » de tout cela est l'invention d'une école.

Par contre :

Paul, quand il a employé *πνεῦμα* au sens religieux, soit à propos de Dieu, soit à propos de l'homme, a suivi (comme les autres écrivains du Nouveau Testament) l'usage biblique et juif ;

le *pneuma*, quand il est une partie constitutive de l'homme (avec le *σῶμα* et la *ψυχή*), et représente l'intelligence dans ses plus hautes fonctions (supérieures à celles qui lui sont attribuées comme *νοῦς*), est si peu une portion de l'essence divine, qu'il doit être préservé d'altération et de souillure, aussi bien que le *σῶμα* et la *ψυχή* ;

le *pneuma* qui fait les « pneumatiques » ou spirituels, est le renouvellement, l'élévation surnaturelle qui résulte pour l'âme humaine de l'action ou de la présence en elle de l'Esprit divin, mais nullement la *substance* même de ce *Pneuma* de Dieu, ou du Christ glorifié ;

le *Pneuma* de Dieu, ainsi présent, est le Saint-Esprit, dont l'enseignement évangélique, éclaircissant les données obscures de l'Ancien Testament, a révélé la personnalité, à côté de celle du Père et de celle du Fils ;

entre « l'esprit de Dieu » et l'homme, il n'y avait aucune confusion de nature dans l'Ancien Testament. L'Esprit passait ou se reposait *sur* l'homme, il n'entrait en lui que comme un hôte, ordinairement passager ; ou bien il siégeait dans la communauté, le Temple. Saint Paul, avec l'Évangile, le présente comme un hôte permanent de l'âme régénérée et de l'Église, mais comme un *hôte*, toujours ;

donc aucune confusion, à l'hellénistique, des natures divine et humaine, — quel que soit le mystère de la grâce qui rend l'âme, sans la faire cesser d'être

une créature, vivante de la même vie que le Christ et le Saint-Esprit, et, comme dit la II^e Epître de Pierre, « participante de la nature divine ». Cette participation n'a certainement chez Paul rien d'une confusion d'essence, ni d'une émanation substantielle.

Ainsi la mystique hellénistique et celle de Paul sont irréductibles l'une à l'autre. Le critique protestant G. Kittel (*Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, pp. 86. seq.) dit fort justement qu'on a trop hellénisé (*Leisegang* et autres) la pneumatologie du christianisme primitif, car elle repose essentiellement sur ce que l'Ancien Testament disait de la רוח de Dieu; — c'est-à-dire, préciserons-nous, qu'elle n'est suspecte d'aucune inspiration panthéiste dérivée de la philosophie et de la mystique des Grecs.

(Voir FR. RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele*, 1930. — R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3 Aufl. 1927. — Id. *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921. — KARL HOLL, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, 1925. — FRIEDRICH PREISIGKE, *Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung*, 1920. — Id. *Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit*, 1922. — E. JACQUIER, *Les mystères païens et saint Paul*, Dictionnaire apologétique, col. 964-1013. — F. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, 7^e éd., vol. II, I, II, 3. — A. J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 1932, excursus B, al. — J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, passim. — Ouvrages cités de LEISEGANG, G. KITTEL, von DOBSCHÜTZ. Al.).

4^e La « Sagesse » des « pneumatiques » n'est pas une doctrine ésotérique.

En arrivant au bout de ce long excursus synthétique, — qui, heureusement, nous dispensera d'en écrire plusieurs autres, — nous pouvons enfin déterminer scientifiquement ce qu'est cette « sagesse » des « parfaits », des « pneumatiques » qualifiés.

Grecs et Hébreux parlaient également de sagesse. Mais, pour les premiers, la σοφία s'acquerrait par les propres réflexions de l'esprit humain; pour les autres, elle était venue de l'extérieur : la חכמה de Dieu se communiquait aux hommes dans la révélation de la Loi; l'intellect devait accueillir ce témoignage suprême avec obéissance, et savait ainsi que Dieu est le Créateur, tout-puissant, infini, éternel, transcendant à tout le créé, qui a choisi Israël, et qui dans sa justice et sa bonté, le dirige par ses ordres et sa providence vers un état de justice d'où résulte un bonheur qui pourra s'étendre aux nations, et qui, de plus en plus clairement, était conçu comme devant se prolonger au delà du tombeau.

Paul, en principe, n'a pas nié ni méprisé la σοφία telle que la comprenaient les Gentils, à qui le Créateur a donné la raison naturelle et la conscience; mais il constate qu'elle s'est pervertie par leur faute, au point de n'être plus qu'une folie aux yeux de Dieu. La « Sagesse » chrétienne, plus efficace, qu'il lui substitue, doit donc être d'un autre ordre. Elle continue la Sagesse hébraïque, mais en l'élevant au degré de la plénitude. Reçue aussi par un témoignage (celui du Christ) auquel l'intelligence adhère par l'obéissance de la foi, elle apprend aux hommes l'immensité des biens que Dieu leur a réservés éternellement dans ses desseins secrets, tout « ce que l'œil n'a point vu, etc », et le

grand moyen, insoupçonnable à la sagesse humaine, par lequel Il les en met en possession, la Croix du Christ.

L'objet de cette sagesse est tout le plan de Dieu concernant l'humanité, toute la révélation chrétienne; subjectivement, elle est la même chose que la vertu de foi, qui éclaire l'intelligence sur les mystères divins.

C'est l'**Esprit même de Dieu** qui est venu verser ses secrets dans l'intelligence de ceux que le baptême associait à la mort et à la vie du Christ. Il est descendu habiter dans leurs âmes; et, par son contact (sans détruire leur substance ni y substituer la sienne), ce Principe transcendant a opéré en eux une transformation (nous dirions aujourd'hui que c'est par la grâce sanctifiante); il a « renouvelé » leur πνεῦμα, la « fine pointe » par où l'intelligence est capable d'intuitions supérieures, et il y a mis l'intuition de foi, sagesse subjective essentielle, adhésion à la sagesse transcendante; il a renouvelé aussi leur νοῦς, c'est-à-dire tout l'organisme intellectuel par lequel l'âme extrait des données sensibles ses concepts et ses jugements (1), et qui se trouve désormais adapté à l'intuition qui le domine du sommet de l'intelligence. Ainsi le νοῦς du régénéré, dont la vie se trouve assimilée à celle du Christ, peut raisonner de la même manière que l'eût fait le Christ sur les choses divines et humaines qui intéressent le salut : ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.

C'est là le bien commun de tous les fidèles. Le plan de leur vie est désormais de se laisser pénétrer, éclairer et diriger de plus en plus complètement par l'Esprit qui déjà virtuellement possède toute leur âme, et dont ils ont les « arrhes » ou les « prémices ». Quand cette prise de possession sera assez avancée, ils seront justement appelés « les hommes de l'Esprit », les πνευματικοί. Et ce travail ne doit pas s'arrêter avant que toute la substance et les forces de leur partie matérielle, à la résurrection glorieuse, soient elles-mêmes parfaitement adaptées aux opérations de l'Esprit dont la présence active a transformé leur âme de haut en bas (de leur πνεῦμα à leur νοῦς), donc parfaitement obéissantes à toutes les motions de l'Esprit, en sorte que leur corps, toujours matériel, mais glorifié, devenu aussi parfait qu'il lui est possible de l'être, s'appelle un « corps pneumatique » (v. ch. xv).

Ce travail de spiritualisation, de déification, n'est pas mené à terme en un jour. Il progresse plus ou moins rapidement suivant que l'âme est plus ou moins réceptive par rapport à l'action de l'Esprit qui agit en elle. D'un état spirituel de commencement, comparable à celui de l'enfance (νήπιος), elle monte vers une maturité qu'on peut comparer à l'âge adulte (τέλειος). Le tort des Corinthiens réprimandés est de s'attarder, par leur faute, dans l'état d'enfance.

C'est que la réceptivité spirituelle de l'intelligence se proportionne au degré de sa ressemblance avec le Christ; ressemblance qui progresse dans la mesure où l'âme se dégage des sentiments « charnels » inspirés de vues purement humaines (σαρκικοί; — μὴ ἀνθρώποι ἐστε), pour « sentir comme le Christ » (Phil. II, 5), sans égoïsme, sans cupidité, sans recherche de vaine gloire.

(1) Il est évident que Paul, qui n'était pas un philosophe professionnel, n'a pas eu l'inspiration d'exposer un système psychologique sur le rapport exact des idées avec les données des sens, et qu'on ne peut dire qu'il soit platonicien, ou philonien, ou aristotélécien, etc.; mais il possédait, sans les soumettre à l'analyse, les conceptions universelles de la « philosophie perennis », théiste et spiritualiste.

A Corinthe, les fidèles du commun n'en sont point là. Ils n'ont pas encore assez le goût des choses de l'Esprit pour être capables de s'intéresser à la « Sagesse » des « parfaits », des adultes qu'ils ne sont point, ni pour comprendre les discours où ceux-ci voudraient leur expliquer toute la valeur des dons qu'ils ont reçus en embrassant la foi (ἵνα εἰδῶμεν τὰ... χαρισθέντα ἡμῖν). Ils en ont bien l'idée essentielle, mais elle reste vague, relativement peu agissante. Il faut donc, pédagogiquement, continuer à ne leur en parler que sous une forme élémentaire (le « lait »), qui tranche le moins possible avec leurs manières ordinaires et « puériles » de penser et de s'exprimer.

S'ils devenaient « adultes » — en perfection morale, — alors tout autre serait, chez leurs apôtres, la manière de traiter avec eux. Ils leur présenteraient bien toujours les mêmes vérités de « Sagesse », les trésors du Christ crucifié qui leur ont été révélés à la conversion, mais d'une façon qui leur en découvrirait mieux le lien, l'harmonie, toutes les conséquences pour la vie de l'humanité entière et leur vie personnelle; ils mettraient l'accent sur ce qui doit le plus toucher et ravir des âmes déjà purifiées, ambitieuses de se conformer pleinement au Christ, et de contribuer à son œuvre de rédemption, pour la gloire du Père et le bonheur de tous leurs frères humains. Et tels seraient leurs « **entretiens de sagesse** », incommensurables à tout ce que peuvent proférer les sages de ce monde, avec qui les imparfaits veulent sottement rivaliser. Ce serait la « nourriture solide »; non point un nouvel ordre de vérités, mais les vérités de l'enseignement obligatoire plus unifiées, plus approfondies, plus « motrices ». Leur charité s'y échaufferait, leur perfection irait croissante, leur intérêt accru les ferait scruter toujours davantage les mystères du Christ, et par conséquent resserrer leur union d'esprit et de cœur avec le Christ, de façon qu'ils deviendraient de plus en plus des τέλειοι et des « hommes de l'Esprit ». Dans leurs croyances, ils découvriraient sans cesse des aspects nouveaux, et « reflétant à visage découvert la gloire du Seigneur » ils seraient « métamorphosés à la même ressemblance [divine], de gloire en gloire » (II Cor. III, 18).

Cet avancement de clarté en clarté se ferait au sommet de leur âme, dans leur πνεῦμα, par des intuitions de plus en plus révélatrices — celles que saint Thomas et les théologiens attribuent au « don de sagesse », qui fait juger de toutes choses comme Dieu, par la conformité de goût avec Dieu; — mais elles n'y resteraient pas (sauf des cas particuliers de révélation miraculeuse ou de charismes) intraduisibles en concepts humains. Car la même lumière descendrait dans leur νοῦς, dans leur entendement de plus en plus soumis à l'Esprit et réglé sur le νοῦς humain du Christ. Leurs jugements théoriques et pratiques, pénétrés de lumière divine, sauraient leur expliquer en pensées de mode humain l'action de la Divinité; c'est-à-dire que la γνῶσις viendrait compléter, traduire en concepts de l'intellect (νοῦς) les révélations supérieures du don de sagesse, et leur en montrer d'une façon logique les conséquences.

Enfin, l'achèvement sur terre de ce processus divin consisterait à leur fournir des mots et des phrases pour se communiquer entre eux, et communiquer aux autres, ces découvertes et ces expériences. Les systèmes humains, appris par l'étude humaine, n'y suffiraient pas; mais l'Esprit-Saint leur suggérerait, après qu'ils ont *pensé*, la manière de *dire* (ἐν διδασκαίᾳ [λόγοις] πνεύματος). Ce serait alors les « entretiens de sagesse », ce privilège des « parfaits », des « pneumatiques »

par excellence, dont l'Esprit pourrait même leur donner la faculté stable — s'ils ont mission d'enseigner leurs frères, — par l'octroi des charismes nommés plus loin λόγος σοφίας, « langage de sagesse », et λόγος γνώσεως, « langage de science » (ch. xii), celui-ci préparant le « langage de sagesse », ou bien venant le compléter en vue d'un enseignement plus accessible et plus systématique.

Saint Paul souhaite bien que tous ses convertis, ramenés à une plus juste appréciation de la « Sagesse » divine, aspirent à ce plein développement de leur foi, pour passer de l'état de νήπιοι, « pneumatiques » débutants, à celui de τέλειοι, « pneumatiques » achevés.

En même temps, comme des exégètes catholiques l'ont remarqué, il prononce la justification, et jette les fondements, de la *théologie rationnelle* et de la *théologie mystique*, sciences dont les « psychiques », en connussent-ils les formules et les raisonnements, ne saisiront jamais la vérité, et que les « imparfaits » ne pourront jamais s'approprier d'une façon bien vitale et bien personnelle, si naturellement intelligents qu'ils puissent être, et malgré le maestria qu'ils étaleraient au jeu logique des systèmes.

Mais les « parfaits » vivent sur les mêmes vérités que le commun des croyants; de la doctrine évangélique tout « ésotérisme » est absent, et n'aurait pu jamais constituer aux yeux des apôtres qu'une « gnose qui bouffit » (I Cor. viii, 1).

Immense est la portée de ces pages de l'Apôtre. Ce qui y est résolu, c'est tout le problème des rapports de la culture profane et de la connaissance des réalités suprêmes, de l'intelligence et de la grâce; des rôles respectifs de la raison et de la foi dans la science de Dieu, — de l'humanisme à la grecque et du supranaturalisme chrétien. On bénirait presque les νήπιοι chicaneurs de Corinthe pour nous avoir valu cette sublime discussion.

Nous pouvons estimer que la discussion elle-même, conduite sous le charisme de l'inspiration scripturaire, appartient à ce λόγος σοφίας dont parle saint Paul, et qu'il voulait faire envier à ses lecteurs. Rien de plus élevé et de plus opérant, même chez le grand Apôtre, que le contraste de la sagesse du monde et de la « sottise » de la Croix. D'autres spécimens de cette « sagesse pour les parfaits » (qu'ils soient de σοφία ou de γνώσις) seraient « l'hymne à la charité » du ch. xiii, la doctrine de la Résurrection au chap. xv, les chap. vii-viii, ix-xi de l'Épître aux Romains, la christologie et l'ecclésiologie des épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, — et plus d'une autre page merveilleuse à travers l'œuvre de Paul. C'est la première expression théologique de toute vraie mystique chrétienne.

II. DEUXIÈME PARTIE DE L'ÉPÎTRE

(v-vi. Répression des vices).

INTRODUCTION. — D'une façon qui paraîtrait fort abrupte, si le grave avertissement de iv, 21 ne nous y avait préparés, Paul saisit la « verge » (ἐν ῥαβδῷ) de la correction. Il fallait d'abord réprimer l'orgueil des Corinthiens, et les ramener au vrai sentiment de leur vocation chrétienne, puis à la juste appréciation de son autorité, à lui Apôtre, fondateur et Père; c'est fait. Maintenant, il va leur montrer combien leurs prétentions sont mal placées à se juger la fine fleur des chrétiens, les « pneumatiques » par excellence; ils « se gonflent » de leur sagesse et de leur vertu sans remarquer qu'ils tolèrent au milieu d'eux, s'ils ne les pratiquent, des vices de païens (v, 6 : οὐ καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν).

Le lien avec les chapitres qui précèdent n'est pas indiqué; et cependant il est manifeste; J. Weiss, malgré sa dissection de la lettre, l'a bien reconnu en faisant un continu de i-vi, 11; mais il n'aurait pas dû assigner à une autre lettre vi, 12-20, qui est très naturellement appelé par le chap. V. Goguel place v, 1-vi, 11 (après quelque hésitation) dans sa lettre B (réponse aux Corinthiens) et vi, 12-20 dans sa première lettre A, qui aurait recommandé seulement la sévérité des mœurs; il se trompe encore plus que J. Weiss, puisqu'il ne voit pas comment V-VI se relie à i, 10-iv, et marquent même un crescendo dans le blâme (contre sa théorie que la « lettre C », comprenant i, 10-iv, 21, se rapporterait à des circonstances ultérieures et aggravées. Voir INTROD., ch. VI). Delafosse, en distinguant des parties « marcionites » et d'autres, est aussi fantaisiste ici qu'ailleurs.

Les deux chapitres forment en réalité un morceau d'une seule venue, très mouvementé, mais non disparate, mené qu'il est par la logique de la situation et des sentiments de l'Apôtre. Voici la division qu'on en peut donner :

A. le cas de l'incestueux, et sa punition (ch. v, 1-8) :

B. la manière dont il faut traiter les chrétiens pécheurs (avec allusion à la lettre perdue) (v, 9-13).

(Paul ayant parlé d'impureté, etc., et de jugement répressif, tient deux idées mises en relation par la circonstance : celle de procès devant quelque tribunal, et celle des péchés de la chair. Il revient à l'une et à l'autre, sous l'aspect le plus général et le plus élevé) :

C. contre les poursuites juridiques que certains chrétiens exercent les uns contre les autres, et généralement contre les litiges et l'injustice (vi, 1-8). Ce qui le mène à faire une énumération de péchés mortels, et à rappeler l'ancien état moral de la communauté (vi, 9-11) ;

D. il revient finalement à ce qui avait occasionné en tout premier lieu la vive réprimande de ces deux chapitres, et traite des principes chrétiens qui concernent la matière du Sixième commandement (vi, 12-20).

Cette section de haute morale apparaît donc comme une sorte de complément des premiers chapitres, qui sert à abattre tout à fait les prétentions de cette église vaniteuse et turbulente, avant de répondre aux questions que les Corinthiens avaient posées dans leur lettre (ch. VII-XIV). Des renseignements de la plus haute valeur y abondent, tant pour l'histoire morale du milieu chrétien hellénique et son organisation que pour les rapports de Paul avec sa communauté (spécialement le problème de la composition de II Cor., à traiter en son lieu).

Ici Paul ne s'en rapporte plus aux « gens de Chloé », ni à aucun informateur nommément désigné, mais à la voix publique, qui ne parlait que trop haut.

A. CH. V, 1-8. LE CAS DE L'INCESTUEUX.

INTRODUCTION. — Paul commence par réprimer, en usant de toute son autorité d'apôtre, un scandale dont la communauté paraît ne s'être pas inquiétée jusque-là. C'est le premier exemple régulier, officiel, de l'exercice d'un droit pénal dans l'Eglise; de là résulte la grande importance de ce passage. La détermination de la faute n'est d'ailleurs pas très facile, non plus que celle de la peine infligée. — De plus, ces versets ont donné lieu à des rapprochements avec la Deuxième Epître aux Corinthiens, pour déterminer la date et les circonstances d'envoi de celle-ci; nous les croyons fallacieux.

A. 1. ὁποῦνται ajouté après ἔθνεσιν, par L, P, al., syr., quelques Grecs.

On discute beaucoup sur le sens de ὅλως (cfr. vi, 7; xv, 29, *ad loc.*). Le sens premier est « entièrement », « tout à fait ». Beaucoup traduisent « en général », « en somme », « überhaupt », ce qu'on peut entendre encore avec des nuances diverses, suivant qu'on le rapporte à l'extension du bruit qui court (s. *Thom.* : omnino, i. e. secundum publicam famam »; *Rob.-Pl.* : « it is matter of common talk »; *J. Weiss* : « partout »; *Loisy* : « couramment »; *Sickenb.* : « man hört überhaupt ») ou bien à la généralité des dérèglements dont on parle, et dont celui dont il s'agit n'est que le cas le plus scandaleux (*Toussaint* : « on entend dire que, en général, la fornication sévit parmi vous »; id. *Gutjahr, Bachmann*). Ces deux sens sont évidemment conciliables, et nous avons pris une traduction qui voudrait laisser le choix libre. Ils nous semblent préférables à celui de *Lietzmann* : « D'une façon générale, [j'ai encore bien d'autres choses à vous dire », ou de *Heinrici* : « En particulier ». En tous cas, il faut joindre ἐν ὑμῖν à πορνεία (sous-entendu ὅσα) non au verbe ἀκούεται : on entend parler (non pas exclusivement chez eux, mais partout) de leur fornication; et donner à πορνεία un sens étendu, nullement restreint à cet inceste spécialement dénoncé.

Πορνεία, chez Paul, à moins que le contexte n'indique la fornication au sens propre, signifie toute espèce de dérèglement charnel.

B. 1. L'apostrophe est brusque, et décèle l'indignation. Des mœurs corrompues « parmi des croyants »! (*Chrys.*). Ce n'est point de « parler de fornication » qu'on leur reproche; au contraire, dans le cas présent, les Corinthiens en parlaient trop peu (*Bachmann*). C'est d'être si larges, en cette matière, qu'un certain fait toléré chez eux pourrait scandaliser jusqu'à des païens, et qu'ils « se gonflent » encore après cela!

Quel est donc ce cas si scandaleux? Il y a quelqu'un, un baptisé, qui s'est marié ou vit maritalement (ἐχειν, au sens premier et le plus fort, « posséder » d'une manière stable) avec « la femme de son père ». Paul ne désigne pas autrement ce « quelqu'un », et c'est une supposition de penser, avec *Chrys.*, *Théodoret*, al., qu'il était un des meneurs des factions; *Bisping* et d'autres y verraient un judéo-chrétien, ce qui est possible (v. *infra*); c'était peut-être simplement un de ces libertaires dont il sera question plus loin, qui proclamaient sans cesse : « Omnia mihi licent » (v. ch. vi, 12).

Il avait contracté union, non pas certes avec sa propre mère — ce qui eût été une abomination aux yeux de tous, et aurait inspiré à Paul des paroles encore plus foudroyantes — mais avec une femme que son père avait épousée après le mariage dont il était sorti : sa « belle-mère » (*naverca, Stiefmutter, step-mother*). On ne peut savoir si le père vivait toujours, ce qui eût rendu la faute encore plus choquante (v. *infra*).

CH. V, 1. *Ὅλως ἀκούεται ἐν ὑμῖν *πορνεία, καὶ τοιαύτη πορνεία, ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὥστε γυναικὰ τινὰ τοῦ πατρὸς *ἔχειν. 2. Καὶ ὑμεῖς *πεφουσιωμένοι ἐστέ, καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἐπενθήσατε, ἵνα ἀρθῇ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἔργον τοῦτο

Quant à la femme, puisque Paul ne s'occupe pas d'elle, c'est qu'elle n'était point chrétienne; il ne suffit pas, pour expliquer ce silence, de dire avec *J. Weiss* (qui suppose un concubinage du vivant du père) que, d'après les idées orientales, la responsabilité de l'adultère pesait spécialement sur l'homme, assertion d'ailleurs des plus contestables.

Cette union était-elle un simple concubinat — ce qui supposerait que l'opinion publique, dans l'église de Corinthe, était vraiment bien déchue du christianisme — ou un mariage contracté avec quelque titre légal apparent? *Origène* est pour le mariage; *s. Thomas* aussi (pour un mariage contracté après le baptême, parmi d'autres explications moins satisfaisantes); *Cornely* également (à cause de l'usage biblique de ἔχειν, et des aoristes ποιῆσας [πράξας], κατεργασάμενος, qui signifient un acte transitoire, les noces); *Toussaint*, *Gutjahr*, inclinent vers la même solution. *Sickenberger*, *Bachmann*, *Rob.-Pl.*, ne se prononcent pas; et, de fait, ἔχειν ne tranche pas la question, ni les aoristes non plus, car ils peuvent aussi bien signifier le début de la cohabitation, l'entrée en faux ménage. Aussi *Lietzmann*, *J. Weiss* tiennent-ils pour l'hypothèse du concubinat.

Le problème n'est pas facile à résoudre. Si le père vivait encore, on penserait naturellement plutôt à une liaison qu'à un mariage, à cause de la loi civile; cependant on pourrait supposer que la femme était divorcée. Mais le texte ne nous dit pas si le père était vivant ou mort; *Cornely* croit qu'il était en vie, ainsi que *Lietzmann*, *Sickenberger*, *Gutjahr*, *Lemonnyer*, *Sales*, *Callan* (celui-ci comme plus probable), *J. Weiss*. Cependant *Bachmann* objecte, et peut-être à bon droit, que Paul aurait alors parlé aussi d'« adultère ». D'ailleurs, c'est pour de mauvaises raisons qu'un certain nombre voudraient garder cet homme en vie sur la terre : ils y voient l'« offensé » de II *Cor.* VII, 12; or nous entendons démontrer en son lieu que le délit dont parlera l'Apôtre en cette lettre postérieure n'a rien à voir avec le cas d'inceste dont il s'agit présentement, et qui ne prêtait plus à aucune discussion quand Paul écrivit sa seconde épître. Laissons donc le père de côté; et, s'il s'agit d'un mariage, supposons ou bien qu'il avait divorcé, ou bien qu'il était mort; Paul ne s'occupe pas du tout de lui; il réprimande le fils pour sa πορνεία, non pour un outrage ou une injustice commise à l'égard de ce père; si c'était un païen divorcé, et qui laissait faire, ou un païen mari complaisant, l'apôtre n'avait pas à s'apitoyer sur lui; et s'il était mort, païen ou chrétien, son sort et ses sentiments n'entraient plus en ligne de compte.

Comment donc préciser la faute davantage? Nous ne trouvons plus pour nous éclairer que cette parole sévère : « telle qu'on n'en trouverait même point chez les Gentils ».

S'il s'agissait, pensons-nous, d'une liaison irrégulière de tout point, — outre qu'il y aurait une forte répugnance à admettre qu'elle n'eût pas soulevé de protestations dans l'Eglise de Corinthe, où tout le monde n'était cependant pas lâche ni libertin, — Paul ne pourrait guère dire, à cette époque-là et à des citoyens d'une ville aussi corrompue, qu'on n'en trouverait pas d'exemple chez les païens. La civilisation gréco-romaine connaissait plus de Phèdres que d'Hippolytes. Il fallait, à cette époque où la moralité familiale était tellement en baisse, que la situation revêtît un caractère d'illégalité, d'insolence et de cynisme tel qu'elle dût choquer non seulement ceux qui tenaient encore un peu à la morale, mais les simples « gens comme il faut » de la société grecque. On peut penser, nous le voulons bien, à un concubinat affiché, de notoriété publique; mais encore mieux à un mariage qui aurait été un défi outrageux à la

CH. V, 1. De toute manière on entend parler de déshonnêteté chez vous, et d'une telle déshonnêteté qu'[on] ne la [trouverait] pas même chez les gentils, au point que quelqu'un possède la femme de son père. 2. Et vous, vous demeurez dans votre enflure, et vous n'êtes pas bien plutôt entrés en deuil, pour exclure du milieu de vous celui qui a fait cet

tradition et à la loi, — et qu'on n'aurait pas osé attaquer cependant, malgré le scandale effectif, parce qu'il aurait eu pour lui quelque apparence de licéité.

Pareille situation était-elle possible, alors et dans ce lieu? Les exégètes à peu près tous rappellent que le mariage d'un gendre avec sa belle-mère était opposé dans la Grèce ancienne au droit et aux mœurs, et que le droit romain y assimilait celui du fils d'un premier lit avec la seconde femme de son père, devenue veuve. On cite le texte de l'ancien orateur attique *Andocide* (400 av. J. C.) dans son discours sur les Mystères, à propos du cas de Callias : « *Considérons si jamais parmi les Hellènes est arrivée pareille chose, qu'un individu prenant femme épouse la mère après la fille* », ou l'exclamation de Cicéron dans le *Pro Cluentio*, v, 6 : « *Nubit genero socrus. O mulieris scelus incredibile, et praeter hanc unam in omni vita inauditum!* » Il est vrai, et quoi qu'on puisse penser de la sincérité de cette indignation d'avocat, que ces cas ne sont point pareils à celui que nous examinons; mais Caius (*Instit.* I, 63), met sur le même pied les mariages avec les deux espèces de belles-mères : « [uxorem] ducere non licet eam quae mihi quondam socrus aut nurus aut privigna aut noverca fuit ». *Toussaint* observe que, d'après le plaidoyer même de Cicéron, la loi civile n'était pas toujours respectée sur ce point; et *Bachmann* (p. 108 ss., d'après *Ramsay*), que le droit romain ne valait pas pour Corinthe, et que les idées des Grecs pouvaient être beaucoup moins rigides en cette matière; il ajoute cependant, (en rappelant *Andocide*), que, même chez eux, l'opinion publique jugeait de telles unions contraires à la bienséance.

Si le nouveau « marié » était judéo-chrétien ou avait été prosélyte juif avant de recevoir le baptême, peut-être s'était-il formé ou déformé la conscience d'après la pratique de tolérance de certains docteurs d'Israël. Le *Lévitique*, xviii, 7, 8, xx, 11, ainsi que la *Mischna* (*Sanhédrin* vii, 4) prohibaient sévèrement pareilles unions à ceux qui étaient nés Israélites; mais *Strack-Billerbeck* (p. 358), de l'étude de nombreux textes rabbiniques, concluent ceci : « l'on peut admettre comme certain que, au temps du Nouveau Testament, la majorité des savants juifs n'a rien eu à objecter au mariage d'un païen ou d'un prosélyte avec la veuve de son père » (parce que tous les anciens liens de famille étaient censés abolis pour le gentil qui entrait dans la communauté d'Israël). Cette position de la synagogue, ajoute-t-il, pouvait n'être pas ignorée à Corinthe, et elle aurait fourni un prétexte aussi bien à l'incestueux pour légitimer son forfait qu'à la communauté chrétienne pour le tolérer.

Cette solution nous plairait. Elle nous paraît préférable à celle d'une liaison coupable, et de plus incestueuse, qu'aucun chrétien digne de ce nom n'aurait pu tolérer d'aucune manière. La faute du « marié » était sans aucun doute encore plus grave en soi, et aurait dû causer un scandale encore plus intolérable, puisqu'elle y ajoutait une profanation incestueuse du mariage chrétien; mais le coupable savait sans doute se défendre par quelque subtil sophisme emprunté au judaïsme d'alors — surtout s'il était judéo-chrétien; puis c'était peut-être un personnage; alors le chrétienté corinthienne, divisée, peu gouvernée, hésitante sur des points importants (comme on le verra aux chap. vii et suivants), n'aurait pas, malgré le déplaisir que cette conduite devait inspirer à beaucoup de ses membres, su réagir.

Une difficulté subsiste : si le délinquant avait cru faire un acte légal ou tolérable

πράξας; 3. Ἐγὼ μὲν γάρ, ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη *κέκρικα ὡς πρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον· 4. Ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ Χριστοῦ, συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ

est-ce que Paul n'aurait pas dû d'abord l'instruire, et procéder avec plus de ménagement? Mais l'Apôtre ne croyait certainement pas qu'un chrétien, ayant reçu la doctrine de l'Evangile, pût agir ainsi de bonne foi, et il s'indignait qu'une communauté de baptisés pût avoir le sens moral si obtus. La moindre indulgence dans la forme aurait paru une espèce de concession à l'immoralité. — Remarquons enfin à ce propos, avec *Str.-Bill.*, le mépris de l'ancien rabbin qu'était Paul pour les décisions de la Halakha dans les questions de mœurs.

Nous ignorons comment l'Apôtre avait été informé de ce scandale. Sa manière de s'exprimer indique qu'il avait entendu depuis quelque temps des bruits fâcheux; s'il n'est pas intervenu pour la répression avant d'écrire sa lettre générale à la communauté, c'est sans doute qu'il attendait des envoyés de Corinthe la confirmation du forfait.

(Les idées des Grecs et des Romains en cette matière ont été exposées, avec nombre de textes, par von Dobschütz, *Urchristliche Gemeinden*, pp. 269-suivants; — et celles des Juifs par Strack-Billerbeck, *Kommentar* III, pp. 343-358).

— **A. 2.** Exclamation ou interrogation indignée. — Le parfait περὸς. ἐστὶ signifie un état acquis et durable : ils restent (malgré cette expérience) dans leur enflure. — ἔνα avec un sens presque consécutif, pour ὥστε. — πράξας de N, A, C, 17 et autres minuscules, expressif et rare chez Paul, nous semble pour cette raison préférable à ποιήσας de B, D, E, F, G, L, P.; les éditeurs sont divisés.

B 2. Ils voient ce scandale au milieu d'eux, et continuent à se targuer de leur perfection! Pareil spectacle, plus qu'aucune mort corporelle, aurait dû provoquer un deuil général. Il fallait exclure aussitôt le membre indigne, dont la présence est infectieuse pour l'ensemble (l'excommunier, voir v. 5, et plus bas, 13). Paul va s'en charger lui-même.

— **A. 3.** Le μὲν n'est pas suivi d'un δὲ qui lui corresponde. Le sens est « quant à moi »; pareils exemples se rencontrent. — πνεύματι opposé à σώματι (v. Exc. V) signifie « en esprit », une présence par la pensée et l'intention, rien de plus. — κέκρικα ὡς πρὼν : le parfait indique que c'est une chose faite (voir à B), « j'ai décidé sur ce cas comme si j'étais déjà présent ». — ὡς devant ἀπὼν, dans D³, E, F, G, L, est une erreur évidente.

A. 4-5. Il y a des manières très diverses de ponctuer ce verset et d'y comprendre le lien des idées. Au reste, les mots et leur ordre restent les mêmes dans tous les témoins, à cela près que ἡμῶν¹ (après ὀν. τοῦ κυρ.), qui ne se trouve que dans B, D, C, L, P, *vulg.* peß., *Marcion*, *Basile*, *Chrys.*, *Theodt*, peut être mis, comme l'a fait *Vogels*, entre parenthèses, ou omis avec *Nestle*, et que ἡμῶν², après δυν. τοῦ κυρ. est omis dans P et quelques autres; Χριστοῦ³, après Ἰησοῦ¹ ou Ἰησοῦ², est ajouté par les uns, omis par les autres, et on peut l'omettre avec les critiques. Ce n'est certes pas assez pour avancer avec *J. Weiss* que le texte est « dans un état désespéré », car ces variantes sont assez peu significatives.

D'abord y a-t-il un lien grammatical entre les deux versets? *Loisy*, al., font de tout le verset 4 une parenthèse avec sens complet, en sorte qu'il faudrait comprendre, en reliant 5 à 3 : « 3... J'ai déjà prononcé... que celui qui s'est ainsi comporté, (4...), 5. que cet individu soit livré à Satan... » Mais κέκρικα avait déjà un régime direct, τὸν οὕτως τοῦτο κατ., et devrait prendre ainsi deux sens : « juger [un homme] » et « décider que ... ». Ce n'est pas impossible dans le style de Paul; mais il y a peut-être mieux.

ouvrage-là! 3. Car quant à moi, absent de corps, mais présent d'esprit, j'ai déjà porté la sentence, comme [si j'étais] présent, contre celui qui a perpétré pareille chose : 4. *Au nom de [notre] Seigneur Jésus-Christ, vous et mon esprit étant assemblés avec la puissance de Notre-Seigneur*

Gutjahr est à peu près le seul à mettre ἐν τῷ ὀνόμ. dans le verset précédent : « J'ai déjà jugé... au nom de N.-S. Jésus ».

En général, on joint donc en entier les versets 4 et 5; mais on peut les comprendre ainsi :

a. Joindre συναχθ. avec ἐν τῷ ὀνόμ., et σὺν τῇ δυν. avec παραδόναι : « *vous et mon esprit étant rassemblés au nom du Seigneur Jésus, livrer cet homme à Satan avec la puissance de Jésus* » (σὺν signifiant « au moyen de », sens à peu près inusité chez Paul). Ainsi *Chrys. al., Lightfoot, Lietzmann, Sales, al.*

b. Joindre les deux compléments ἐν τῷ ὀνόματι et σὺν τῇ δυν. avec συναχθ. : « *Vous et mon esprit nous étant réunis au nom du Seigneur Jésus, et avec la puissance du Seigneur Jésus, livrer, etc.* ». Ainsi *Théodoret, al., Sickenberger, al.* — L'expression paraît bien un peu redondante.

c. Joindre les deux compléments au seul mot παραδόναι : « *Vous et mon esprit nous étant réunis, livrer cet homme à Satan au nom de N.-S. J.-C., et par la puissance de N.-S. J.-C.* » Ainsi *l'Ambrosiaster, al.*; même observation que ci-dessus.

v. 3... « J'ai déjà jugé celui qui s'est comporté ainsi... »

d. Rapporter le ἐν τῷ ὀνόμ. initial à παραδόναι, et joindre le participe συναχθ. à ἐν τῇ δυνάμει : « *Vous et mon esprit s'étant assemblés avec la puissance du Seigneur Jésus, livrer au nom du Seigneur Jésus cet homme à Satan.* » — Cette interprétation nous semble meilleure que les précédentes; elle est celle d'*Estius, de Cornely, de Heilmüller* (« Im Namen Jesu », p. 74), et *J. Weiss*, et de *Rob.-Pl.* Les mots « Au nom du Seigneur Jésus », mis en tête, sont bien éloignés de leur verbe; mais, comme dit *Bengel* (cité *Rob.-Pl.*) : « *Graviter suspensa manet et vibrat oratio.* » Cette vue a quelque chose de très juste; mais on peut la perfectionner, et l'harmoniser avec les précédentes. Toutes n'ont que le tort de n'être pas assez compréhensives. Nous préférons donc :

e. avec *Bachmann* et *Lemonnyer*, admettre que « Au nom du Seigneur Jésus » étend sa portée à la fois à συναχθέντων et à παραδόναι : « *Au nom du Seigneur Jésus, vous et mon esprit nous nous rassemblerons avec la puissance du Seigneur Jésus, et livrerons, etc.* ». Formule solennelle qui est l'explication (non le régime) du ζήτημα de 3, et qui, dans la traduction française, en sera convenablement séparée par le signe deux-points. V. infra, à B.

Pour le v. 5, παραδόναι τῷ Σατανᾷ, on peut comparer I *Tim.* 1, 20, l'excommunication d'Hyménée et d'Alexandre. — πνεῦμα = « âme », v. Exc. V, comme opposé à σῶμα = « corps », vie corporelle.

B. 3, 4, 5. Paul a prononcé son jugement; il n'y a plus qu'à le promulguer et

κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, 5. παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου.

6. Οὐ καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν. Οὐκ οἴδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ;

à l'exécuter. Il veut, en raison de la gravité et de la diffusion du scandale, que la sentence soit portée de façon très solennelle. Voilà pourquoi il commande une assemblée de la communauté, non pour mettre en débat sa sentence, qui est irrévocable (κέριχα), mais pour lui donner plus de retentissement et en expliquer à tous les raisons. Cela doit se faire dès que la lettre de Paul sera reçue, et non pas être différé au temps de sa visite, puisqu'il ne doit être présent à cette assemblée qu'en esprit. Et rien n'empêche de croire que cela fut fait. *Cornely* et *Bernhard Weiss* se figurent à tort que κέριχα, si catégorique, ne signifierait qu'une résolution privée, Paul se réservant d'en faire un jugement officiel plus tard; pourquoi alors cette décision dans les termes, et cette solennité catégorique dans la désignation de la peine à infliger? De même, *Gutjahr* et les autres, qui pensent que l'Apôtre voulait laisser le temps de la résipiscence au coupable et à la communauté, et que le jugement n'a pas été promulgué de fait, ont l'air de prendre Paul pour un homme qui menace un peu à la légère. Leur théorie est inspirée par l'identification fausse qu'ils veulent faire entre l'incestueux et le mystérieux délinquant de la II^e aux Corinthiens, dont le cas causa tant de tiraillements, tant de difficultés à l'apôtre (elle est, nous le verrons, forcée et artificielle, et provient uniquement de ce qu'on veut nier ou révoquer en doute le « voyage intermédiaire » de Paul à Corinthe, entre notre présente épître et la suivante).

De qui devait se composer cette réunion où la sentence de l'Apôtre serait rendue publique? Était-ce de tous les croyants, comme une ἐκκλησία, ou assemblée générale, des citoyens dans les cités grecques? Comme les chrétiens étaient nombreux, il y a peine à imaginer qu'ils pussent se réunir en un même lieu; évidemment ces assises n'étaient pas tenues sur « la place publique, et le scandale ne pouvait être affiché devant tous les païens qui passaient. Nous croirions donc plutôt que tout s'accomplit seulement devant les chefs, les προϊστάμενοι qui, comme Stéphanas, accomplissaient le ministère parmi les saints (voir ch. xvi, 15), entourés d'un certain nombre de délégués de l'Église. Nous aimerions à en savoir davantage sur cette sorte de tribunal de l'église primitive dont il est parlé ici pour la première fois. Ils étaient réunis « au nom de Jésus », et « avec la puissance de Jésus », qui a promis (*Mat.* xviii, 20) d'être présent là où plusieurs seraient assemblés en son nom; c'est également « au nom de Jésus » qu'ils devaient publier la sentence : φρίκης μεστὸν... δικαστήριον, dit Théodoret, « un tribunal à faire frissonner! » à cause de la présence du Seigneur invisible. En tout cas, les « Juges » n'avaient pas à délibérer, mais simplement à exposer le cas, en dévoiler la malice, promulguer le jugement à eux connu de l'Apôtre qui les présidait en esprit, comme chargé de pouvoir du Seigneur, enfin en commander l'exécution. *Cornely* a raison d'observer, sur ce passage, que l'église n'était donc pas organisée en démocratie.

Il faut ensuite déterminer ce qu'était la peine à infliger. « Livrer à Satan » est une formule impressionnante, mais peu claire. Ce que l'on voit de plus certain d'abord, c'est que la punition est médicinale, et non purement afflictive, puisque le but en est de sauver l'âme (πνεῦμα) du coupable, dans l'espoir que, converti, il pourra figurer parmi les élus au jour de la Parousie. Le livrer à Satan ne sera point le précipiter dans l'enfer; et rien n'est moins satisfaisant que la vieille interprétation de *Tertullien* (*De pud.* 13), d'*Ambrosiaster* et de la *Glose ordinaire* (*Thom.*³), qui entendait πνεῦμα de l'esprit de l'Église, sauvé par l'amputation de ce membre corrompu.

Jésus, 5. livrer cet individu à Satan pour la perte de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur.

6. Vous n'avez pas beau sujet de vous vanter. Ne savez-vous pas qu'un

Cet abandon à Satan aura des effets afflictifs immédiats, qui devront porter l'incestueux à rentrer en lui-même pour faire pénitence. Puisqu'il en est certainement ainsi, il faut écarter comme une fantaisie l'exégèse d'auteurs protestants qui, depuis *Bengel* jusqu'à *Godet*, *Schmidt*, (*Renan* id.), *von Dobschütz*, *Lietzmann*, *Everling*, *J. Weiss*, tiennent que εἰς ἄλθρον τῆς σαρκός, « la perte de la chair », équivalant à une sentence de mort, comme le אָנָתֶם, l'« anathème » juif, et même de mort subite, comme dans le cas d'Ananie et de Saphire (*Act.* v, 4-10) et divers récits d'Actes apocryphes; on invoque encore les « Defixionum tabellae » et les papyrus magiques de malédiction (d'après *Deissmann*, LO⁴ p. 257, *Ramsay*, *Dobschütz*), qui sont ici d'autant moins de mise que Paul entend bien porter une sentence immédiatement efficace, et non pas formuler simplement un souhait, ou une sorte de prière, infaillible ou non, aux esprits malfaisants. Nous ne voyons guère comment un trépas foudroyant pourrait contribuer au salut de l'âme du pécheur, (pourtant le texte dit formellement : εἰς ἄλθρον... ἵνα σωθῇ..), et n'avons aucun cas à faire des hypothèses embarrassées de *Lietzmann*, qui suppose que « l'esprit », on ne sait comment, se convertira une fois séparé du corps, ou de *J. Weiss*, d'après qui le πνεῦμα, du fait qu'il est consacré par le baptême, devrait échapper à toute attaque de Satan et à la perte éternelle. — D'autre part, la « perte de la chair » serait difficile à comprendre en un sens purement moral, comme s'il ne s'agissait que d'une destruction des mauvais instincts de la chair (φρόνημα τῆς σαρκός, *Origène*), ou d'un tel abandon du coupable, privé par l'excommunication de secours spirituels, au ravage de ses passions (*Meyer-Heinrici*; s. *Thomas* parmi d'autres explications) qu'il se vît forcé de crier vers le Dieu qui l'a délaissé. Voir aussi *Aug.*; *Grotius*; *Bossuet*.

Tout le monde doit être d'accord au moins sur ce point-ci : qu'il s'agit d'une excommunication, d'une expulsion de l'incestueux hors de l'église; Paul s'en expliquera clairement au v. 13 b, emprunté au Deutéronome : « Chassez les pervers d'au milieu de vous ». Ensuite il n'est pas moins certain que Satan ne reçoit pouvoir que sur la « chair », la vie corporelle ou sensible, du coupable, pour lui infliger des épreuves dont Paul espère ou prédit, finalement, un bon résultat pour le salut de l'âme. Il ne pense pas seulement au bien de la communauté, mais à celui de ce pauvre incestueux, égaré par sa passion et ses sophismes; à propos d'Hyménaios et d'Alexandre (*I Tim.* i, 20), il dira de même qu'il « les a livrés à Satan pour qu'ils apprennent à ne plus blasphémer ». C'est un esprit tout à fait opposé à celui du haram juif ou des jeteurs de sort des papyrus. Mais il reste à savoir si Paul s'est contenté d'une simple sentence d'excommunication; et, s'il en est ainsi, quelles étaient les conséquences immédiates que cette excommunication devait ou pouvait entraîner.

C'est une excommunication pure et simple, privant le coupable des sacrements et de l'appui de l'Eglise contre Satan, dans l'une des opinions de s. *Thomas*, et pour *Estius*, *Calvin*, *Bèze*, *Semler*, *Scholz*, *Schaefer*, *Meier*, *Reuss*, *Heinrici*, etc., *Dibelius* (« Geisterwelt », p. 38-s.), qui voit exprimée au v. 13 (*infra*) la nature propre de la peine; et ainsi la plupart des anciens et des modernes. C'est tout ce que Paul et l'église peuvent faire, et le reste (εἰς ἄλθρον, ... ἵνα σωθῇ) ne marque que le désir, l'intention, qu'ils ont en infligeant cette peine (*Dibelius*), mais dont l'accomplissement dépendra d'autres agents. En face, d'autres opinions veulent que Paul, en plus de l'excommunication qui dépend de lui et de la communauté (v. 13), use encore d'un pouvoir spécial qu'il possède comme apôtre — ainsi que Pierre, *Act.* v, ou quand lui-même, *Act.* xiii, frappait Elymas de cécité, — pour y ajouter surnaturellement un

7. * Ἐκκλιθάριτε τὴν παλκιν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι. Καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη, Χριστός. 8. Ὡστε ἐορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαῖα μὴδὲ ἐν ζύμῃ * κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἄζυμοῖς εἰλικρινίας καὶ ἀληθείας.

châtiment corporel, extraordinaire, dont Satan sera l'instrument; ainsi *Cornely*, qui rappelle à ce propos la maladie préternaturelle de Job, et *Gutjahr*, qui attribue l'excommunication à la communauté comme agent, la peine diabolique à l'Apôtre. — Sans distinguer toujours aussi nettement l'« excommunication majeure » et la peine extraordinaire surajoutée, un grand nombre d'auteurs, *Chrys.*, *Théodoret*, *Théophylacte*, s. *Thomas*¹, *Erasmus*, *Estius*, *Meyer*, *Sales*, *Sickenberger*, *Toussaint*, *Gutjahr*, font des vexations corporelles et morales infligées par Satan (par exemple de quelque maladie lente d'origine diabolique, qui laisse du temps au repentir), une partie intégrante de la peine infligée directement par l'Apôtre; tel ou tel croira que l'excommunication, dans l'Eglise primitive, comportait par définition quelque tourment de ce genre; d'autres, que c'était un supplément de peine voulu par l'Apôtre (cfr. *Cornely*). Quoi qu'il en soit, *Gutjahr* donne certainement une raison peu valable quand il avance qu'il n'était pas besoin de mettre en jeu la « puissance du Seigneur » (ἐν δυν. τοῦ κυρίου) pour porter une excommunication, — laquelle a cependant des effets spirituels invisibles!

La solution la plus vraisemblable de ce problème est donnée par *Bisping*, *Schaefer*, *Bachmann*, *Dibelius*, *Robertson-Plummer*, et d'autres, qui peuvent d'ailleurs s'accorder pour le fond avec *Estius* et d'autres ci-dessus nommés :

Saint Paul a bien l'intention positive de livrer le coupable (pour le salut de son âme soumise à cette rude épreuve) aux attaques de Satan, qui fut « homicide dès le commencement », et premier auteur des calamités physiques et morales qui affligent l'humanité; on ne peut négliger l'effet psychologique de la condamnation, dont parle Origène, mais l'Apôtre envisage aussi des peines corporelles et sensibles où le démon aura sa part; il n'en fixe et n'en prévoit peut-être pas le mode, mais il consent qu'elles aillent jusqu'à la maladie et à la mort. On ne peut l'accuser d'inhumanité, vu le grand bien qui est en jeu, le salut de l'âme; il agit, dit *Godet*, comme une mère qui prierait Dieu de frapper son fils pour l'amener au repentir. Seulement cela n'est pas une peine surajoutée à celle de l'excommunication; chassé de l'Eglise, cessant d'être protégé par elle, l'incestueux se trouve banni dans la région dont Satan est le maître, il sera exposé sans défense spirituelle à ce pouvoir hostile qui intervient quand il peut, l'Evangile le montre assez, dans les circonstances extérieures de la vie des hommes.

Il en souffrira donc; et cela du fait de la sentence portée, qui lâche indirectement contre lui l'adversaire mystérieux et cruel. Mais Paul espère que cette souffrance le détachera des faux biens du péché, l'éclairera sur sa misère; tout en le chassant sans rémission, afin de sauvegarder le bien de l'Eglise qu'il a compromis, il prie Dieu pour celui qu'il chasse. Car l'excommunication est une peine médicinale. Et, si le coupable revient à résipiscence à la suite de ce châtiment, nous devons croire — bien que la chose ne soit pas dite — que l'église lui ouvrira les bras de nouveau.

— A. 6. Quelques latins omettent οὐ, ce qui rend la phrase plus sarcastique. — δολοῖ pour ζυμοῖ (afin d'éviter la répétition et l'homophonie), dans D*, *vulg.*, *Bas.*, *Irénée*, *Orig. lat.*, *Lucifer*, *Aug.*, *Ambr.* — ζύμη, cfr. *Gal.* v. 9.

B. 6. Paul revient à l'ensemble de la communauté, — qui s'estime encore tellement (v. ch. i-iv), après un tel scandale! Le reproche est amer et a dû profondément pénétrer. « Un peu de ferment », ils doivent le savoir, transforme toute la masse; Paul ne pense plus seulement au cas de l'incestueux, mais à tous les restes de mœurs païennes qui pourraient reprendre vigueur, et infecter la communauté; cette tolérance pour l'incestueux ne le ferait déjà que trop craindre. Et il y a autre chose,

léger ferment fait fermenter la pâte entière? 7. Mettez-vous donc à vous purger du vieux ferment, pour être une pâte nouvelle, à la manière dont vous êtes des azymes. Et en effet votre Pâque a été immolée, le Christ. 8. Ainsi célébrons la fête non avec un vieux ferment, ni avec un ferment de vice et de perversité, mais avec des azymes de pureté et de vérité.

on va le voir! — Cette figure de « ferment », qui devait être proverbiale, (cf. *Gal.*, v, 9) entraîne Paul à penser aux rites de la Pâque juive, (à moins que ce ne soit l'inverse, voir infra, B. 7-8) et lui dictera une sorte d'allégorie, vv. 7 et 8. Comme dit *J. Weiss*, le christianisme primitif est venu changer en éthique ce qui était rituel, et en appeler à propos de tout à la conscience de la responsabilité morale.

— A. 7-8. *Delafosse*, attribue 7^a seulement, jusqu'à καθώς, à Paul lui-même, et le reste, 7^b-13, serait marcionite. Pourquoi? — ἐκκαθάρατε, aoriste ingressif. — Au v. 8, le mot κακία, « vice » peut s'opposer à εὐκρινία « pureté », et πονηρία à ἀληθεία, si, comme le veut *Théophylacte*, πονηρία ajoute à l'idée de vice celle d'hypocrisie. — πορνεύας pour πονηρίας, dans F. — ἐορτάζουσιν indicatif, faute certaine dans A, D, E, P.

B. 7-8. Appelés à une nouvelle vie, les fidèles doivent songer sérieusement à se purifier une fois pour toutes de tous les restes infectieux de leur ancienne existence païenne (et non seulement du membre incestueux, croyons-nous avec *Rob.-Pl.*, *Heinrici*, *Lietzm.*, *J. Weiss*, etc.). Paul, ayant écrit ci-dessus, comme par hasard, le mot de « ferment », compare ces restes au « vieux ferment » que les Israélites devaient jeter et détruire quand ils célébraient la Pâque, commémoraison de leur délivrance d'Égypte, qui était la figure de la rédemption chrétienne. Ne sont-ils pas, en droit, pareils aux « azymes » de la fête, pure farine où rien d'ancien, hérité du paganisme, ni d'indigne de leur vocation nouvelle, ne doit plus fermenter? Ces versets soulèvent une question historique intéressante.

Malgré la ζύμη du v. 6, cette allégorisation des rites Juifs, — dans une église qui était d'origine païenne en masse, — était cependant assez inattendue. Elle nous instruit beaucoup. Tout d'abord on y voit que la représentation du Christ comme Agneau pascal était chose connue et courante parmi les Corinthiens (*J. Weiss*, *Rob.-Pl.*, al.), et c'est là une confirmation indirecte de la date johannique du 14 nisan, jour de l'immolation de l'agneau, pour la passion de Jésus. Peut-on y trouver de plus une indication touchant l'époque à laquelle Paul adressa cette lettre à Corinthe?

Sur ce point les auteurs sont partagés. La plupart reconnaissent à cette comparaison une portée tout à fait générale concernant le caractère de la vie chrétienne, et rien de plus. Comme la première Pâque israélite et la manducation de l'agneau furent le signal de l'Exode des Hébreux vers la Terre promise, ainsi la Passion du Christ-Agneau est venue arracher les hommes à la tyrannie du péché, et désormais les rachetés peuvent et doivent célébrer une fête perpétuelle, non pour une semaine, mais pour toute la durée de leur existence, où le « vieux levain » ne doit plus reparaître. (*Chrys.*, al., *Godet*, *Lietzmann*, *Toussaint*, *Sickenberger*, *Sales*, etc.). Nous pourrions même dire que l'immolation du Christ (ἐτύθη) dure toujours d'une certaine manière, et trouver peut-être ici quelque argument théologique pour l'identité du sacrifice eucharistique avec celui du Golgotha (cfr. *Ep. ad Heb.*, notamment xiii, 10, ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἑξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες, après l'affirmation si répétée de l'unicité du sacrifice de la Loi nouvelle; en plus, le ch. x de notre épître sur le sacrifice eucharistique, V. *ad loc.*). Ce sens est certainement très beau, très admissible, et suffirait à l'interprétation doctrinale.

Mais d'autres (sans nier ordinairement cette signification générale), croient saisir

ici une donnée historique. Paul très probablement aurait écrit la présente lettre vers l'époque de la Pâque. Il dirait, allégorisant cette circonstance de temps, aux Corinthiens : « Il est grand temps pour vous de vous débarrasser du vieux levain ; car l'Agneau est déjà immolé, et votre maison n'est pas encore pleinement purifiée ; vous êtes en retard » (*Rob.-Pl.*). Ainsi *Cornely*, *Gutjahr*, *Lemonnyer*, *Bachmann*, et *J. Weiss* avec plus d'hésitation. On objecte bien (*Lietzm.*) que le verbe ἐρόη, « a été immolé », ne convient qu'à la mort du Calvaire, qui ouvre tout l'âge nouveau sans allusion à une époque particulière ; mais c'est là un raisonnement superficiel, au moins pour nous catholiques qui croyons que cette immolation est sans cesse renouvelée, et rappelée d'une façon plus solennelle à chaque anniversaire de la Passion. Aussi, malgré *Chrys.* et quelques autres qui veulent s'en tenir au grand sens doctrinal, nous croyons bon d'insister sur cette remarque pertinente de *Bachmann* : ces versets représentent le seul endroit où Paul, dans toute sa correspondance, parle de la Pâque à propos de la mort du Christ ; il devait avoir une raison pour cela (et plus forte sans doute qu'une pure association d'idées avec le « levain » mentionné au v. 6, où c'est peut-être justement l'idée de Pâque qui avait amené cette mention, plutôt que l'inverse). Cette raison est à chercher dans le fait qu'on était aux environs de la Pâque juive, dont le retour rappelait plus vivement la Passion et la transformation de notre vie qui en est résultée.

Le chap. xvi, comme l'ont noté *Cornely* et plusieurs autres, favorise bien cette opinion. Paul y annonce son intention de quitter Ephèse à la Pentecôte pour se diriger vers Corinthe par la Macédoine (xvi, 5, 8) ; il fait beaucoup de recommandations pratiques pour le moment de sa venue, comme s'il estimait qu'il n'y aura plus le temps d'échanger des lettres après la présente ; et d'ailleurs, il a dit, iv, 19 : « J'arriverai chez vous bientôt (ταχέως), si le Seigneur le permet ». C'est donc qu'il escomptait l'arrivée de sa lettre pour une date assez rapprochée du temps qu'il s'était fixé alors pour quitter Ephèse (d'après une résolution qu'il n'a d'ailleurs pu tenir, comme on le verra dans II *Cor.*). Toutes ces considérations nous invitent bien à admettre que sa première lettre aux Corinthiens — en tenant compte du temps qu'il fallait pour l'achever, de celui qui s'écoulerait avant le départ du messager qui la porterait, et de celui de la traversée d'Ephèse à Corinthe — était en train d'être composée un petit nombre de mois avant la Pentecôte.

Par conséquent nous admettons aussi, — au moins comme très vraisemblable, — qu'elle sera parvenue à destination vers l'époque de la Pâque.

Un nouveau problème se greffe sur celui-là. L'Apôtre suppose les Corinthiens, — la plupart Gentils d'origine — familiers avec les usages de la Pâque juive. Est-ce donc que les chrétiens célébraient encore le rite des azymes ? *Cornely* et d'autres le croient, tandis que *Bachmann* dit que la connaissance de la proximité de la Pâque chez les Juifs suffirait bien à expliquer ces allusions à une fête qui pouvait cependant leur être étrangère. C'est vrai sans doute ; pourtant, s'ils la célébraient eux-mêmes, le καθὼς ἔσται ἡμεῖς du v. 7 prendrait plus de force et d'actualité : la communauté, par sa tolérance scandaleuse à l'égard de l'incestueux, se met en contradiction avec la pureté et le renouvellement qu'elle prétend exprimer par la manducation des pains sans levain. Nous n'insisterons pas sur cette hypothèse, que les églises chrétiennes auraient adopté la Pâque juive et ses rites, tout en y joignant, bien entendu, la mémoire de la Dernière Cène du Seigneur, de sa passion et de sa résurrection ; car la mention des « azymes » peut n'être qu'allégorique. Mais il ne fait aucun doute pour nous qu'elles attachaient déjà de l'importance à l'anniversaire annuel de leur Rédemption, — qu'on l'ait fêté ou non avec les rites judaïques. Cette certitude nous semble ressortir de la querelle des quartodécimans, au II^e siècle, où les controversistes parlent tous de la célébration de la Pâque chrétienne comme d'une chose qui n'est pas récente, et qu'ils font tous remonter, malgré la divergence

des dates et de l'esprit de cette commémoration, à l'institution des apôtres eux-mêmes, Pierre et Paul d'un côté, Jean de l'autre. *J. Weiss* prétend que l'existence d'une fête chrétienne de Pâques serait très invraisemblable dans les églises de ce Paul qui reprochait aux Galates (*Gal.* iv, 10) d'« observer les jours, les mois, les temps et les années ». Mais le cas était tout différent chez ces Galates, qui revenaient à des rites judaïques n'ayant aucun rapport avec les souvenirs chrétiens, en y mettant de plus (comme le suggère, à notre avis, le mot technique παῖεν στοιχεῖα, « esprits du temps ou des éléments ») je ne sais quelle superstition astrologique accordant une distinction religieuse aux jours pour eux-mêmes, par exemple quand ils avaient adopté sans doute les « néoménies » juives. Bien autre chose était de célébrer par un renouvellement de ferveur, avec des cérémonies spéciales probablement, les souvenirs de l'histoire du salut. D'ailleurs on ne peut nier que le dimanche, d'après les *Actes*, l'*Apocalypse* et *Paul* lui-même, fût déjà considéré comme un jour à part, supplantant le sabbat juif, à cause de la Résurrection; dès la fin du 1^{er} siècle, suivant les historiens de la liturgie, le mercredi et le vendredi, (en souvenir de la trahison de Judas et de la mort du Christ) étaient des jours de « Station » (garde militaire) avec jeûne et réunion eucharistique. Si l'on faisait ainsi chaque semaine mémoire de la Passion, comment aurait-on négligé de le faire plus solennellement encore à l'anniversaire annuel exact?

Ainsi — la conclusion est d'importance — il est très vraisemblable, pour ne pas dire plus, que la fête chrétienne de Pâques se célébrait dès l'âge apostolique, et que la première mention en apparaît dans ce chapitre V de la 1^{re} Ep. aux Corinthiens, — laquelle est un véritable trésor de renseignements historiques que rien ne saurait suppléer.

B. CH. v, 9-13. COMMENT TRAITER LES PÉCHEURS DANS LA COMMUNAUTÉ.
 EXPLICATION D'UNE LETTRE ANTÉRIEURE. DERNIER MOT SUR L'INCESTUEUX.

INTRODUCTION. — A l'occasion du scandale de l'incestueux (auquel il revient à la fin de cette péricope), Paul établit un précepte de droit contre tous les baptisés devenus pécheurs publics, et il fixe ainsi des instructions anciennes qui n'avaient pas été bien comprises. La communauté devra les juger — ce qui va donner occasion à l'Apôtre de parler aux Corinthiens, dans la péricope suivante, de la façon peu chrétienne dont ils comprennent entre eux leurs rapports juridiques (VI, 1-8). Le dernier mot est pour réitérer l'ordre précis d'excommunier le coupable dont il a été question d'abord.

CH. v, 9. *Ἐγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις, 10. *οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου, ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ ἄρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις, *ἐπεὶ ὠφεῖλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν. 11. *Νῦν δὲ ἔγραψα ὑμῖν μὴ συναναμίγνυσθαι ἐάν τις ἀδελφὸς *ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης

A. 9. Ἐγραψα, ici et au verset suivant, doit-il s'entendre comme un aoriste épistolaire, c'est-à-dire : « Je vous écris, ici, présentement » ? Cela semble impossible logiquement, surtout à cause de ἐν τῇ ἐπιστολῇ qui suit (*Bachmann*) ; il n'est pas naturel de dire, à moins d'une raison toute spéciale, qui n'apparaît pas en ce verset : « Je vous écris dans ma lettre que voici » ; Paul, en disant « dans la lettre », fait évidemment allusion à une autre missive. Il est étonnant que *Chrys.* et d'autres Grecs, puis *Pélage*, *Corn. a Lap.*, *Calmet*, et d'autres, ne l'aient point vu ; mais plusieurs dès le temps d'Origène, et plus tard *Ambr.*, *Hervé*, *Thomas*, *Cajetan*, *Estius*, et tous les modernes à peu près ont compris qu'il s'agissait d'une lettre perdue. — Πόρνοι signifie les impudiques en général.

B. 9. Dans une lettre précédente adressée aux mêmes Corinthiens (voir INTRODUCTION, ch. v), Paul leur avait prescrit de rompre leurs rapports avec les impudiques, et sans doute avec d'autres catégories de pécheurs. Il semble qu'ils l'avaient compris au sens le plus rigoureux, et objecté (sans doute dans leur lettre à laquelle il sera répondu aux chap. vii suiv.) que la chose était difficilement exécutable ; dans une ville comme était Corinthe, pensez-y ! L'Apôtre va s'expliquer, et résoudre une question de principe très importante pour la discipline générale de l'église.

On sait que beaucoup d'exégètes ont cru retrouver un fragment de cette épître perdue aux chap. vi, 14-vii, 1 de II Cor. « *Nolite jugum ducere cum infidelibus*, etc. » Nous verrons en temps voulu que cette attribution n'est pas probable, car le passage en question ne prêtait pas à l'équivoque que Paul détruit ici.

— A. 10. οὐ πάντως = « non d'une manière absolue », bien différent de πάντως οὐ = « absolument pas ». — *Holsten*, à tort, veut voir dans ἢ πλεον., etc., une glose. et *J. Weiss* une addition de Paul lui-même, qui étend son sujet au delà du texte ancien ; ceci est possible. — *Loisy* traduit πλεον. (fréquent chez Paul) par « escrocs » ; le sens est plus large, il s'agit de tous ceux que leur cupidité porte à faire tort au prochain. — Si ἐπεὶ = « autrement », « *sonst* », cfr. *Rom.* iii, 6, xi, 6, 22 ; I Cor. xiv, 16, xv, 29 ; mais le sens reste le même si ἐπεὶ = « puisque », comme d'habitude, surtout avec ἄρα signifiant « alors », « en conséquence », et l'« irrealis » ὠφεῖλετε.

B. 10. Paul rectifie l'interprétation excessive donnée à ses paroles. Pour éviter

tout rapport avec des pécheurs, même scandaleux, il faudrait sortir non seulement de Corinthe, mais de ce triste monde. Lui n'a jamais voulu faire de ses néophytes une communauté de reclus. *J. Weiss* note avec raison que cette phrase de modération et de bon sens est très importante pour l'histoire religieuse et culturelle ; mais d'ajouter que Paul n'avait peut-être pas pensé d'abord à cette restriction nécessaire, c'est une idée en contradiction avec ἑγραφα du verset suivant, et qui provient de la fausse théorie de W. sur les diverses couches de I *Cor.*, où Paul, de l'une à l'autre, aurait varié dans sa rigueur. Nous pouvons concéder seulement que, dans sa lettre perdue, il avait parlé d'une manière très forte et très générale, s'en remettant au bon sens de ses lecteurs pour les distinctions nécessaires.

— A. 11. Pour ἑγραφα, v. *supra*, à 9. — Νῦν, ici, au sens logique, non temporel. — εἰν τις ἀδελφός ὀνομαζ. ἢ πόρνος κτλ : *Sickenberger* pense qu'on pourrait traduire : « Si quelque frère est nommé (reconnu) comme débauché, etc. », mais que l'interpréta-

CH. v, 9. Je vous ai écrit dans la lettre de ne pas vous mêler aux débauchés ; 10. non pas absolument aux débauchés de ce monde, ou aux cupides, ou aux voleurs ou aux idolâtres, puisque vous devriez alors vous en aller de ce monde. 11. Mais en fait je vous ai écrit de ne pas vous mêler, au cas où tel qui se nomme frère serait débauché, ou cupide, ou idolâtre, ou

tion commune est meilleure, « si quelqu'un qui porte le nom de frère, ou « si quelque prétendu frère » (qui ne l'est que de nom).

B. 11. Ce que Paul voulait dire dans sa première lettre, il l'explique maintenant, puisqu'il a vu qu'il le faut. Il ne s'agit point pour les fidèles de rompre toute relation avec leurs compatriotes païens à morale relâchée, mais d'empêcher leurs vices de pénétrer dans la communauté en prenant de sévères sanctions contre les baptisés qui, vivant comme des païens, se montreraient indignes du nom de frères, qu'ils portent comme membres de la famille du Christ. Il suppose nécessairement que leurs vices soient connus et affichés ; par conséquent il parle de « pécheurs publics », comme l'était l'incestueux. S'ils s'obstinent dans leur inconduite, il faut leur faire subir (pour les amener à changer de mœurs) une sorte de quarantaine, leur interdire les repas communs de la communauté (*Lietzmann*, qui rappelle *Gal.* II, 12) où se célébrait l'Eucharistie (v. ch. XI), et même s'abstenir à leur égard de faire ou d'accepter des invitations privées. Il n'est pas question pour cela de les « livrer à Satan », comme ci-dessus, et ces mesures doivent être temporaires. Cependant leur exclusion devait être signifiée par les chefs, et on pourrait parler d'une sorte d'« excommunication mineure ». C'est ainsi que les Juifs évitaient les païens (cfr. *Mat.* XVIII, 17).

Au temps de Chrysostome, quelques braves gens trouvaient Paul bien sévère pour les « insulteurs » et les « ivrognes » ; nous ferons mieux d'admirer quel haut niveau de moralité moyenne paraissait, aux yeux d'un apôtre, exiger la profession de christianisme. On pourrait être surpris que des « frères » pussent être accusés d'« idolâtrie » ; mais le ch. X nous parlera de ceux qui se croyaient permis de prendre part aux repas sacrés des temples, et il y en avait sans doute bien d'autres qui ne savaient pas renoncer absolument à toutes les pratiques superstitieuses du paganisme. Dans une ville comme Corinthe, le « vol », même accompagné de violence, ne devait pas être un accident imprévisible parmi des chrétiens oublieux de l'Évangile. D'une façon générale, ce sont les vices de la chair (πορνεία) et la cupidité (πλεονεξία), cause de rapines, de fraudes, de procès (v. versets 14 et suiv.), qui devaient amener le plus facilement des scandales dans ces primitives communautés grecques ; πορνεία et πλεονεξία forment parfois couple dans les épîtres de Paul (*Eph.* v. 3 ; I *Thess.* IV,

ἡ λοιδορία ἡ μέθυσις ἡ ἄρπαξις, τῷ τοιούτῳ μὴδὲ συνεσθίειν. 12. Τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνεις; οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε; 13. Τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς κρίνει. Ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν.

3-ss., comme *Test. Juda* 18, *J. Weiss*); ce sont toujours ces deux passions grossières contre le vi^e et le vii^e commandement, qui égarent le plus grand nombre d'homme, cf. vi, 9-11.

— A. 12. La *sah.*, ayant lu καὶ τοὺς ἔσω οὐχί, après τοὺς ἔξω κρίνεις, change le sens complètement; Paul n'a jamais prétendu juger « ceux du dehors ». — οἱ ἔξω, cf. *Marc* iv, 11 et *Col.* iv, 5; *I Thess.* iv, 12; *I Tim.* iii, 7, expression juive (*Str.-Bill.*, p. 362).

— A. 13. On ne sait s'il faut lire κρίνει ou κρίνει, l'indicatif présent ou le futur; les deux sont bien en situation. 12 b et 13 a pourraient se prendre comme une interrogation à deux membres, dépendant tous deux de οὐχί : « N'est-il pas vrai que vous, vous jugez ceux du dedans, tandis que Dieu jugera ceux du dehors? » (*Lachmann* et *Bachmann*); mais il vaut mieux mettre le point d'interrogation au milieu, après κρίνετε; ainsi la phrase est plus significative.

A 13^b, il faut lire τὸν πονηρὸν — et non τὸ πον., comme l'ont fait *Théodoret*, al., 23, 48; il s'agit toujours de l'incestueux du commencement, (*J. Weiss*, *Gutjahr*, etc.) et non « des méchants » en général. — ἐξάρατε κτλ. est une citation du *Deutér.* xiii, 6; xvii, 7; xxii, 24, formule d'exclusion du peuple saint (à cela près que *Deut.* a toujours ἐξαρεῖς).

B 12-13. L'Apôtre explique pourquoi il n'entendait parler que des pécheurs publics qui sont de la communauté. Quelles que soient les fautes extérieures des païens, il faut bien se résigner à vivre avec eux, et Paul ne se charge pas d'ailleurs de scruter leur conscience; c'est un soin qu'il laisse à Dieu, qui les juge déjà (κρίνει) ou les jugera au dernier jour (κρίνει) (1). Id. *Toussaint*, al. On n'a pas le droit de croire avec des anciens que κρίνω équivaut ici à κατακρίνω, et que Paul n'envisage que leur condamnation (« judicio condemnationis, non examinationis » s. *Thom.*); au ch. suivant, v. 2, le verbe κρίνεις n'a pas ce sens exclusivement défavorable, et nous connaissons, par l'Épître aux Romains et ailleurs, la réserve avec laquelle Paul appréciait l'état de conscience des Gentils ignorants (*Rom.* ii, 15, leur conscience au Grand Jour, pourra les charger ou les excuser; iii, 25-s. πάρεσθαι τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ; autres passages de même ton, qui montrent la largeur de cœur et d'esprit de l'Apôtre).

Mais il n'en va pas de même dans le cas de ceux qui connaissent la loi du Christ et ont reçu la grâce de la régénération. « Je fais moi-même, dit Paul, comme vous faites vous aussi; nous n'empiétons pas sur la juridiction de Dieu, trouvant assez de juger ceux qui sont des nôtres, qui sont sous notre juridiction, que nous connaissons assez, et dont la conduite nous touche spécialement, puisque nous sommes tous solidaires ». Ceux-là, il faut bien veiller à ce qu'ils ne nous corrompent point par de mauvais exemples; quant aux païens, nous devons savoir de reste qu'ils ne sont pas à imiter.

Le dernier mot, détaché de ce qui précède avec brusquerie et solennité à la fois, résume tout ce qui a été dit sur l'incestueux, qui était principalement en cause. La formule si grave empruntée au Deutéronome montre bien qu'il ne s'agit pas seulement de lui infliger la correction d'une quarantaine, de l'exclure pour un temps de

(1) Pour maintenir ici le « marcionisme » du passage, *Delafosse* comprend « Dieu les jugera en les abandonnant au Dieu créateur ». Grosse malice, dont il donne d'autres spécimens.

insulteur, ou ivrogne ou voleur, de ne pas même manger avec cet individu. 12. Car qu'ai-je affaire de juger ceux du dehors? ne sont-ce pas ceux du dedans que, vous, vous jugez? 13. Pour ceux du dehors, Dieu les jugera.

Faites disparaître le pervers de votre propre milieu.

l'Eucharistie et des autres repas, comme le commun des pécheurs publics. Il est « livré à Satan », et Dieu seul sait ce qui pourra en résulter — bien que l'intention de Paul, en le punissant si sévèrement, soit de le forcer à la conversion, pour ainsi dire. Son cas est tranché; désormais il ne sera plus question de lui, ni dans la Première Épître, ni dans la Seconde, comme nous comptons le démontrer. On peut espérer que, dans l'intervalle des deux lettres, la peine l'aura amené au repentir, et peut-être à la réintégration dans la communauté; mais tout renseignement là-dessus nous fait défaut.

INT. La mention de « jugement » amène Paul à réprimer les nombreux abus qui s'étaient introduits parmi les chrétiens de Corinthe dans leurs mutuelles relations de droit ou d'affaires; la *πλεονεξία* plus haut signalée sévissait dans leur communauté, qui, au lieu de pratiquer la fraternité évangélique, occupait les tribunaux païens de ses dissensions; même les injustices flagrantes, punissables par la loi civile, n'étaient pas inconnues entre ces « frères ». Paul leur rappelle le jugement de Dieu qui menace les injustes, ainsi que toutes les catégories de pécheurs en matière grave, qui retourneraient au triste état moral dont leur baptême aurait dû les faire sortir à jamais.

Cette péricope est fort instructive, d'abord au point de vue de l'organisation intérieure que l'Apôtre voulait imposer à la société des convertis (vv. 1-7), puis de la moralité chrétienne en contraste avec leurs anciennes mœurs (vv. 8-11), ce qui jette un jour curieux sur le recrutement des néophytes. Delafosse cherche encore ici un mélange de marcionisme et d'interprétations catholiques anciennes. Mais des critiques plus sérieux, comme J. Weiss, savent au contraire relever la belle unité de structure de toutes ces pages des chap. V et VI. C'est encore un rythme a b a (cfr. II, 6-16; IX-XIII, al.) : mœurs dissolues, *πορνεία* (V), — disputes et injustices, *πλεονεξία* (VI, 1-11); — encore *πορνεία*, d'une façon générale (vi, 12-20). — Le tout en un style de « diatribe » remarquable.

CH. VI, 1. Τοῦ μὲν τις ὑμῶν πρᾶγμα ἔχων πρὸς τὸν ἕτερον κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων, καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων; 2. Ἡ οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κριγοῦσιν; καὶ εἰ *ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοί ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων; 3. Οὐκ οἴδατε ὅτι

A. 1. Πρᾶγμα ἔχειν πρὸς τινά, « être en discussion d'affaire avec quelqu'un », expression usuelle dans les papyrus; *πρᾶγμα* = « affaire » dès *Xénophon*, et surtout « affaire désagréable ». — *κρίνεσθαι*, moyen : décider de sa contestation, de sa querelle — *τῶν ἁγίων* : au sens de fidèles, de chrétiens, comme ch. I, 2.

B. 1. Ce début est encore abrupt; mais *Rob.-Pl.*, *Sickenb.*, etc., ont bien vu que la transition entre le précédent passage et celui-ci se faisait par la mention de *πλεονεξία*, et celle de *κρίνειν*.

Ainsi il y avait des litiges juridiques entre chrétiens d'une seule et même communauté; restreindre ces affaires à un seul cas (τις... τὸν ἕτερον) est impossible à cause de la généralité des termes aux vv. 7-8 (v. *infra*). Ils pouvaient être de plusieurs sortes, car on sait que Corinthe était une cité chicanière. Paul déplorera plus bas l'existence de telles dissensions; mais ce qu'il reproche d'abord, c'est de porter la cause devant les juges officiels, c'est-à-dire des païens. Il en paraît indigné : « Quelqu'un ose-t-il ? » C'est à ses yeux, dit *Bengel* « *laesa majestas christianorum* ».

En effet, surtout si de pareils cas étaient fréquents, il ne pouvait en résulter parmi les gentils aucune bonne impression sur cette communauté nouvelle censée formée de « frères ». Si c'étaient des injustices caractérisées que l'on portait à leur tribunal, l'effet était encore pire. *S. Thomas* note aussi une raison de prudence : il ne fallait pas donner prétexte à des vexations de la part d'incroyants mal disposés. Enfin, Paul dit ironiquement qu'au lieu d'aller demander justice aux « saints », aux baptisés (qui doivent être justes de profession), on la cherche auprès des « injustes ».

Appréciation sévère, assurément, sur les juges de Corinthe. Il est permis de croire que les tribunaux n'échappaient pas à la corruption générale de cette ville si mal famée; *Chrys.* note qu'il n'y a pas « infidèles », mais ἄδικοι. Nous croirions cependant (avec *Gutjahr, Bachmann, al.*) que Paul, qui semble bien poser ici un principe très général, valable pour tous les chrétiens de toutes les églises d'alors, entend par οἱ ἄδικοι, « les injustes », le monde païen en général, qui ne connaît pas la justice parfaite de l'Évangile, et, même en affaires temporelles, ne peut juger complètement selon le sens chrétien. En certaines matières délicates, testaments, mariages, puissance paternelle, rapports de maître à esclave, comment des juges païens auraient-ils compris quels étaient les rapports des chrétiens entre eux, et l'esprit nouveau d'équité, de mansuétude, par lequel l'Évangile venait corriger le droit antique? Il faut penser encore aux peines si dures parfois qu'infligeaient les tribunaux d'alors, et auxquelles un frère, obligé d'être charitable, ne devait pas exposer son frère.

Un chrétien, pour se défendre contre le tort que voudrait lui faire un infidèle, peut certainement recourir au droit grec ou romain, et Paul a été le premier à en donner l'exemple. Mais, si deux « saints » ont le malheur de n'être pas d'accord en affaires, l'Apôtre estime que leur cas ne peut être tranché avec toutes les garanties d'une vraie justice que par d'autres « saints », qui connaissent les droits et les devoirs réciproques de leurs « frères ». Les parties doivent recourir à leur arbitrage vraiment autorisé, ou la partie lésée au pouvoir qu'a l'Église de réprimer les fautes de ses membres. Des disciples du Christ ne peuvent faire moins bien que les Juifs, qui cherchaient toujours un arbitrage dans leur propre commu-

CH. VI, 1. Ose-t-on bien chez vous, quand [l'un] a une affaire avec l'autre, se faire juger devant les injustes, et non devant les saints? 2. Ou ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde? Et si c'est par vous que le monde est jugé, êtes-vous indignes [de siéger en] des tribunaux infimes? 3. Ne sa-

nauté, et possédaient même des tribunaux à eux, qu'ils avaient fait reconnaître par l'autorité civile (voir Exc. vi). Même des gentils pouvaient donner l'exemple; il y avait en Attique et ailleurs, comme le rappelle *Bachmann*, des associations qui renonçaient à faire trancher par la justice officielle les litiges civils naissant entre leurs membres.

Paul n'envisage pas le cas des crimes de droit commun perpétrés par un chrétien aux dépens d'un coreligionnaire, et où l'autorité publique, même alors, serait presque nécessairement intervenue; sans doute il juge de pareils cas impossibles. Cependant, fût-ce pour des délits tels que les vols (entre chrétiens), il semble vouloir que la répression soit exercée par la communauté elle-même (v. *infra*).

— **A. 2.** Ici κρίνω ne peut signifier « condamner »; voir à **B** et *supra*, ch. v, vv. 12-13. — κριτήριον signifie littéralement « ce qui sert à juger »; en dehors de la langue philosophique, le mot avait pris le sens de « lieu où l'on juge », « tribunal », lequel apparaît très fréquemment dans les papyrus (v. *Moulton-Milligan*; cfr. LXX *passim*, *Jac.* II, 6). — ἐν ὑμῖν n'est pas un hébraïsme, mais une expression « forensique » (cfr. xiv, 11); *Lietzmann* renvoie pour cette acception à des passages d'*Aelius Aristide* et de *Polybe*.

B. 2. Le Christ avait annoncé à ses apôtres qu'ils jugeraient les Douze tribus d'Israël; ici la promesse s'étend à tous les fidèles, à l'égard du monde entier, c'est-à-dire de toutes les créatures intelligentes, Anges et hommes (v. *infra* **B. 3**). Elle est

ἀγγέλους κρινούμεν; * μήτιγε βιωτικά. 4. Βιωτικά μὲν οὖν κριτήρια ἔαν ἔχητε, τοὺς * ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τούτους * καθίζετε.

5. Πρὸς ἐντροπὴν ὑμῶν λέγω. Οὕτως οὐκ ἐνι ἐν ὑμῶν οὐδεὶς * σοφός, ὃς δυνήσεται * διακρίναι * ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ; 6. Ἀλλὰ ἀδελφὸς μετὰ ἀδελφοῦ κρίνεται, καὶ τοῦτο ἐπὶ ἀπίστων; 7. Ἦδη μὲν οὖν ὅλως ἡττημα ὑμῶν ἐστίν, ὅτι κρίματα ἔχετε

essentiellement eschatologique, et cette mention, jetée comme en passant, révèle déjà la place que tenait l'eschatologie, même à Corinthe, dans l'enseignement de Paul (voir au ch. xv). L'Église, Christ mystique (v. ch. xii, v. 12), corps mystique du Christ, participera au pouvoir royal et judiciaire de son chef; on peut même ajouter, avec *Bachmann*, que les saints, d'une certaine façon, sont les agents du gouvernement de ce monde; c'est l'idée du Millenium d'*Apoc.* xx (voir notre Commentaire). Mais il ne faut pas voir ici, avec *Hofmann*, la promesse d'un millénarisme matériel (qui se trouve exclu au ch. xv, *infra*), ni rabaisser la promesse, comme *Bengel*, au développement historique de l'Église qui un jour comprendrait des états et des juges chrétiens.

— A. 3. μήτιγε, classique, ne se rencontre qu'ici dans le N. T.; littér. cette locution elliptique signifie à peu près : « sans parler de... ». — βιωτικά, les affaires de la vie quotidienne. — Jugement des Anges (cfr. *Isaïe*, xxiv, 21 s), *Hen. Eth.* xci, 15, al; *Jude* 6; ii, *Pet.* ii, 4.

B. 3. Ce jugement, étendu au monde entier, s'exerce aussi sur les Anges. Les Grecs, avec beaucoup de Latins et de modernes (*J. Weiss*, etc.) l'entendent seulement de la condamnation définitive des Anges mauvais (*Jude*, II *Pet.*); mais l'*Ambr.*, s. *Thomas*, *Lyr.*, *Corn. a Lap.*, *Cornely*, *Lietzmann*, *Toussaint*, *Sickenberger*, *Bachmann*, etc., y voient les anges en général, et cela va mieux au contexte. Tout jugement a été remis au Fils (*Jean*, v, 22, 27); par lui l'action bienfaisante des anges fidèles sera révélée à l'univers entier, et les élus la loueront avec le Juge, tandis qu'ils approuveront la sentence de perte éternelle portée contre les anges déchus, dont sera alors montrée en plein jour toute la malice impuissante.

Des hommes appelés à cette haute perspective d'avoir part au jugement éternel du monde devraient se faire un peu plus confiance les uns aux autres pour trancher des difficultés relativement insignifiantes, en des choses d'argent, etc.

— A. 4. κριτήρια au même sens que ci-dessus; — τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ : « ceux qui, étant dans l'église (membres de l'église), y sont comptés pour rien ». Le verbe ἐξουθενέ(ν)εν(ο)ω = ἐξουθενίζω plus classique, se rencontre plusieurs fois dans les LXX, *Luc* xviii, 9; xxiii, 11, et aussi chez *Josèphe*, — καθίζετε a été pris pour un indicatif par ceux qui (de *Luther* à *Schmiedel*, *Lietzmann*, *Sickenberger*, *J. Weiss*, qui trouvent l'ironie difficile à reconnaître, et même les Anglais *Rob.-Pl.*) n'ont pas saisi l'ironie de Paul, et croient qu'il s'agit toujours du reproche d'établir des païens comme juges des affaires; d'autres, *Bousset*, *Loisy*, *Nestle*, font de cette phrase une interrogation : « Allez-vous choisir comme juges ceux qui sont méprisés ? » ou ceux qui ne comptent pas dans la communauté?; Paul sous-entendrait que des gentils sont trop méprisables pour juger, et que, si l'on évite naturellement de choisir pour trancher les affaires les membres les moins considérés de l'église, il faut écarter encore plus les païens. Cette dernière interprétation supposerait qu'il y a des tribunaux constitués dans l'église, et qu'on appelle les plus dignes, comme il convient, à y siéger; or, tout le contexte, et spécialement le verset suivant, montre que de pareils tribunaux n'existaient pas. Il faut donc certainement comprendre καθίζετε non comme un indicatif, avec ou sans interrogation, mais comme un impératif, une boutade ironique de Paul qui, plus que certains interprètes anciens et modernes, possédait « a sense of

vez-vous pas que nous jugerons les Anges? A plus forte raison les choses de cette vie. 4. Au cas donc où vous constitueriez des tribunaux pour les choses de cette vie, ceux qui comptent pour rien dans l'église, assoyez-y ceux-là.

5. Je [le] dis pour vous faire honte. Ainsi parmi vous ne se trouve pas un expert, qui pourra décider entre ses frères? 6. Mais on se fait des procès de frère à frère, et cela devant des incroyants? 7. C'est déjà bien, absolument, vous amoindrir que d'avoir des procès les uns contre les

humour ». Ainsi la plupart, *Chrys.*, *Theod.*, *Augustin*, *Vulg.*, *Bèze*, *Calvin*, *Estius*, *Bengel*, *Weiststein*, *Cornely*, *Lightfoot*, *Alford*, *Lemonnyer*, *Sales*, *Callan*, *Bachmann*, *Gutjahr*, *Toussaint*, etc.

B. 4. L'idée de Paul nous semble aussi claire que possible : « S'il vous faut avoir des tribunaux pour les choses temporelles — (il vaudrait certes mieux que vous n'en eussiez pas besoin, vous mettant tous spontanément d'accord), — alors choisissez pour y siéger ceux qui ont le moins de considération dans l'église » ; car ces choses-là, pour vous qui aurez à juger le monde, doivent apparaître comme bien insignifiantes ; « les derniers d'entre vous devraient être assez bons pour cet office » (*Gutjahr*). Mais on vous voit au contraire y attacher une telle importance, que vous ne jugez personne d'entre vous assez qualifié pour en décider, puisque vous allez les porter devant « ceux du dehors » (voir v. 5). — L'ironie est forte, mais pas trop forte pour un Paul. Il n'y a même pas lieu de l'adoucir en prenant, avec *Bachmann*, les ἐξουθεν. pour les bons et simples chrétiens, sages dans le Christ, qui sont « méprisés » par « ceux qui s'enflent ». L'intention certaine de Paul est de présenter ces affaires-là, au sujet desquelles on se passionne et on se divise à Corinthe, comme des intérêts de rien qu'on pourrait laisser régler par des gens de rien.

— A. 5. Ce verset montre assez, par sa teneur, que le précédent ne pouvait être interrogatif. — πρὸς ἐντροπήν, cfr. xv, 34, et *supra*, iv, 14 οὐκ ἐντρέπων. — ἐν (D, al : ἐστὶ) signifie le verbe (*Hérodien*), comme ἐπὶ et παρά (barytons) pour ἐπισαί et πάρειμι ; il se trouve dans des inscriptions attiques dès le iv^e siècle avant notre ère (*Abel*, p. 82). Paul l'emploie encore *Gal.* iii, 28 (ter) et *Col.* iii, 11 ; cfr. *Jac.* i, 17. — οὐδέ τις, omis D*, est douteux pour *J. Weiss*. — σοφός, ici « expert », versé dans le droit, et surtout doué de sagesse pratique et d'équité. — διακρίναι : ce verbe signifie d'abord « séparer », mais, par extension, « décider », et enfin « rendre un arrêt », *Platon*, *Leg.* 767 c ; cfr. iv, 7 *supra*, puis xi, 29, 31, xiv, 29, où il a le sens de « distinguer » ou « apprécier, juger » ; *Rom.* iv, 20 (« hésiter », « tergiverser »), xiv, 23, (« douter ») ; en dehors de ces exemples de Paul, il se rencontre encore 12 fois à la voix active ou moyenne, dans le N. T., avec tous les sens qu'il peut recevoir. — ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ est une locution bizarre à première vue ; on peut comparer *Ecclésiastique*, xxv, 17 : ἀνὰ μέσον τοῦ πλήσιον αὐτοῦ, où le sens de πλήσιον est évidemment collectif (mais non *Apoc.* vii, 17, τὸν ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου, sens local, « au milieu »). Si ἀδελφοῦ est un singulier à sens collectif, on pourrait en rapprocher, en classique, le même emploi pour des mots tels que δάκρυον, « les larmes », ἡ ἵππος, « la cavalerie », etc., mais avec ἀδελφοῦ, ce serait encore plus hardi (*Abel*, p. 163 ; voir *Kühner-Gerth*, ii, pp. 13-suiv.). Peut-on supposer avec *Schmiedel* qu'il y ait une erreur d'écriture, le texte ayant d'abord porté τῶν ἀδελφῶν? ce qui aurait pu être changé par mégarde en τὸν ἀδελφόν (à cause de la confusion de ω et de ο dans la prononciation de l'époque), enfin corrigé (mal) en τοῦ ἀδελφοῦ (ν et υ cursifs étant faciles à confondre)? C'est compliqué. Ce peut être simplement une négligence (*J. Weiss*), à moins que ce ne soit une brachylogie ou un sens collectif ; lequel évoquerait la tournure d'*Eccli.* ci-dessus, comme le note *Bachmann*.

B. 5. « Je ne dis point cela pour qu'on le fasse, mais pour vous faire rougir » (ainsi

* μεθ' ἑαυτῶν. Διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε; διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀποστερεῖσθε; 8. Ἀλλὰ ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε, καὶ τοῦτο ἀδελφούς.

9. Ἡ οὐκ οἴδατε, ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; Μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχεῖ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἄρσενοκοῖται, 10. οὔτε κλέπται οὔτε πλεονέκται, * οὐ μέθυσοι, οὐ λοῖδοροι, οὐχ ἄρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν.

11. Καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθήτε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

s. Thomas, Estius, al.). Il est bien clair en effet que les Corinthiens ne prenaient pas les « gens de rien » de l'Église pour juger de leurs débats, et que Paul n'aurait pas approuvé cette pratique; c'est pourtant bien d'eux qu'il parlait (non des autorités officielles qu'il n'enseignait pas à « mépriser » comme telles, d'après Rom. xiii, 1-ss., *Gutjahr*); il sent le premier que son ironie a été vive, et l'explique nettement par son désir de les humilier. On dirait en effet, à les voir recourir ainsi aux tribunaux officiels, que pas un d'entre eux n'est estimé assez expert, impartial, prudent et charitable, pour trancher au meilleur avantage de ses frères des questions de peu d'importance, dont le sentiment de fraternité devrait rendre la solution si facile!

— A. 6. Remarquer la force de καὶ τοῦτο, cfr. v. 8. — Bonne observation de J. Weiss : les versets 5^b-6 et 7-8 forment un parallélisme symétrique à trois membres : 1. une question. — 2. ἀλλά... — 3. καὶ τοῦτο..., ce dernier membre notant le « comble » (comme on dirait en langage familier) du tort signalé par le deuxième.

B. 6. « Frère contre frère »; on sent déjà toute la tristesse de Paul. Mais que des « infidèles » (il ne dit plus « injustes »), que le spectacle de la charité chrétienne devrait porter à s'ouvrir à la foi, soient pris comme témoins et juges de ce défaut d'amour fraternel, cela dépasse tout.

— A. 7. ὅπως omis A, *peś.*, *eth.* — ἡττημα cfr. Rom. xi, 12 (opposé à πλῆρωμα), Isaïe, xxxi, 8 (*M.-M.*, le sens est « défaite »); ici il signifie soit « dommage » (*Bachmann*), soit « amoindrissement », « recul » ou défaite au sens moral. Ce terme, comme le verbe ἡττᾶσθαι, était fréquent dans cette acception chez les stoïciens; et ἡδῆ, comme le note aussi J. Weiss, fait également partie du style de diatribe d'Épictète. Le verbe ἀδικέω peut être transitif même dans la langue classique; ici le passif ἀδικεῖσθε prend le sens causatif (*Abel*, p. 348) de « se laisser faire tort ».

B. 7. Ces versets ont une certaine couleur stoïcienne, tant pour la langue que pour l'idée; mais l'inspiration est différente, et beaucoup plus haute, étant celle du Sermon sur la montagne (*Mat.* v, 39-42); car Paul ne prêchait pas seulement la mort du Christ, mais il avait grand soin, quoi que certains aient prétendu, de prendre les exemples, les préceptes et les conseils évangéliques (c'est ici un « conseil ») comme matière fondamentale de sa prédication. Il n'en incorpore pas moins à sa morale cette noble vue stoïcienne que la faute ou l'imperfection sont des abaissements de la personnalité (*J. Weiss*; cfr. vi, 12, à propos de chasteté) : « Déjà c'est bien vous amoindrir (comme chrétiens) que d'avoir des procès entre vous ». — Naturellement il faut ajouter avec *Cornely* que Paul ne condamnait point pour cela en principe tout recours aux autorités judiciaires, qui peut devenir en certains cas une nécessité ou un devoir, — contre le tolstoïsme et les doctrines similaires qui abusent du Sermon sur la Montagne par défaut de distinction entre préceptes et conseils. Tout le chapitre précédent le montre d'ailleurs assez ainsi que les versets 1 et 5.

— B. 8. Eux qui devraient comprendre et pratiquer le conseil évangélique, ils ne se contentent pas de défendre âprement leurs droits réels ou prétendus, mais ils commettent eux-mêmes des injustices et des spoliations, — « et cela contre des

autres. Pourquoi, bien plutôt, ne supportez-vous pas l'injustice? Pourquoi ne vous laissez-vous pas bien plutôt frustrer? 8. Mais c'est vous qui faites l'injustice et qui frustrez; et cela à des frères!

9. Ou bien ne savez-vous pas que les injustes n'hériteront point du royaume de Dieu? Ne vous abusez point! ni débauchés, ni idolâtres, ni adultères, ni efféminés, ni amants de garçons, 10. ni voleurs, ni gens cupides, pas d'ivrognes, pas d'insulteurs, pas de larrons à hériter le royaume de Dieu.

11. Et cela vous l'étiez, quelques-uns... Mais vous vous êtes lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés dans le nom du Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu.

frères! » L'amertume de ces paroles, et la généralité de l'expression, fait supposer que de pareilles fautes n'étaient pas exceptionnelles dans l'église de Corinthe.

— A. 9-10. *μη πλανᾶσθε* (passif). *Epictète*: *μη πλανᾶσθε ἄνδρες*. C'est le style de diatribe qui continue. — L'énumération des vices a ceci de particulier dans la forme que les sept premiers membres sont précédés de οὐτε, et les trois derniers du simple οὐ (D* met partout οὐδέ; mais c'est une correction évidente; B et quelques autres est οὐτε μέλουσι); on ne voit aucune raison de sens ou de rhétorique pour ce changement; J. Weiss se demande si les trois membres précédés de οὐ auraient été ajoutés après coup, ou s'ils formaient un trio conventionnel. Inutile de se creuser la tête; Paul, dans son ardeur oratoire, abandonne plus d'une fois une construction commencée, et nous y voyons tout simplement le signe qu'il improvise, sans chercher le moins du monde à s'astreindre à une loi constante de style, « oral » ou autre. — Cfr. *Gal.* v, 19-21. — ἀρσενοκοίτης est un mot rare en dehors des auteurs chrétiens, cependant on le trouve encore *Oracles sibyllins* II, 73, et *Anthologie* IX, 686; il est de formation poétique.

B. 9-10. La discorde et l'injustice n'étaient pas les seuls défauts dont la manifestation fût à craindre en cette église troublée. Aussi Paul étend-il encore — tout d'un coup, à sa manière — le sujet de ses reproches, auxquels, pour ménager un peu ses lecteurs, il donne la forme d'un avertissement, très menaçant du reste. Catégoriquement il donne une liste de péchés qui excluent du Royaume de Dieu, et que l'on peut par conséquent appeler « mortels » de leur nature, puisqu'ils mènent à la mort éternelle. La vigueur et l'insistance marquées par l'apostrophe « Ne vous abusez point », ou « ne vous laissez pas abuser », font croire que, dans cette Corinthe, à côté de la pratique trop large, il y avait aussi des enseignements « laxistes »; la fin du même chapitre, sur la luxure, et la discussion des idololâtres (ch. VIII, ss.) l'établiront d'ailleurs sans conteste. On trouvait des théoriciens pour dire « tout m'est permis », abusant du principe de la liberté chrétienne; si chère à Paul, ou de leur « gnose ». Qui étaient-ils? Probablement le parti des antinomiens ou des libertins (celui du Christ? V. Exc. IV). Ainsi pensent s. Thomas, Cornely, Sickenberger, Gutjahr, etc. Déjà Chrysostome et les autres Grecs, l'avaient vu, après Origène qui s'exprime ainsi : « Ne vous laissez pas égarer par de persuasifs discours qui vous disent que Dieu est miséricordieux, bienveillant, aimant, prompt à pardonner les péchés ». *Rob.-Pl.*, qui le citent, ajoutent que des judaïsants (cfr. *Rom.* III) avaient pu introduire dans cette église l'idée que la foi seule suffit; la chose n'est pas impossible, car la II^e Épître aux Corinthiens nous montrera quelque collusion entre deux genres d'extrémistes adversaires de l'Apôtre, les paganisants et les judaïsants, qui se seraient fait pour le combattre des conces-

sions mutuelles; on voit souvent pareille chose dans l'histoire. *S. Thomas* voit ici en général ceux qui prétendaient que Dieu ne s'occupe que de loin des choses humaines, ou que la foi sans les œuvres, ainsi que les sacrements, les œuvres de miséricorde, suffisent, tandis que tout cela est inutile sans la charité (v. ch. xiii).

Quoi qu'il en soit, ce passage est important contre toute théorie de « justice imputée ». Les croyants « héritiers » du Royaume peuvent, par leur faute, en être déshérités (*Rob.-Pl.*) — *J. Weiss* appelle ces versets un « morceau de catéchisme de la chrétienté primitive ». Paul s'élève contre tous les « injustes » (ἀδικοί du v. 9, ici distributif), qui sont les pécheurs charnels, les « idolâtres » (v. ch. x), les voleurs, etc.; on retrouve les mêmes vices qu'au chapitre précédent, et en plus les adultères, les péchés contre nature, les larcins. L'Apôtre a sûrement choisi ses termes d'après les genres de corruption qui dominaient dans cette remuante ville d'affaires, consacrée au culte d'Aphrodite; *Cornely* et *Sickenberger* relèvent l'association des fautes contre le sixième et le septième commandement, auxquelles pouvaient se mêler des restes d'idolâtrie luxurieuse. Sombre et répugnante est l'énumération; mais elle n'étonnera point quiconque connaît l'immoralité antique, et les dangers de perversion auxquels les chrétiens eux-mêmes restaient plus ou moins exposés dans une telle ville.

— **A. 11.** Ce τιτες non construit, et ainsi mis en vedette, est plein d'effet (*Lietzmann*). Est-ce une menace contre « certains » que Paul connaît personnellement, et qui ne seraient pas encore très bien convertis? Plutôt nous y verrions une restriction indulgente. — Le triple ἀλλά, « mais », est très oratoire.

B. 11. « Vous étiez cela pourtant, — quelques-uns » Parmi les païens adultes convertis, on en aurait trouvé certainement « beaucoup » qui s'étaient livrés autrefois à tous ces vices, et qui risquaient d'y retomber, si leur vigilance continuait à se ralentir; mais Paul, par ménagement, veut avoir l'air de croire que c'était là seulement le fait de « quelques-uns », qui doivent tout particulièrement veiller à conserver pure leur existence nouvelle.

Mais — ils se sont « lavés » de toutes ces abominables souillures; ce mot est certainement une allusion au baptême, dont les effets sont la sanctification et la justification. Ainsi les anciens, *s. Thomas* et les médiévaux, à peu près tous les modernes. *Théodoret* voyait même dans les derniers mots la formule trinitaire (approximative) du sacrement, et *Godet* l'a suivi. Les trois personnes divines sont nommées; car πνεῦμα a certainement ici le sens de « Saint-Esprit ». Les trois verbes, tous également à l'aoriste, montrent la coïncidence, ou même l'identité, des événements qu'ils expriment : être lavés, sanctifiés, justifiés (*Rob.-Pl.*, al.) — *Meyer-Heinrici* cherche à défendre ici la conception luthérienne de la justification, et *Bachmann* encore veut interpréter ἐδικαιώθητε à la protestante; *J. Weiss* voit la difficulté de pareils essais, et s'en tirerait pour sa part en voyant ici une contradiction (qui n'existe pas) avec l'Épître aux Romains. *Cornely*, *Gutjahr*, d'autres catholiques, notent plus justement que c'est un passage classique contre la « justice imputative ». L'effet du baptême, qui nous incorpore au Christ, est de créer un état initial de justice et de sainteté intérieures et surnaturelles.

Paul souhaite que tous les baptisés de Corinthe se le rappellent. Courte et chaleureuse exhortation qui rappelle celle du ch. i, 30-31 (v. *supra*).

Exc. VI. — LE POUVOIR JUDICIAIRE ET COERCITIF DANS L'ÉGLISE
DE CORINTHE.

En plus de la valeur intrinsèque de leur doctrine expresse, ces pages de notre épître, de v, 1 à vi, 11, nous apportent un témoignage plus ou moins direct, mais fort précieux, sur le pouvoir disciplinaire, judiciaire et pénal exercé par Paul et les communautés organisées par lui à l'égard des croyants individuels. Il est assez probable que Paul, comme sur bien des autres points, ne faisait en cela que s'accommoder à l'usage général des apôtres fondateurs d'églises.

Voici tout d'abord ce que le commentaire nous a appris touchant l'exercice du droit pénal dans une communauté chrétienne. Ainsi que nous l'avons expliqué, il s'agit d'un pouvoir ordinaire, et non de punition miraculeuse comme la parole de l'Apôtre Pierre en fit tomber sur Ananie et Saphira. Paul excommunie l'incestueux; il pouvait le faire tout seul (de fait, il a arrêté la sentence avant de consulter l'église), mais il juge que l'église doit confirmer, promulguer et exécuter son arrêt. Celui-ci sera rendu au nom de l'Apôtre et de l'église à la fois, ou bien au nom de l'église réunie sous la présidence morale de l'Apôtre, et armée des pouvoirs du Christ pour lier et pour délier.

Ce premier « tribunal ecclésiastique » que nous connaissions dans la chrétienté n'était donc point indépendant de saint Paul, qui pouvait se passer de lui pour prendre les plus graves décisions disciplinaires; la constitution de la communauté corinthienne n'était donc pas démocratique. Pourtant ce tribunal a existé, Paul n'a pas voulu que sa sentence devînt exécutoire sans passer par lui, et il s'est réuni (était-ce la première fois?) sur l'ordre de l'Apôtre. Sur la manière dont il pouvait être composé, voir le comm., ci-dessus (1).

Ainsi le chap. v de notre épître nous renseigne sur les origines apostoliques de la juridiction pénale ordinaire exercée par l'église sur ses membres. Elle peut, au nom du Christ, infliger les peines spirituelles les plus graves, chasser un indigne du corps mystique, le « livrer à Satan » (par le fait même, comme nous l'avons expliqué).

La suite du chapitre, avec cette sorte d'assimilation que fait l'Apôtre entre diverses classes de pécheurs publics et l'incestueux dont il a d'abord parlé, et auquel il revient à la fin, laisse croire qu'une mesure aussi grave que leur mise en quarantaine ne pouvait non plus être prise sans un jugement de l'autorité; car elle entraînait l'exclusion des repas communs, et par conséquent de l'Eucharistie. Ces excommunications moins graves et moins solennelles devaient être portées par l'église elle-même, sans intervention de l'Apôtre, qui avait seulement donné un précepte général, laissant aux chefs religieux de Corinthe le soin de l'appliquer dans les cas voulus.

Plus tard, dans la II^e Epître aux Corinthiens, Paul annonce qu'il procédera dans les formes, avec enquête et comparaison de témoins, contre les délinquants qu'il devra réprimer (II *Cor.* XIII, 1-2). Il ne dit pas s'il agira seul comme juge, ou s'il s'associera encore la communauté en certains cas. De même, nous ne savons s'il avait procédé seul ou non quand il excommunia

(1) Id., *Belser*, dans son comm. sur II *Cor.* (où il a eu tort cependant de réintroduire cette affaire de l'incestueux).

Hyménée et Alexandre à Ephèse. — Mais ces quelques données, si obscures et éparses qu'elles demeurent, nous révèlent l'organisation apostolique d'un pouvoir coactif et pénal dans l'église, conformément à la parole du Christ : « *Dic ecclesiae* » (Voir *Mat.* xviii, 15-20).

Là ne se borne point ce que l'Épître nous apprend d'une organisation judiciaire parmi ces premiers chrétiens, puisque, au ch. vi, l'Apôtre leur reproche de recourir dans leurs dissentiments au jugement officiel des païens et non à celui de leurs frères dans la foi. Qu'il ne s'agit pas toujours, pour les cas envisagés, de simple arbitrage privé, mais parfois de la répression de véritables délits, c'est ce qui ressort, croyons-nous, de la fâcheuse énumération qui vient à ce propos, et où, parmi les « injustes », nous trouvons des adultères, des sodomites, des voleurs, etc. — crimes qui n'étaient pas tous du passé, avant la conversion des néophytes, comme Paul le laisse assez entendre dans cette épître, et le dira expressément dans la seconde (II *Cor.* xii, 21). Ils devaient nécessairement être punis une fois dénoncés, même s'ils ne tombaient pas sous le coup des lois grecques et romaines. Et Paul veut encore, autant qu'il est possible, et lorsque des chrétiens seuls sont en cause, réserver ces jugements à la communauté. Sa manière de parler laisse entendre qu'il n'existait pas encore de « tribunaux » réguliers pour cet office, ou que, s'ils existaient, on ne s'en servait guère; mais il commande ou bien d'en établir, ou de s'en servir. Les peines qu'ils avaient à porter, outre la réparation des dommages causés et peut-être des amendes, devaient être ces deux sortes d'excommunication dont il a été question au ch. v.

Pour cette réglementation, Paul a pu s'inspirer, peut-être des statuts de certaines confréries grecques, mais plus sûrement du droit juif alors en vigueur, et qu'on connaît par les anciens écrits rabbiniques, et des historiens comme *Schürer*, *Juster*, *Strack et Billerbeck*, etc. Nous savons que, en matière de juridiction, non seulement gracieuse, mais contentieuse et pénale, les Juifs, avant l'an 70, avaient leurs tribunaux à eux, qu'ils avaient fait reconnaître par l'autorité romaine, et que, au moins en certains lieux comme Alexandrie, ils pouvaient en exécuter eux-mêmes les décisions. Même après la ruine de Jérusalem, ce droit subsista en grande partie dans la Diaspora. Paul veut que, parmi les chrétiens, se fonde quelque institution du même genre. Naturellement il n'est pas question, comme pour les Juifs, de faire reconnaître force de loi aux sentences chrétiennes par l'autorité profane; mais au moins, quand les matières le comportent, on évitera ainsi le scandale des païens, leurs regards malveillants dans l'intérieur de la communauté, les décisions incompétentes de leur indifférence à la loi du Christ, de leur dureté ou de leur injustice; et surtout le sentiment de la fraternité chrétienne sera sauvegardé, même dans le redressement le plus sévère des torts.

(Voir pour les ch. v et vi, 1-11, et cet excursus, les commentateurs nommés; — plus : HEITMÜLLER, *Im Namen Jesu*; DIBELIUS, *Geisterwelt*; DEISSMANN, *Licht vom Osten*; v. DOBSCHÜTZ, *Urchristliche Gemeinden*; EVERLING, *Paulinische Angelologie und Dämonologie*; SCHÜRER, *Gesch. des jüdischen Volkes*, II³, pp. 56-suiv., JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain*, ch. x, § II, t. II, pp. 110-115; STRACK-BILLERBECK, *Komm. zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, III, pp. 343-358, 364. s., etc.).

INT. — *Paul revient au premier reproche par où avait débuté cette section, celui de πορνεία, dont le cas le plus scandaleux avait été une union publique incestueuse. Maintenant, il généralise, et donne les principes suprêmes qui commandent toute cette matière du sixième commandement.*

Sa morale est remarquable de hauteur, d'ampleur et de pénétration. Il a trouvé le secret de déduire du principe même de la liberté chrétienne la condamnation des vices charnels, puis, montant plus haut, il la déduit de l'union au Christ, — qui est, comme on sait, l'idée centrale de toute cette épître.

A. 12. Nous avons mis les premiers mots entre guillemets (voir à B) et traduit ἔστι par « est en mon pouvoir » ; de fait ἔστι signifie « est permis », et il serait plus clair de le traduire de la sorte ; mais il fallait aussi conserver l'espèce de jeu de mots entre ἔστι et ἐξουσιασθήσονται. *Chrys.* avait le premier noté cette paronomase (οὐσία vient du participe féminin de εἶμι), et tous, depuis, la reconnaissent ; *Cajetan* avait même cherché à la rendre par le jeu de mots forcé : « *Omnia mihi licent, sed non ego ab ullo fiam licentiosus* ». — τίς peut être pris également bien pour masculin ou pour neutre ; aussi les uns traduisent « par personne » et les autres « par rien ». — Quant aux premiers mots « omnia mihi licent », on peut les prendre, avec la majorité, pour une affirmation : « Tout m'est permis » (ce que Paul aurait dit souvent lui-même), ou, avec *Théodore*t et quelques autres, *Bisping*, *Schaefer*, pour une question : « Tout m'est permis, (dites-vous) ? — oui, mais... »

B. 12. Encore un nouveau début, une nouvelle volte-face par où l'Apôtre (comme v, 1 et vi, 1) se retourne vivement vers ces Corinthiens à mœurs larges dont la mauvaise réputation, comme il l'a dit au début du chapitre précédent, s'étendait au loin. Ils voudraient justifier leur licence par des sophismes, et paraissent ignorer la vérité qui est l'essence de leur foi théorique. Paul va la leur rappeler, en montant, d'un de ses coups d'aile familiers, au plus haut sommet de la morale et de la mystique.

L'absence de toute particule reliant ce développement au précédent n'autorise pas le moins du monde l'opération de *J. Weiss* et de *Goguel* qui voudraient assigner ce passage à une lettre antérieure. *J. Weiss* (qui a pourtant très bien vu le rythme *a b a*, v. *supra*, Int. à vi, 1-11), croit relever dans ce morceau les traces au moins probables d'un stade plus primitif de la communauté, où les tentations d'impureté auraient été plus pressantes, faute d'un enseignement précis de l'Apôtre sur ce sujet (comme sur les « idolâtres », v. ch. viii) ; aussi Paul a-t-il senti le besoin de leur exposer les principes même de la matière, et cela sur un ton calme, comme il convenait à une première instruction. Impossible ! beaucoup d'expressions montreront que l'Apôtre était entré déjà très profondément dans ses instructions sur la dignité du chrétien avant d'écrire les présentes lignes ; et d'ailleurs, comment supposer que, durant les dix-huit mois et plus qu'il avait instruit de vive voix les citoyens de cette ville dissolue, il ne leur aurait donné que des directions insuffisantes dans une pareille matière, si capitale pour les mœurs chrétiennes ? C'est le grand faible du riche commentaire de *Weiss*, que d'être si souvent déparé par des transpositions arbitraires ne s'appuyant que sur des particularités insignifiantes du texte ou une psychologie peu creusée.

La vraie situation est celle-ci :

Paul, prêchant à Corinthe la délivrance du péché et des observances anciennes,

CH. VI, 12. Πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει. Πάντα μοι *ἔξεστιν, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ *ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος.

13. Τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ, καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν. Ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα *καταργήσει. Τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ

avait dû souvent répéter des sentences comme : « Tout m'est permis » — par comparaison, il va sans dire, avec les servitudes d'autrefois. Des libertins ou antinomiens s'étaient emparés de ce propos pour lui donner une extension absolue et illégitime (Ainsi *Cornely, Rob.-Pl., Gutjahr, Bachmann, Lemonnier, Sales*, etc, avec plus ou moins de décision). *J. Weiss* y voit, plutôt qu'un aphorisme de Paul lui-même, un mot usuel de certains « pneumatiques » prétendus de Corinthe, qui, imbus de gnosticisme grec, se figuraient que le « spirituel » est au-dessus des règles de la morale; cela est possible encore, mais n'exclut pas que Paul ait prononcé lui-même de telles paroles; que ces libertins s'empressaient de tourner dans leur sens. Peut-être ce mot avait-il été rapporté dans la lettre des Corinthiens à l'Apôtre.

Celui-ci le répète, soit sous forme de question, plus ou moins ironique (*Théodoret*, al.), soit sous forme d'affirmation positive, mais qui demande à être bien comprise (*Bachmann, Gutjahr*). Il y apporte tout de suite cette restriction que les choses utiles ou bonnes (ce qui συμφέρει) sont seules permises, car on n'a pas le droit de nuire ni à soi-même ni aux autres (*Bachmann*). Et ce serait évidemment se nuire d'une manière absurde que de se mettre, sous prétexte qu'on est libre, dans l'esclavage d'une personne ou d'une chose quelconque (ὑπὸ τινος). Paul exprime cela d'une manière antithétique saisissante (*Lietzmann* pense qu'il a forgé pour cela à ἐξουσιάζω un passif, forme qui en effet n'apparaît pas ailleurs).

Il abondait ainsi dans le sens de la meilleure sagesse grecque, et proposait, avec d'autres termes, l'idéal cynico-stoïcien : « *Mihi res, non me rebus, submittere conor* ». (*Lietzmann, Rob.-Pl., Toussaint, Sickenberger*, etc.). *Heinrici, J. Weiss*, al., notent avec justesse l'habileté de l'Apôtre, qui va combattre avec leurs propres armes ceux qu'il doit réfuter, par un dicton de philosophie stoïco-populaire qu'ils employaient également, eux et lui.

Ce qui va être tout nouveau, c'est l'application : le οὐκ ἐξουσιασθήσομαι, « je ne me laisserai pas asservir » (du fait même que je suis libre), lui servira de mot d'ordre contre la licence charnelle. Rien n'est plus certain que cette intention de Paul, d'après les vv. 15-18 — quoique anciens et médiévaux n'aient pas bien saisi le lien de ce v. 12 avec ce qui va suivre. Les prôneurs de la liberté ne s'attendaient pas à cette argumentation lumineuse.

C'est un des aspects les plus nobles de la morale paulinienne que cet appel à la dignité humaine et à la délivrance de tout ce qui est inférieur, comme à la conséquence non d'une indépendance orgueilleuse qui laisse l'homme esclave de lui-même, mais de la liberté parfaite acquise dans le Christ, par l'union et la charité. On peut dire que toute sa morale est là, comme nous le verrons encore mieux plus loin. Déjà, à propos des discordes, il faisait appel à la dignité du chrétien (*supra*, v. 7, ἡ ἑταιρεία). Ces deux idées fondues l'une dans l'autre, d'appartenance au Christ et de haute indépendance qui en résulte à l'égard de tout le reste, vont lui dicter ce qui a jamais été dit de plus profond touchant la morale du Sextum Mandatum.

— A. 13. Καταργήσει : ce verbe καταργεῖν, comme nous l'avons vu I, 28 et II, 6, ne signifie pas toujours nécessairement « détruire » (*Pulg : destruet*), mais le sens premier, qui convient ici, est « laisser inactif », « réduire à l'inaction ».

CH. VI, 12. « Tout est en mon pouvoir » — mais tout n'est pas profitable. Tout est en mon pouvoir. — mais je ne me livrerai, moi, au pouvoir de quoi que ce soit.

13. Les aliments [sont] pour le ventre et le ventre pour les aliments. Mais Dieu fera cesser l'usage et de ceux-ci et de celui-là. Quant au corps, il [n'est] point pour la luxure, mais pour le Seigneur, et le Seigneur pour

B. 13. Paul répète d'abord un sophisme que les laxistes, à l'exemple d'ailleurs des cyniques (v. *Diog. Laert.*, vi, 9, sur Diogène) et de plus d'un stoïcien, prétendaient appuyer sur la constitution même de la nature, pour rejeter la chasteté, vu que « *Naturalia non sunt turpia* », et qu'Aphrodite ne commande pas moins à la nature que Déméter. Souvent l'on entend raisonner ainsi.

Ainsi quand l'Apôtre parle de « ventre », il ne songe pas à combattre la gourmandise, ni à recommander l'usage modéré des aliments (cfr. *Chrys.* al); c'est un autre vice qu'il a en vue. User des aliments, c'est une chose bonne ou indifférente en soi, pourvu qu'on ne dépasse pas la mesure (peut-être Paul, en prenant cet exemple, pensait-il aussi à lancer une pointe aux distinctions alimentaires des Juifs, *Rob.-Pl.*); c'est pour cela qu'a été faite la *κοιλία*, l'estomac et les intestins. Mais il n'est point permis d'assimiler la fonction génératrice à la nutritive (*Sickenberger.* et presque tous les modernes) et de prétendre qu'il est indifférent de forniquer comme de manger, qu'il n'y a là aussi qu'à garder la modération. — Si Paul n'avait pas supposé qu'un tel sophisme avait cours à Corinthe (cfr. *Gutjahr*), alors sa comparaison serait un hors-d'œuvre assez inutile, pour ne pas dire un peu trop brutal.

« Le corps », lui, « n'est pas pour la fornication », comme l'estomac est fait pour digérer. Ce n'est point par pudeur que le mot de *σῶμα*, « corps », est ici choisi, mais parce que c'est bien tout le corps humain, en effet, cette partie de nous-même appelée à de si hautes destinées, qui est affecté par l'acte sexuel directement.

« Le corps est pour le Seigneur ». Il y a double antithèse entre *estomac-aliments* d'une part, *corps humain et Seigneur* de l'autre. Nous allons l'expliquer au commentaire du verset suivant.

— **A. 14.** Au lieu du futur *ἐξεγερῇ*, on lit le présent *ἐξεγέρσει* A, D*, Q, (d.e : suscitat) et *ἐξήγειρεν* dans B (*am.* : suscitivit). La leçon commune est préférable, les deux autres ne donnent qu'un sens spirituel ou potentiel, qui affaiblit l'idée.

B. 14. Pour comprendre l'inanité du sophisme, il faut penser à la différence du sort réservé dans l'avenir, par l'ordination de Dieu, à ce viscère qu'est l'estomac, et à la totalité du corps humain. Ascension subite aux fins dernières, qui montre quelle place tenait toujours l'eschatologie dans l'enseignement apostolique.

Donc il y a cette antithèse :

le ventre et les aliments perdront leurs fonctions (parce qu'elles sont transitoires); le corps entier sera ressuscité, comme celui du Christ, pour rester uni perpétuellement au Seigneur, dans une activité surélevée.

Lorsqu'il est dit au v. 13 *ὁ δὲ θεὸς ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει*, Paul ne veut pas dire que Dieu détruira l'organe estomac dans le corps glorifié, mais que la fonction utilitaire de cet organe, pour l'entretien de la vie mortelle, n'aura plus lieu de s'exercer. Cette idée d'un corps spiritualisé, soustrait entièrement aux besoins animaux, était étrangère aux Juifs et aux apocryphes (*Bachmann*), mais le Christ avait dit, d'une manière analogue (*Mat.* xxii, 80) : « *In resurrectione... neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in coelo* » (V. comm. du ch. xv, *infra*).

Ce corps n'est pas fait principalement pour les actes transitoires, qui sont nécessaires encore, de la reproduction pour la durée de l'espèce (surtout si on les fait

σώματι. 14. Ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἡγείρεν, καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

15. Οὐκ οἶδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν; * ἄρα οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; * μὴ γένοιτο. 16. Ἡ οὐκ οἶδατε, ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ

sans règle et pour eux-mêmes, πορνεία); c'est-à-dire qu'il ne remplit pas seulement un rôle utilitaire, comme était celui de l'estomac pour la conservation de l'individu. Sa destinée est plus glorieuse : « Il est *pour le Seigneur*, et le *Seigneur est pour lui* ». Nous abordons ici une des idées les plus merveilleuses de la théologie paulinienne, qui se développe aux versets 14-16 et 18-20. Dès la vie mortelle, il est « pour le Seigneur », parce qu'il sert d'instrument à l'âme, à la personne, pour l'opération d'œuvres qui conformément graduellement la vie de l'homme racheté à celle du Seigneur; et « le Seigneur est pour lui » parce qu'Il est le modèle, le principe de vie surnaturelle qui peu à peu le change en sa parfaite image; il est même son aliment, vivifiant et transformateur et s. Cyrille voit dans cette phrase une allusion à l'Eucharistie. Aussi, au lieu de voir abolies ses fonctions, le corps les verra agrandies et restaurées après la mort, pour jouir, même dans sa vie sensible, de la société éternelle du Seigneur. Le corps de l'homme n'est donc pas un de ces biens indifférents dont on puisse user à la guise de chacun en vue d'utilités ou de plaisirs qui n'ont de place que dans la période initiale et inférieure de notre existence, celle où il n'est qu'un « corps psychique » soumis à des besoins et à des instincts animaux, celle de la corruption, de la bassesse, de la faiblesse, « de la chair et du sang » (V. ch. xv, 43-44, 50).

Car « Dieu nous ressuscitera », c'est-à-dire nous rendra ce corps transformé, immortel, glorifié, en possession de toute la dignité qui est compatible avec la matière, et plus actif par conséquent qu'il ne le fut jamais dans l'existence terrestre. L'Apôtre parlera directement de ce brillant avenir au chap. xv, le chapitre de la Résurrection. Dieu nous ressuscitera tout comme il a ressuscité le Seigneur Jésus, et dans la même condition que notre Seigneur.

C'est donc bien méconnaître la valeur de notre corps que de le croire fait pour des plaisirs qui nous sont communs avec des animaux qui passent et ne revivront pas.

Le corps dont il s'agit est bien le corps actuel, matériel, visible, qui, d'une façon mystérieuse, conserve son identité dans la vie ressuscitée; le chap. xv l'établira; il est bien la matière qui recevra la forme de « corps spirituel ». De là vient sa dignité. Donc il est oiseux et décevant d'entrer en des distinctions subtiles comme celles de J. Weiss ou de Toussaint, et d'attribuer à l'Apôtre la conception d'un corps immatériel, d'un σῶμα forme invisible de la « chair » visible (σάρξ), lequel devrait seul subsister après la mort, — ou de je ne sais quelle partie occulte du corps humain, qui, opposée à la partie sensible, serait un « substratum » servant de lien entre le corps actuel et le corps futur. Si c'était seulement cette entité mystérieuse qui était pour le Seigneur, on ne voit pas quelle conclusion Paul pourrait tirer de sa destination spirituelle contre les plaisirs de la « chair », σάρξ, qui ne se confondrait pas, même dans la vie présente, avec cette entité (1). Et l'on tomberait facilement dans les confusions de Reitzenstein sur le πνεῦμα et le « corps pneumatique » se formant sous le « corps psychique » (voir l'Exc. V sur πνεῦμα). D'ailleurs, si l'on peut trouver quelque fondement à cette conception là dans

(1) J. Weiss insiste sur ce que Paul écrit ἡμᾶς (et non τὸ σῶμα ἡμῶν) ἐξεγερεῖ, comme si ce ne pouvait pas être proprement « notre corps » qui ressuscitera; mais alors toute l'argumentation de Paul s'évanouirait.

le corps. 14. Or Dieu, ainsi qu'il a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera aussi par sa puissance.

15. Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ? irai-je donc enlever les membres du Christ pour les faire membres d'une prostituée? Cela, jamais! 16. Ou ne savez-vous pas que s'attacher à la pros-

certaines gnoses, rien ne permet de l'attribuer ni aux Grecs anciens, ni aux Juifs, dans le milieu de l'Apôtre.

Un autre point fort important à relever dans ce verset, pour l'étude de l'eschatologie paulinienne, c'est que l'Apôtre se compte lui-même, et compte ses lecteurs au nombre de ceux qui seront *ressuscités* (ἡμῶν; ἐξεγερῶν) (1); il n'a pas donc l'air de croire toute proche la Parousie, où les saints vivants seront seulement « transformés » sans passer par la mort; il sera bon de s'en souvenir au commentaire du chapitre xv (51-53), dont la profonde doctrine est déjà si fortement amorcée dans le passage que nous étudions.

Il faut enfin remarquer que saint Paul, suivant la tradition juive, et contre le « spiritualisme » grec à la Platon, fait du « corps », du vrai corps, une partie intégrante de notre personnalité indestructible, puisqu'il écrit — quoi qu'en pense J. Weiss — que Dieu nous ressuscitera, pour dire qu'il ressuscitera ce corps. Ce qui est aussi tout à fait antignostique, et inconciliable avec les théories de l'école Reitzenstein.

— A. 15. οὐκ ὄντα : cf. le début de 16 et de 19; l'interrogation accompagnée de οὐ exige toujours, on le sait, une réponse affirmative. — μέλη Χριστοῦ, cfr. xii, 29, *infra*. — ἄρας; le verbe ἄρειν est plus fort que λαμβάνειν; il entraîne une certaine idée de violence, ce qu'ont relevé Chrys., Théophylacte, Toussaint, Gutjahr et plusieurs autres. — μὴ γένοιτο, forme de négation que l'usage avait rendue très énergique, est une expression fréquente dans la diatribe; nous ne la trouvons qu'ici dans notre épître, mais 10 fois Rom., 2 fois Gal. Dans les LXX, elle est rare et jamais isolée; mais il n'en est pas ainsi dans les Entretiens d'Épictète.

B. 15. « Nos corps sont les membres du Christ », puisque « le corps est pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps », *supra*. C'est en tant qu'ils constituent des parties du « Christ mystique », de l'Église, comme on le verra spécialement aux chap. x, 17 et xii. Paul l'affirme ici de chaque individu régénéré; aussi n'avions-nous pas tort, au chap. iii, 16 (v. *ad loc.*) de comprendre l'habitation du Saint-Esprit comme une présence intime dans les âmes, ce qui sera encore confirmé plus bas v. 19.

« Vous ne le saviez pas? » dit Paul, comme étonné d'une pareille ignorance. Cette manière de débiter révèle combien la doctrine de l'union au Christ était essentielle à son « évangile ». Il l'avait certainement exposée dans sa prédication orale à Corinthe, où cependant il estimait n'avoir donné à ces νήπιοι que du lait et des rudiments.

La phrase qui suit sent l'indignation contenue. « J'irais dérober, enlever, arracher les membres du Christ pour en faire les membres d'une prostituée? » Supposition horrible, dit Chrysostome.

Nous comprenons dès lors pourquoi l'Apôtre a commencé par dire, au v. 12 « Je ne me livrerai à la puissance de personne ». Sous prétexte de liberté, et en méconnaissant leur dignité de membres du Christ, les libertins se font les membres, donc

(1) Tillmann se trompe en supposant, pour les besoins de sa thèse sur l'eschatologie de Paul, que ἐγερῶν puisse jamais signifier « transformer » aussi bien que « ressusciter ».

πόρνη ἐν σῶμά ἐστιν; ἔσονται γάρ, *φησίν, « οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν ». 17. Ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμα ἐστιν.

18. Φεύγετε τὴν πορνείαν. Πᾶν ἁμαρτήμα, ὃ *ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος, ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν, ὃ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει.

la propriété, la chose, d'une autre personne, et d'une personne de si vile catégorie (1)!

Les deux idées qui commandent tout ce développement, celle d'indépendance, non moins chère à Paul qu'aux stoïciens, et celle d'union mystique au Christ, sont combinées dans ce verset concentré et saisissant.

Aux deux suivants, Paul va s'expliquer.

— A. 16-17. οὐκ οἴδατε, comme ci-dessus. — Κολλᾶσθαι se trouve dans les LXX au double sens d'union sexuelle et d'union religieuse. — ἔσονται κτλ, citation de *Gen.* II, 24, οὐ εἶναι εἰς = γίνεσθαι. — φησίν est impersonnel = « il est dit », ou bien il a pour sujet θεός, γραφή sous-entendus; expressions identiques ou analogues (ἐῖπον, λέγει) *I Cor.* xv, 27; *II Cor.* vi, 2; *Gal.* III, 16; *Eph.* IV, 8; φησιν est employé de même manière chez *Philon*, *Epictète*. — σάρκα synonyme ici de σῶμα.

B. 16-17. Ces versets disent comment le fornicateur devient « membre » de la prostituée, et blesse ainsi sa dignité d'être autonome et de membre du Christ. Paul le prouve par l'intention de Dieu en créant la femme, d'après la Genèse. Il y a une antithèse d'une grande profondeur :

a) union charnelle coupable : elle abaisse les personnalités à quelque chose de matériel et d'inférieur, les changeant en un seul « corps » ;

b) union au Seigneur : elle élève la personnalité de l'homme à un état supérieur et spirituel, puisqu'elle ne fait plus alors qu'un, d'une certaine manière, avec « l'esprit » du Seigneur.

Dans la première, en effet, l'homme se soumet, corps et âme, — comme si l'âme n'était qu'une annexe du corps, ordonnée aux plaisirs de celui-ci, — à la jouissance qu'il trouve à ne plus faire qu'un corps avec un autre corps vil et souillé; c'est comme si l'âme, l'esprit, ne comptaient plus. Dans la seconde, au contraire, qui se fait par l'âme, le corps lui-même, oublié et soumis, se trouve spiritualisé, préparé à la gloire de « corps spirituel » qu'il acquerra un jour (ch. xv) par son adaptation parfaite à l'esprit sanctifié et à la jouissance de Dieu.

Paul, qui ne craint pas la précision, justifie la première phrase par sa citation biblique. On pourrait contester la similitude; car, dans la Genèse, « former une seule chair » n'a aucun sens défavorable, c'est l'ordination même de Dieu, établie avant la chute de nos premiers parents. Mais Paul ne veut relever ici que le caractère physique commun à toute union sexuelle; légitime ou non, elle entraîne toujours la fusion de deux êtres humains « en une seule chair » ; et si la chair avec laquelle on ne forme plus qu'une chair est indigne, on devient indigne soi-même, on tire l'âme en bas, dans le domaine de la matière à laquelle elle devrait commander, et non obéir.

Les libertins de Corinthe, comme beaucoup de « gnostiques », auraient pu répondre qu'en donnant à la chair ce qui revient à la chair — comme à l'estomac les aliments, v. 13, — ils n'entendaient nullement engager leur âme ou leur esprit, qui reste au-dessus de ces choses comme au-dessus de la satisfaction d'un repas. Mais Paul (qui, malgré toute la concision de ses dires, nécessaire en cette matière scabreuse, n'a pas été sans prévoir cette défaite) aurait assurément riposté que, si l'on agit encore en homme et non en brute, l'âme, les sentiments, les pensées, l'amour

(1) Tout péché de fornication ne se produit pas nécessairement avec une « prostituée ». Mais Paul prend le cas le plus typique, si commun dans la ville où régnait Aphrodite parmi ses hiérodules.

tituée, c'est n'être [plus] qu'un seul corps? Car « ils seront », est-il dit, « deux à [former] une seule chair ». 17. Mais qui s'attache au Seigneur, [fait avec lui] un seul esprit.

18. Fuyez la luxure. Tout péché qu'il arrive de faire à un être humain est hors du corps, mais celui qui fornique, c'est contre son propre corps qu'il pèche.

qui doit être réservé à des objets dignes, sont engagés normalement dans une union si intime, où les deux parties se livrent si totalement l'une à l'autre; et, s'il n'en va pas ainsi, le cas est encore pire, car on méprise totalement l'ordination de Dieu quand il a créé l'homme et la femme, qui, doués de raison et de cœur, doivent s'unir par l'amour, c'est-à-dire d'âme comme de corps, pour le soutien mutuel et la procréation d'êtres pareils à eux; alors, l'union ne serait que pur égoïsme et bestialité. De toute manière, bestiale ou « trop humaine », la partie spirituelle est lésée dans ses droits, dévoyée ou noyée dans la matière, elle devient chair ou servante de la chair.

Quelques bons auteurs, comme *Bachmann* ou *Gutjahr*, montrent qu'ils n'ont pas assez pénétré le texte, quand ils veulent écarter du raisonnement de Paul cette idée de la profanation d'une union morale, — ou qui doit être morale de par l'ordination du Créateur; ils ne voient pas qu'il s'agissait justement de réfuter des gens qui assimilaient la fornication à des choses qui n'ont pas, de soi, contact avec l'ordre moral, comme les satisfactions digestives (v. *supra*, à 13); *Bachmann* (peut-être à cause de ses préjugés protestants dans la question de l'union conjugale, censée meilleure que la chasteté) ne veut même pas saisir la force de l'antithèse « une seule chair — un seul esprit », comme si tout le mal venait de ce que l'union se fait avec la chair vile d'une prostituée; mais Paul entend bien parler contre toute fornication en général, péché qui peut bien s'accomplir avec une personne qui ne serait pas déshonorée par ailleurs; c'est l'acte lui-même, lorsqu'il n'est pas légitimé par le mariage, qui matérialise et déshonore, parce qu'il met l'esprit à la remorque de la chair; pris en lui-même comme fin, avec amour ou sans amour, il trouve sa consommation dans la formation d'une unité qui n'est que celle des corps, et néglige ou dévoie l'âme, ce qui est contraire à l'institution du Créateur. — Beaucoup d'autres, *Cornely*, etc, ont vu avec beaucoup plus de perspicacité que la question d'union de l'ordre moral, faussée ou bestialement exclue, ne peut être mise de côté quand on jauge la malice de la fornication; et *J. Weiss*, après une discussion un peu embarrassée et fautive en partie (où il ne rend pas justice pleinement à l'exactitude habile des expressions de Paul), termine cependant fort bien, en reconnaissant que l'essence de l'argumentation consiste en ceci : le fornicateur constitue avec la prostituée un *σῶμα unique dans sa personnalité* (physique et morale) et l'impureté est l'abandon de sa personnalité à une autre personnalité, et qui dans le cas est de qualité inférieure, impure, — lorsque notre personnalité est faite pour demeurer elle-même, et se donner tout entière à Dieu, qui la spiritualise.

Ainsi toute l'argumentation de Paul, si abrégée qu'elle soit dans la forme, est aussi rigoureuse qu'elle est profonde. Une seule difficulté y demeure : c'est que des rigoristes (*Tertullien* l'a fait) pouvaient tirer du caractère général des termes une conclusion défavorable à la dignité de l'union conjugale, qui se fait toujours au moyen du corps et ne diffère pas physiquement de l'acte condamné. Mais heureusement l'Apôtre montre ailleurs qu'il ne la considère pas comme avilissant la personnalité, car elle est justifiée par l'institution divine, qu'il a rappelée ici-même par sa citation de la Genèse. Au ch. VII, v. 7, il appellera le mariage un don de Dieu, ou « charisme »; et l'on sait

19. Ἡ οὐκ οἶδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν, *οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν; 20. Ἠγοράσθητε γὰρ *τιμῆς. Δοξάζατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν.

quelle noble image il en trace dans l'*Épître aux Ephésiens*, v, 25-33, sans parler d'autres passages. La malice et la honte de la fornication consistent justement en ce qu'elle est une contrefaçon de l'union conjugale, dont elle n'a plus le but élevé et spirituel, et par conséquent une espèce de renversement de l'ordre établi par Dieu, une raillerie des intentions du Créateur.

Des moralistes pourraient observer encore que saint Paul ne touche pas ici le motif le plus immédiat et le plus formel qui fait la gravité de la fornication, ou « concubitus vagus »; parce que, comme le dit S. Thomas (*Sum. theol.* II^a-II^{ae}, q. cliv, art. 2, 0), « importat inordinationem, quae vergit in nocumentum vitae ejus, qui ex tali concubitu est nasciturus, etc. » Cependant on peut répondre à cela que, en citant le texte de la Genèse (avec son contexte sous-entendu), l'Apôtre a suffisamment indiqué qu'il pensait au but normal de l'union des sexes, la progéniture et la famille, dont les fornicateurs ne tiennent pas compte. Mais il s'est placé ici encore, et d'une façon admirable, au point de vue qui domine toute son épître, celui de l'union mystique, avec le Christ, des âmes individuelles libérées de tout ce qui est servitude et bassesse. Que cette union, qui doit éternellement durer, se fasse ici-bas dans et par l'Eglise, constituée dans sa masse par des familles chrétiennes, où les buts saints du mariage sont sauvegardés, c'est ce qu'enseignera le chapitre VII, vu à la lumière des chap. XII et suivants.

— A 18. Φεύγετε, cfr. x, 14; ce verbe, dans le N. T., est tantôt transitif, tantôt intransitif avec ἀπὸ, par extension du sens local.

B 18. Grande est la difficulté de ce verset. *Æcumenius* en énumérait déjà dix-sept interprétations, dit *Cornely*, et aujourd'hui on pourrait en donner de vingt à trente. Heureusement elles peuvent se ramener à quelques chefs.

D'abord saint Paul commande de « fuir » la fornication, c'est-à-dire de s'écarter avec horreur de tout ce qui pourrait y inciter; il ne donnera de précepte pareil qu'à propos de l'idolâtrie, x, 14. S. Thomas l'interprète de très plausible manière : « *Vitium fornicationis non vincitur resistendo... sed vincitur fugiendo* », à cause de l'emprise si forte des tentations sur la chair.

Mais comment l'Apôtre peut-il dire que l'impureté seule est un péché « contre le corps », et que tous les autres sont « hors du corps »? Et la gourmandise ou l'ivrognerie, par exemple? Et le suicide? Et tant d'autres...

La réponse la plus simple, évidemment, serait de dire que πᾶν ἁμάρτημα, « tout péché », n'est dit qu'en un sens relatif ou approximatif; en dictant cette ligne, l'Apôtre n'aurait pas pensé sur le moment à d'autres péchés qu'il était moins urgent de combattre à Corinthe, ou qui n'étaient pas défendus par les mêmes sophismes (ainsi il ne parle jamais du suicide, n'ayant pas eu d'exemple de pareille tentation chez ses convertis). Beaucoup d'exégètes, *Lietzmann*, etc., se contenteront de cette réponse facile; mais ne l'est-elle pas trop?

Tous les sens détournés ou secondaires, qui font appel à l'hygiène, à la fréquence et à la proximité des occasions, etc., ne sont pas suffisants non plus. Et l'interprétation de *Baur*, que le fornicateur pèche contre l'autre corps, celui qui est son complice, est directement contraire au texte.

Il faut donc comprendre au moins ceci, que Paul dénonce l'impureté comme *plus* contraire au bien du corps, à prendre les choses en gros, que tout autre péché accompli par le moyen du corps; car elle le déshonore davantage. Ainsi *Sales*, al.; mais *Bachmann*, après avoir mal compris tout ce qui précède, passe encore à côté de la

19. Ou ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit, que vous avez [reçu] de Dieu, et que vous n'êtes pas à vous-même? 20. Car vous fûtes achetés, — et à un prix!

Glorifiez Dieu, par conséquent, dans votre corps.

question, en expliquant ce surcroît de dommage par le contact avec une fille de joie professionnelle, instrument attiré des puissances du péché. *Gutjahr*, qui suit *Chrysostome*, insiste sur ce que le corps tout entier est affecté et souillé par la luxure; mais l'état d'ébriété, par exemple, n'a-t-il pas un effet bien sensible aussi sur tout l'organisme?

Une des raisons données par *s. Thomas*, à côté d'autres moins bonnes, est que le corps n'est pas seulement ici instrument du péché (*s. Paul* ne dit pas « *corpore suo* »), mais objet et terme du péché (« *contra corpus suum* »), *Cornely* fait la même distinction. Cela n'est cependant pas absolument propre à l'impureté.

Alford et d'autres (*Cornely* également) donnent une explication qui pénètre plus avant dans le sens de *Paul* : en d'autres péchés corporels, tels que la gloutonnerie ou l'ivrognerie, l'instrument du péché, ou sa matière, doit être cherché en dehors (boisson, etc.), tandis que le corps tout seul sert d'instrument et de matière à la luxure, soustrait qu'il est au Seigneur pour être donné à la prostituée; c'est donc une contradiction directe à la destination du corps comme tel. (*Cornely* : « *illud ad finem adhibet, quem Deus corpori non prae-fixerat* »). *Gutjahr* veut sans doute signifier la même chose quand il dit que par l'impureté, plus que les autres vices, on nuit au corps « dans son essence ».

Dans toutes ces opinions il y a quelque vérité; mais, en restant d'ailleurs dans la ligne des derniers auteurs cités, nous croyons aussi que, pour bien saisir l'idée de *Paul*, il faut recourir à sa conception mystique des v. v. 13, 15, que « le corps est pour le Seigneur », et « membre du Christ », destiné à être spiritualisé et glorifié. La luxure en fausse la destination, puisqu'elle en fait un tyran de l'âme, qu'il rend charnelle en se la soumettant (cfr. *s. Augustin*). *Rob.-Pl.* cherchent aussi la solution dans l'axiome du v. 13, et *Godet* dit que le luxurieux pèche contre « son corps d'éternité ». Sans parler, comme *Toussaint*, de la « partie mystérieuse » du corps (v. *supra*) que le désordre de la fornication atteindrait, on peut se rappeler, avec *J. Weiss*, que déjà les meilleurs stoïciens (malgré l'indulgence générale de l'école pour les fautes de la chair) considéraient la recherche du plaisir pour lui-même dans la fornication comme un avilissement de la personnalité (corps et âme) s'abaissant au rang des animaux (ὥστερ αἱ βεῖς disait *Musonius Rufus*, p. 65, édit. Hense; v. dans *J. Weiss* tout le texte, p. 165, n.). *Paul*, qui a déjà surnaturalisé la morale stoïcienne au v. 12, proclame maintenant que rien n'est aussi directement blessant pour la dignité personnelle, l'honneur, la noblesse de notre corps appelé à une gloire éternelle comme membre du Christ, que d'être ainsi asservi, fait « membre d'une prostituée », ou réduit tout entier à l'état d'instrument d'un plaisir fugitif et grossier.

Ainsi (à moins qu'on ne se contente de dire que *Paul* a parlé d'une façon relative et approximative, par simple comparaison de degré avec les autres péchés corporels), on peut comprendre que le luxurieux est le seul à pécher (directement) contre son corps, parce que : il abuse directement, non pas d'un organe à fonctions transitoires seulement, mais de toute une partie de lui-même destinée à une noblesse divine et à une activité éternelle; et, secondairement, parce que le danger de ce genre d'abus corporels est le plus présent, le plus continu, n'exigeant aucun instrument qui

soit ἐκτὸς τοῦ σώματος, « hors du corps », ou des deux corps complices, etc. Mais la raison qui domine les autres, ce doit être le détournement de la fonction du corps, qui est de servir le Seigneur, — comme les stoïciens auraient dit qu'elle était de servir l'âme.

Nous ne nous flattons d'ailleurs point d'avoir tout éclairci par cette discussion. A ceux qu'elle ne satisferait point, nous accorderons qu'elle n'était peut-être point absolument nécessaire, vu que l'inspiration scripturaire peut s'accorder, non pas avec l'erreur, mais avec certains « à peu près » dans l'expression humaine, fût-elle de Paul. Toutefois nous ne voyons guère pour notre part comment l'Apôtre pourrait, sans recourir à sa conception mystique du corps voué au Seigneur pour l'éternité, mettre une distinction si tranchée entre la fornication et les autres péchés corporels.

Les versets suivants nous confirment bien dans cette impression.

— **A. 19-20.** ἡ οὐκ ὁδεύετε, cfr. v. 16 (et 15); comme cette formule introduisait au v. 16 une explication du v. 15 (πρόνης μέλη), il est bien possible qu'elle introduise ici encore une explication du v. 18 précédent; — ὃς ἔχετε; attraction; — τιμῆς, absolu, sans indication du prix, comme parfois dans les papyrus (*Tebtunis Pap.* 5, 185, 194, *J. Weiss*); mais il doit sans doute être pris ici dans un sens emphatique : « et à quel prix ! » (*Gutjahr*); — δῆ, très classique, assez fréquent LXX, ne se trouve que rarement dans le N. T., une fois respectivement *Mat.*, *Luc.*, *Joh.*, *Act.*, *Heb.*, et cette fois seulement chez Paul (pas II *Cor.* xii, 1, qui porte δεῖ); ici il sert à presser l'action, comme *Luc* ii, 15 (*Abel* p. 352); au lieu de δῆ, on lit ἄρα γε chez *Marcion* et *Methodius*; c'est peut-être cette expression, lue par erreur ἄρατε, qui a fait introduire l'impératif « et portate » après « glorificate » dans la *Vulgate*, f, g, *Tert.*, *Cyp.*, *Lucifer*, *Ambr.* (supposition de *Lightfoot*). Glose καὶ ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν ἀπινά ἐστιν τοῦ Θεοῦ, dans C³, D^{2,3}, K, L, P, *syrr.*

B 19-20. Ignorent-ils donc que leurs corps sont le temple du Saint-Esprit (cfr. iii, 16-17, v. *supra ad loc.*)? Cette apostrophe nous semble jeter de la lumière sur la discussion précédente : la fornication blesse spécialement le corps, plus que tous les autres péchés où le corps a sa part, parce qu'elle lui fait perdre la consécration qui en fait un objet si digne. Les pécheurs de ce genre en disposent à leur gré, comme d'une chose de vil prix, qu'ils osent donner, pour un plaisir bas, à une autre personne humaine. Les autres genres de péchés énumérés vi, 3-10, chassent bien aussi le Maître de ce temple qui est l'âme et le corps, et mènent le corps comme l'âme à la perte éternelle; mais la fornication a de particulier qu'elle substitue un autre propriétaire au premier, ce qui est de quelque façon aggraver l'outrage, et « désécrer » encore plus la partie corporelle.

Or, ils n'ont pas le droit de se donner en propriété à n'importe qui; ils « ont été achetés », — et le prix a été payé très cher. Ce prix est évidemment l'offrande du Christ sur la croix; le Fils de Dieu a fait d'eux ainsi ses « membres » consacrés à son service, et, par le fait même, des temples de l'Esprit Saint. *Deissmann* (L O), et d'autres après lui, se rappellent à ce sujet les affranchissements d'esclaves qui se faisaient dans les temples des dieux, et à la suite desquels ils étaient censés devenus serviteurs d'Apollon, par exemple, emploi qui les soustrayait à toute servitude humaine. Paul n'y a peut-être pas pensé; mais pareil souvenir pouvait illustrer son enseignement aux yeux des Gentils convertis de Corinthe.

Puisqu'il en est ainsi (δῆ), qu'ils se mettent donc une fois (aor. δοξάζετε) à glorifier Dieu dans leur corps, par la chasteté, par les bonnes œuvres, puisqu'ils savent que ce corps est un temple, réservé à des usages sacrés.

L'Esprit qui a un temple ne peut être que personnel et Dieu (cfr. iii, 17, ναὸς τοῦ Θεοῦ); c'est, plus nettement déterminé que nulle part ailleurs, le Saint-Esprit de la Trinité chrétienne (v. Exc. V). Il est Dieu, mais en même temps le don de Dieu,

Dieu communiqué (οὗ ἔχ. ἀπὸ θ.), l'« esprit de Dieu qui habite en vous », comme disait l'Apôtre au ch. III, 16.

Ainsi finit, sur les hauteurs mystiques dont la lumière pénètre toutes les instructions morales ou pratiques de cette lettre, la double partie qui était consacrée à la répression des factions et des vices dénoncés à Paul par « les gens de Chloé » ou par la voix publique. L'Apôtre est prêt maintenant à répondre aux questions qui lui ont été posées dans le message de Corinthe.

III. TROISIÈME PARTIE DE L'ÉPÎTRE

(VII-XIV. Réponses de Paul aux demandes des Corinthiens).

INTROD. — Les rayons et les grands coups de vent des précédents chapitres ont dû dissiper ces nuées, ces restants de mentalité juive ou païenne, qui brouillaient la vue des néo-convertis et les empêchaient de distinguer nettement ce qui est obligation ou perfection chrétienne. Paul peut maintenant répondre de façon précise et détaillée à la demande d'explications que sollicitait la lettre de Corinthe au sujet de divers problèmes de conduite.

Dans cette église composée d'éléments si divers, et encore peu unifiés, des tendances et des courants d'idées fort opposés paraissent avoir été en lutte; et, comme c'étaient des gens bien doués pour la parole, et remplis du sentiment de leur « science » (I, 5), ils devaient soutenir avec faconde chacun leur point de vue. Il y avait des laxistes (nous avons fait leur connaissance), des ascètes trop rigoureux, des visionnaires, des rationalistes, des indépendants, etc., et surtout un grand nombre de particularistes et de vaniteux; mais, sous cette agitation de surface restait heureusement la masse des fidèles simples et fervents, qui attendaient avec leur bonne volonté docile que les directions nettes de l'Apôtre leur père vinssent mettre une fin à tous ces tiraillements que les « sages » disputeurs infligeaient à leur conscience.

Paul prend leurs demandes une à une. Le passage d'un point à l'autre est marqué nettement d'ordinaire par la locution toujours la même : *περί δέ...* (VII, 1, 25, VIII, 1, 4, XII, 1), qui reparaitra encore, pour certaines dispositions pratiques, à la fin de la lettre (xvi, 1, 12).

Voici la distribution de cette partie :

A. Questions concernant le mariage, la virginité, l'état social (VII, 1-40).

B. concernant les viandes immolées aux idoles (VIII-XI, 1).

C. concernant les assemblées du culte (tenue des hommes et des femmes, célébration de l'Eucharistie, réunions de « spirituels ») (XI, 2-XIV).

En un mot, c'est tout ce qui concerne la vie familiale, les relations de société avec les païens, et l'ordre d'une vie religieuse qui, sortant d'une doctrine si nouvelle, devait entretenir et régler sa propre ferveur enthousiaste, en expulsant le « vieux levain » qui aurait pu lui rester du paganisme; c'est tout le problème des rapports du christianisme avec l'hellénisme, non plus au point de vue intellectuel de la « sagesse », comme aux chapitres I-IV, mais aux points de vue moral, social, culturel, affectif et même mondain. Il était formidable, et Paul l'a résolu tout entier en principe, avec fermeté et modération, avec un sens incomparable des réalités divines et humaines.

A. CH. VII. QUESTIONS CONCERNANT LA FAMILLE, PRINCIPALEMENT LE MARIAGE ET LE CÉLIBAT.

INT. — On devine quelles difficultés et quels doutes devaient préoccuper le petit troupeau des chrétiens perdu dans cette immense ville païenne et corrompue, où pourtant il leur fallait continuer à vivre sans devoir ni pouvoir rompre avec leurs familles et leurs amis, ni, dans l'intérêt même de l'Évangile, se faire passer pour des perturbateurs de l'ordre social. D'abord ils devaient sauvegarder la sainteté de leur vocation, jusque dans ses manifestations les plus hautes, puis conserver et développer autant que possible, en même temps que l'indépendance nécessaire à la pratique de leurs devoirs, l'estime et la confiance de leurs concitoyens non encore appelés. C'est en pre-

mier lieu la réglementation de la vie familiale qui importait : relations des époux dont l'un pouvait être encore incroyant, idéal supérieur et si neuf de la chasteté chrétienne, rapports des esclaves et des maîtres, etc. Paul examine successivement ces points délicats.

1^o VII, 1-7. Le mariage des chrétiens ; sa légitimité et ses droits.

2^o VII, 8-16. L'indissolubilité du mariage.

3^o VII, 17-24. Extension des principes posés, à toutes les conditions de la vie sociale.

4^o VII, 25-38. Comparaison du mariage et du célibat.

5^o VII, 39-40. Le veuvage chrétien.

I. Le mariage chrétien, sa légitimité, ses droits (VII, 1-7).

INT. — Si l'Apôtre commence par traiter du mariage, c'est que les relations de famille, étant les plus intimes et les plus continuelles de toutes, sont les plus aptes à faire naître des questions quotidiennes. Puis il est vraisemblable que le nouvel idéal de pureté chrétienne produisait, chez quelques fervents, des anxiétés morales en cette matière ; un fidèle pouvait et devait-il se marier, et, s'il l'avait fait déjà, fallait-il continuer les rapports conjugaux ? Enfin, il était tout naturel que l'épître abordât ce sujet immédiatement après avoir traité des rapports charnels (VI, 12 sqq.) — pour dire ceux qui sont licites, et dans quelles conditions.

Le lien des idées avec celles du chapitre VI est donc assuré ; ainsi, dans cette épître, la plus régulièrement construite de toutes celles de Paul, toutes les parties sont liées par un ordre logique intime très facile à découvrir. J. Weiss attribue ce bel ordre, qu'il reconnaît en gros, à un rédacteur plutôt qu'à Paul ; et il prétend que la péricope présente appartient à une lettre plus tardive que celle qui contenait le morceau VI, 12-20, où certains lecteurs auraient vu une interdiction de tout rapport de sexe, — conséquence extrême que Paul se voit obligé de rectifier ici, dans une autre missive, comme il s'était expliqué V, 9-ss., sur les rapports avec les pécheurs. Pourquoi ? Tout interprète qui ne recourt aux dissections qu'en cas de nécessité reconnaîtra que pareille hypothèse n'était nullement nécessaire, et qu'elle est même contraire à la mention de l'institution divine du mariage dans la Genèse, que Paul avait faite VI, 17, et qui devait bien suffire aux lecteurs intelligents pour montrer que Paul ne condamnait pas, en soi, l'union de l'homme et de la femme. Si l'on veut expliquer que des Corinthiens croyaient que les fidèles ne doivent plus se marier à cause de la proximité prétendue de la Parousie, ceci est une autre question, qui sera traitée plus loin.

A 1. $\pi\epsilon\rho\iota\ \delta\epsilon\ \tau\omega\nu\ \epsilon\gamma\rho$. Δε marque ici le passage à un nouveau sujet. Ces premiers mots sont comme une espèce de titre pour la partie qui commence, et se rapportent, non seulement à ce qui suit immédiatement, mais à toute la suite VII-XIV ; $\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\nu\ \pi\epsilon\rho\iota$ est fréquent dans les papyrus ; mais on peut aussi bien (à cause de VII, 25, VIII, 1, 4, XII, 1, XVI, 1, 12) voir ici une attraction : $\pi\epsilon\rho\iota\ \delta\epsilon\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu\ \delta\epsilon\ \epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\psi\alpha\tau\epsilon$. — $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$ au sens de l'éthique grecque, beauté morale, $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu\ \kappa\acute{\alpha}\rho\alpha\theta\acute{\epsilon}\nu$; le sens de « bon », d' « avantageux », ou même de « bon moralement » n'en rendrait pas tout à fait la portée ; même chose pour $\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma$, que nous trouvons à la fin du chapitre ; — $\alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega$ (non $\alpha\nu\theta\rho\acute{\epsilon}\iota$), l'homme, l'être humain en général, bien qu'ici il ne puisse s'agir, en rigueur de logique, que du sexe masculin ; mais la généralité du premier substantif montre que la sentence convient à tous, femmes comme hommes. — $\epsilon\pi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ peut signifier « toucher », « s'attacher », « entrer en contact », « avoir des rapports intimes » ; ici il s'agit de tout rapport que ne permet pas une continence totale.

B. 1. On avait, paraît-il, interrogé Paul sur la licéité ou l'opportunité du mariage pour les chrétiens. A côté des laxistes, il se sera trouvé dans cette église, qui

CH. VII, 1. Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε.

* Καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι. 2. Διὰ δὲ τὰς πορνείας, ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἔχεται, καὶ ἐκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἔχεται.

3. Τῇ γυναικὶ ὁ ἄνθρωπος τὴν ὁφειλὴν ἀποδίδωται, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρὶ.

4. Ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἄνθρωπος

s'abandonnait au sens individuel, des groupes d'ascètes poussant les choses à l'extrême, qui auraient voulu obliger les fidèles à mener une vie angélique, et leur contestaient soit le droit de se marier, soit celui d'user du mariage contracté avant leur conversion (s. *Thomas, Dion., Cajetan, Rob.-Pl., Bisping, Sickenberger, J. Weiss, Toussaint, Gutjahr*, etc.). L'Apôtre répond qu'il est beau sans doute pour un être humain de garder la continence absolue; c'est là une assertion tout à fait générale, qui prépare ce qu'il dira plus loin du célibat (vii, 25-38); il ne faut pas du tout la restreindre ou la détourner à la signification qu'il est louable pour un homme marié de ne plus avoir de rapports conjugaux avec sa femme; ἄνθρωπος n'est pas synonyme d'ἄνθρωπος au sens de mari, et γυνή, que rien ne détermine ici, pas même un article, veut dire tout être humain du sexe féminin. Aussi faut-il rejeter l'opinion des anciens Grecs, *Origène, Chrys., Théodoret*, puis s. *Jérôme* (c. Jovin. I), *Lombard, Estius, Lap., Hervé*, etc., qu'ont suivis *Wette, Cornely, Rückert, Schmiedel*, al., d'après lesquels les Corinthiens auraient simplement consulté Paul sur la licéité de la continuation des rapports conjugaux après le baptême. Les premiers auteurs cités ont vu, plus justement, que la question se rapportait, et aux mariages à contracter (*Bachmann*, al. veulent même la restreindre à cela), et à l'usage des mariages contractés déjà.

Saint Paul répond donc d'abord, en principe, qu'il est sans doute honorable, excellent en soi de garder la chasteté parfaite; l'épithète καλόν, pour tous depuis les anciens et les médiévaux jusqu'à *Heinrici* et *J. Weiss*, signifie l'excellence morale, et non pas seulement un avantage utilitaire (cfr. vii, 28, *ad loc.*), comme le voudraient peu d'exégètes, par exemple *Bachmann*, qu'inspire leur mentalité luthérienne. Seulement, comme le note *Gutjahr*, il faut éviter l'exagération en sens contraire de *Tertullien* et de s. *Jérôme*, d'après qui, s'il est bon en soi de ne pas toucher à la femme, il est mauvais en soi d'y toucher; *Lietzmann* serait tout près d'attribuer à l'apôtre cet encratisme théorique qui est incompatible avec les versets suivants.

Paul concède donc avant tout, comme il le devait d'après l'Evangile, que l'entière continence est un bel idéal; mais il va montrer aussitôt qu'il ne la juge pas à la portée de tous les croyants. Le Christ lui-même l'avait réservée : « *Qui potest capere capiat* » (*Mat. xix, 11-12*).

— A. 2. τὴν πορνείαν au lieu de τὰς πορν. dans F, G, *vulg., syr.* — καὶ ἐκάστη.. ἔχεται omis F, G, al.

B. 2. « Cependant, continue Paul, vu cette masse de dérèglements (τὰς πορνείας) dont vous ne pouvez fuir tout à fait le spectacle, et qui vous tenteront vous-mêmes quelquefois, chacun fera bien d'avoir sa femme à lui, etc. » Ce milieu citadin est si fortement infecté de luxure qu'une vertu ordinaire risquerait bien d'y sombrer, chez ceux-là qui ne sont pas prémunis contre la tentation par la satisfaction honnête qu'ils trouvent dans l'union légitime avec une seule femme ou un seul mari. Paul leur rappelle que l'union monogame (*Sickenberger*), qui a été instituée et bénie par Dieu, est la meilleure garantie ordinaire contre la dissolution des amours vagabondes.

Qu'il y ait ici une autorisation et un conseil, pour le commun des fidèles, de contracter mariage, — et non pas seulement (contre *Chrys.* et les autres ci-dessus

CH. VII, 1. Pour ce qui est maintenant des choses que vous [m']avez écrites :

Il est beau pour un homme de ne pas toucher à la femme. 2. Mais, à cause des dérèglements, que chacun possède sa femme à lui, et chacune son propre mari.

3. A la femme que le mari rende ce qui est dû, et aussi pareillement la femme au mari. 4. La femme n'a pas le pouvoir sur son propre corps, mais le mari; pareillement le mari non plus n'a pas le pouvoir sur son

nommés), de continuer l'usage du mariage contracté déjà, — cela nous paraît manifeste, à nous et à presque tous, pour plusieurs raisons : c'est d'abord l'expression : « Que chacun ait (ou possède) sa femme à lui, et chacune son propre mari », car, évidemment, il n'y aurait pas eu à insister sur ces mots signifiant la monogamie si déjà tous ceux pour qui l'Apôtre parle étaient mariés; ceux-là n'ont pas tant à chercher des préventifs contre la fornication, puisqu'ils ont tout ce qu'il faut pour satisfaire honnêtement leur instinct; et il était bien inutile, en droit, sinon en fait, de rappeler à des chrétiens leur devoir de fidélité à leur unique conjoint (τὴν ἑαυτοῦ γ., τὸν ἴδιον ἄ.) (1); enfin le verbe ἔχτω lui-même s'entendra au moins aussi naturellement de l'entrée en possession durable d'un bien que de la continuation à jouir d'une chose qu'on possède; (il est vrai que, au présent, il signifie aussi « conserver » « retenir »; aussi Paul a-t-il peut-être employé ce temps pour embrasser les deux sens de « garder » et de « prendre », suivant qu'il s'agira de gens mariés ou à marier; d'autant plus que l'impér. ariste ἔχτε est inusité dans le N. T.).

Cornely et Gutjahr se trompent donc en croyant à la suite des Grecs que ce verset ne concerne que les gens mariés déjà; le premier parce que, dit-il, on s'explique mieux, si le problème ne portait que sur le simple usage, pourquoi Paul ne parle pas ici de la fin première et supérieure du mariage; le second, parce qu'il prétend que Paul commence à parler des non-mariés seulement au v. 8 (v. *infra*), tandis que, en ce verset 2 comme au v. 5 (v. *infra*), il ne pense qu'au danger de la continence téméraire dans le mariage, sans traiter du but du mariage en soi. Mais nous observerons d'abord, contre l'argument de Gutjahr, que Paul se répète souvent, et que, avant de parler en particulier des non-mariés, il commence par donner un précepte qui concerne tout le monde en général, les non-mariés pour qu'ils prennent femme, les mariés pour qu'ils continuent à user de leurs droits conjugaux. — Plus spéciale est l'objection tirée du silence de l'Apôtre sur les biens supérieurs du mariage (*proles, fides, sacramentum*, comme disent les théologiens); à cause de cela, Lietzmann va jusqu'à prétendre que le mariage, pour des gens censés attendre la fin du monde prochaine, et peu soucieux par le fait même de propager l'espèce, n'est plus qu'un mal nécessaire pour en éviter un pire; ou mieux un ἀδιάφορον (chose indifférente) qui peut devenir dangereux dans la pratique (voir vv. 27, 33-suiv.); il oppose à cette conception peu relevée de Paul les beaux textes de stoïcien Musonius (édit. Hense, pp. 67 et suiv.), sur la noblesse d'une union faite pour engendrer de nouveaux êtres humains (μεγάλη γὰρ γένεσις ἀνθρώπου, ἣν ἀποτελεῖ τοῦτο τὸ ζεῦγος, Lietzm. p. 92), et sur la parfaite communauté de biens, de vie, de joies et de peines qu'elle impose, en plus de cette propriété réciproque des corps dont Paul parlera au v. 3 (les mariés doivent

(1) Ceux qui voudraient maintenir l'ancienne exégèse grecque peuvent cependant l'entendre ainsi : « Que les époux ne se séparent point; car le mari qui (sous prétexte de perfection) quitte sa propre femme risque bien de courir fornicquer avec d'autres, etc. » Il y aurait donc de l'ironie dans les mots ἑαυτοῦ, ἴδιον, comme si l'on avait déjà pu voir de ces cas tristes et comiques. Cette interprétation est certainement moins vraisemblable que l'exégèse commune.

τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει, ἀλλ' ἡ γυνή. 5. Μὴ *ἀποστρεψίτε ἀλλήλους, εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου, *πρὸς καιρὸν, ἵνα σχολάσγητε τῇ προσευχῇ, καὶ πάλιν *ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε, ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν.

κοινὰ ἡγεῖσθαι πάντα καὶ μηδὲν ἴδιον, μηδ' αὐτὸ τὸ σῶμα, *Lietzm.* p. 29). A cela on peut heureusement répondre, comme *saint Thomas* l'avait déjà fait, que, si Paul omet de parler ici, en dehors de la garantie contre la concupiscence, des autres biens du mariage tels que la procréation, c'est qu'il s'occupe spécialement ici du bien des *individus* (la défense contre la concupiscence est un des principaux) et non proprement des biens qui sont d'abord ceux de l'espèce (restant ainsi dans l'ordre d'idées de vi, 12-fin). Puis, avec *Rob.-Pl.*, que Paul n'écrit pas ici un traité sur le mariage; s'il l'avait fait, il aurait écrit bien d'autres choses; mais il envisage seulement en ces versets les aspects de la question qui soulevaient le plus de doutes ou de difficultés dans Corinthe. *Joh. Weiss*, de même, dit que l'Apôtre ne fait que répondre aux questions précises posées dans la missive corinthienne, avec une casuistique qui se rapproche à la fois de la diatribe et de la halakha; il ne traite point des principes concernant l'institution du mariage, parce que cela n'était pas en cause (mais seulement l'opportunité, pour le grand nombre, d'user ou de ne pas user de cette institution divine); c'est pourquoi il n'a pas eu à invoquer de belles considérations comme celles de Musonius.

La brièveté, la sécheresse de notre texte, sur un sujet aussi grand que le mariage chrétien, pourrait laisser cependant un certain malaise dans l'âme du lecteur, déjà habitué à admirer chez Paul de si hautes envolées à l'occasion de sujets moins nobles. Cette impression sera corrigée en partie par ce chapitre même (voir aux vv. 5, 7, 14, al.); la « fides », la pureté du mariage monogame, comme *Sickenberger* et d'autres l'ont justement noté, avec exclusion de tout concubinage dissimulé juxtaposé à l'union légale, est suffisamment signifiée par les mots ἑαυτοῦ γ., ἴδιον ἄνδρα, comme par ce qui sera dit au v. 4 du don mutuel des corps, qui, (d'après les principes de vi, 15-17 *supra*) doit constituer le don mutuel des personnes. La procréation des enfants sera ailleurs présentée comme un moyen de salut, et l'état des mères de famille recommandé (aux ch. II, 15 et v, 14, ailleurs encore, de I *Tim.*, épître qui est bien authentique). Enfin il y a dans l'*Épître aux Ephésiens*, authentique aussi, la sublime glorification du mariage chrétien, et de l'amour conjugal jusqu'à la mort comparé à l'amour du Christ et de l'Eglise. Si l'on prend l'ensemble de la littérature paulinienne, il ne manque donc rien à la théologie du septième sacrement; aucun écrivain, inspiré ou non, n'en a même parlé de façon plus haute.

Cependant, Paul ne l'a pas encore fait dans la Première aux Corinthiens. Nous en avons dit les raisons; on peut en ajouter encore une — qui n'est pas celle de *Lietzmann*, *J. Weiss* ou *Rob.-Pl.*, lesquels prétendent qu'il n'y avait pas lieu de parler de la prolongation des familles à la veille de la Parousie (voir *comm.* du ch. xv), — mais qui est celle-ci : les Corinthiens convertis étaient encore tellement assiégés par tous les dangers de la chair, dans cette capitale d'Aphrodite, que Paul jngera bon (v. 25-sqq) de glorifier la virginité dans tout son éclat, plutôt que d'insister sur la sanctification possible de l'amour terrestre, ce qui aurait pu les porter à négliger un idéal plus haut. Il va au plus pressé : aux grands maux les remèdes radicaux. Ce qui ne l'empêchera pas du reste, dans la Deuxième Épître, de comparer l'union avec le Christ aux noces d'un homme avec une chaste épousee (« *virginem castam exhibere Christo* », II *Cor.* xi, 2), montrant par là le cas qu'il fait de celles-ci.

Pour finir, relevons avec *J. Weiss* la largeur, le sens du réel montrés par l'ascète Paul dans le gouvernement de sa communauté. Ce verset n'est pas un ordre donné à tous de contracter mariage (cfr. le v. 6); mais c'est plus qu'une permission, c'est une

propre corps, mais la femme. 5. Ne vous privez pas l'un l'autre, si ce n'est peut-être d'un commun accord, au temps qu'il faut, afin de vaquer à la prière et d'être de nouveau ensemble, afin que Satan ne vous tente pas du fait de votre peine à garder la continence.

exhortation adressée au commun des fidèles, pour le bien de leurs âmes et la dignité de l'Église.

— A. 3. τὴν ὀφειλὴν : ce substantif apparaît *Mat.* xviii, 32, *Rom.* xiii, 7 et dans les papyrus au sens de « dette », « chose due » (*Moult.-Mill.*); l'expression des théologiens; « *debitum tori* » provient de ce mot paulinien (*Toussaint*). Il a été glosé en τὴν ὀφειλομένην εὐνοίαν (« la due bienveillance ») dans K, L, al., *syr.*, et τὴν ὀφειλομένην τιμὴν (« l'honneur dû ») par *Chrys.* al., euphémismes introduits sans doute à cause de la lecture publique, mais qui n'excluent pas le sens de « *debitum* ».

A. 4. ἐξουσιάζει, le même verbe que vi, 12, ce qui aide à déterminer la portée de cet autre passage, v. *ad loc.* — τῇ νηστείᾳ καὶ... (« au jeûne et... »), addition ascétisante dans K, L, *syr.*, *got.*, *Théodore*t, faite peut-être par suite de la simple habitude de rapprocher « jeûne et prière ».

A. 5. συνέρχεσθε pour ἔτε, K, L, P, al. f, g, *vulg.*, *syr.*, *Chrys.* — ἐπὶ τὸ αὐτό, *cfr.* *Act.* ii, 1, idée de convergence, déjà chez les classiques, *Thucydide*, etc., comme εἰς τὸ αὐτό; euphémisme d'après quelques-uns. — ἔτε dépend grammaticalement, comme σχολάζετε, de ἵνα, mais, en logique rigoureuse, il est évident que ce n'est pas le *but* en vue duquel se fait la séparation temporaire (ἀποστρεφεῖτε); on pourrait donc le séparer de ce qui précède, comme le font beaucoup de traducteurs, et écrire : « ... pour vaquer à la prière; et puis remettez-vous ensemble, de peur que Satan, etc. ». *Bachmann*, d'après *Gal* ii, 10, voudrait que ἵνα signifiait « à la condition que... »; cela n'est pas nécessaire, et il trahit encore ainsi sa préoccupation de ne pas trop exalter la chasteté. — εἰ μήτι ἄν = « nisi forte », insiste sur la rareté de cette conjoncture. — Πρὸς καιρόν peut signifier : « pour un temps (limité) », ou « selon qu'il convient à la circonstance. ».

B 3-5. Saint Paul conseille donc le mariage, et l'usage fait sans scrupule des droits légitimes qu'il comporte. L'acte conjugal est une dette que chacun des époux peut réclamer à l'autre; sur ce point il n'y a aucun privilège pour l'homme ni pour la femme, mais égalité parfaite (ὁμολως, répété). La femme a autant de droit à cet égard sur l'homme que l'homme sur la femme. Cette assertion, dans la morale chrétienne, est devenue toute naturelle; mais c'était alors une grande innovation (1) à l'avantage de la partie la plus faible, de l'épouse; car là même où la loi n'admettait que la monogamie, la femme était de fait sacrifiée; au temps de la pire dissolution gréco-romaine, la loi et l'opinion publique lui imposaient encore une certaine fidélité, mais combien de païens auraient reproché à un mari de satisfaire où bon lui semblait ses caprices amoureux? L'Évangile a changé cela, pour toujours, en droit, malgré le retour des mœurs païennes dans les sociétés décadentes. Il n'y a même que l'Évangile qui ait osé pareille réforme des mœurs; dans les plus grandes sociétés non chrétiennes, le concubinage, par exemple avec des servantes ou des esclaves, est publiquement accepté, dans l'Islam, en Chine, et cela même par les épouses légales.

Ayant ainsi bien replacé les choses dans l'ordre surnaturel et divin contre les rigoristes et les libertins à la fois, l'Apôtre n'entend cependant pas empêcher les chrétiens de se mortifier dans l'usage de ces biens et de ces plaisirs, pas plus que dans tous les autres que Dieu a permis. Mais ici, puisqu'il y a dette (ὀφειλή), et une

(1) Les rabbins enseignaient bien la même chose (*Str.-Bill.* *ad loc.*); mais ils admettaient toujours la polygamie.

6. Τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγὴν. 7. *Θέλω *δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἑμαυτόν· ἀλλ' ἕκαστος ἴδιον ἔχει *χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὃ μὲν οὕτως, ὃ δὲ οὕτως.

certaine aliénation de son propre corps, la justice empêche une partie isolée de faire ce qui lui convient à elle seule, fût-ce pour son progrès spirituel; on est toujours deux à décider. Si l'homme et la femme tombent d'accord, il est louable de s'abstenir de rapports conjugaux, afin d'apporter plus de préparation au recueillement de la prière (cfr. VII, 34); déjà les prescriptions des Juifs (par exemple au Jour de l'Expiation, *Str.-Bill.*, p. 372, et certains rabbins avaient étendu la défense) comme aussi celles des païens, avant l'accomplissement de diverses fonctions religieuses, imposaient un temps d'abstinence sexuelle. Mais l'Apôtre, avec son bon sens, sa modération et la rectitude de sa psychologie, craint ici que le zèle intempestif d'un des conjoints ne lui fasse exercer sur l'autre, moins austère ou moins persévérant, une pression morale qu'il ne pourrait supporter et qui l'exposerait à des tentations d'infidélité ou à d'autres. Que l'épreuve ne lui soit donc pas trop longue. Sa manière de parler est elle-même très délicate et humaine. Lorsqu'il dit : « ne vous privez pas l'un l'autre », ou « l'un de l'autre », il montre, note finement *J. Weiss*, qu'il sait se mettre à la place de ceux qui trouvent dans leur union une joie ininterrompue. Ce grand saint austère n'était nullement l'ennemi en principe, pour les autres, des plaisirs que Dieu a permis.

Ainsi, en ces versets 3 à 5, qui pourraient se détacher comme une sorte de parenthèse, il a expliqué son « impératif » du verset 2, et éclairé la conscience de ses fidèles tant sur la légitimité du mariage que sur son utilité spéciale dans le milieu corinthien, sur le don qu'il entraîne d'un seul homme à une seule femme et réciproquement, sur l'équité qui doit en régler les rapports, et sur ce qui, sans nuire à leur essence, peut y mettre plus de souplesse et les sanctifier davantage.

— A. 6-7. On discute beaucoup pour savoir à quoi se rapporte τοῦτο; voir infra, à B. — συγγνώμην, hap. leg. dans le N. T. — θέλω γάρ au lieu de θέλω δέ, dans B, K, L, P, al., *syr.*, *vulg.*; la vulgate porte : « Volo enim omnes vos » au lieu de θ. δὲ πάντας ἀνθρώπους. Le verbe ne signifie pas toujours proprement « vouloir », ni même « souhaiter »; le sens premier est plutôt « vouloir bien », « consentir », et c'est celui qui convient ici : « Je veux bien », ou « Je voudrais bien », peut-être avec une pointe d'indulgente ironie, cfr. VII, 32, et surtout XIV, 5 (v. *ad loc.* — ὡς καὶ ἑμαυτόν, cfr. *Act.* XXVI, 29, où Paul dit : ὅποιος καὶ ἐγὼ εἰμι). — Χάρισμα : cfr., à côté du ch. XII, le ch. XIII où la charité, qui doit être commune à tous, est présentée comme le charisme suprême (d'après XII, 31), et divers passages de *Rom.*, où « charisme » désigne la vocation, et tous les dons surnaturels de Dieu; ce n'est donc pas nécessairement une grâce exceptionnelle et de nature extraordinaire, comme les « gratiae gratis datae »; voir comm. du ch. XII. — εἶναι ὡς, comme γίνεσθαι ὡς, etc., locutions qui se rencontrent chez *Paul*, *Mathieu*, *Luc*, sont étrangères au classique et sentent le sémitisme : ἔσσεσθε ὡς θεοὶ *Gen.* III, 5 (*Abel*, p. 349). — ὃ μὲν οὕτως, ὃ δὲ ο. n'est pas classique.

B 6-7. Entre tout ce qui précède, qu'est-ce que Paul a énoncé « comme une concession », un avis, un conseil, et non « comme un ordre » ? A quoi se réfère le pronom « ceci », τοῦτο ?

Il y a trois genres d'opinions.

a) Origène, Tertullien, Jérôme, Théodore, Ambr^e, Hervé, Lap., Calmet, Cornely, Sales, Callan, Loisy (semble-t-il), *J. Weiss*, estiment qu'il ne s'agit que de 5^b (la reprise des rapports après une abstinence temporaire); car, dit *J. Weiss*, ce qui a été dit auparavant consiste en ordres, non en conseils; et, ajoute-t-il comme

6. Cela, je le dis cependant par mode de concession, non de commandement. 7. Je veux bien que tous les hommes soient comme [je suis] moi-même; mais chacun tient de Dieu son propre don de grâce, l'un ainsi, l'autre ainsi.

Cornely, une abstinence continuée serait plus parfaite aux yeux de l'Apôtre, si l'on avait le don de la continence.

b) D'autres pensent que « ceci » se rapporte au v. 2 seulement, où Paul exhortait à contracter mariage. Il y exhorte, mais il n'y oblige pas, puisque la continence, en soi, serait préférable. Ainsi Bèze, Baur, Bisping, Godet, Fillion, Bachmann, al.

c) D'autres étendent le sens du mot « ceci » : soit à 2 et à 5, c'est-à-dire à la permission ou au conseil de se marier, mais avec la faculté de garder une continence temporaire au cours de la vie conjugale; ainsi P. Lombard, s. Thomas, Estius, Lietzmann, al. (Gutjahr et Sickenberger précisent encore : au v. 2 et à 5^b, c'est-à-dire à la reprise des rapports conjugaux); — soit au tout, depuis le commencement; ainsi Cajetan, Bengel, Rückert, Heinrici, Rob.-Pl., Toussaint, Lemonnier, al.

Nous nous rallions à cette dernière opinion, et nous jugeons (avec Rob.-Pl.), que la moins probable de toutes les autres hypothèses est la première mentionnée, celle qui retient la pensée de Paul à un détail secondaire comme est la reprise des relations après un temps d'abstinence. Il faut comprendre le style de Paul, qui mêle souvent à ses exposés des digressions ou des explications qu'il faut en détacher pour suivre le fil de l'idée essentielle. Ce qui est capital dans le morceau présent, comme réponse à la demande des Corinthiens, c'est le v. 2, le conseil donné aux Corinthiens de se marier quoique la continence parfaite demeure, en soi, un état supérieur, que Paul ne veut certainement pas interdire à ceux qui en sont capables. Voilà pourquoi Paul y revient au v. 6, et explique que malgré la force impérative de sa parole (ἐκέλευε), il ne donnait pas un ordre absolu, mais une permission d'ensemble qui est même plus que cela, qui est pour le grand nombre une exhortation dictée par la prudence. Les versets 3-5 n'étaient qu'une explication apportée au v. 2 (et au v. 1), afin de préciser (non comme un conseil, mais comme la définition même du mariage) les droits et les devoirs réciproques (ὑφ' ἑαυτῶν) que l'union monogame impose aux gens mariés, sous la réserve qu'ils peuvent de temps en temps, pour un motif religieux et d'un commun accord, en suspendre l'exercice. On pourrait donc mettre en parenthèse ces versets explicatifs (où Paul répond peut-être à certains points secondaires de la question posée dans la lettre de Corinthe). — Enfin, au v. 6, Paul conclut : « Cet état — dont je viens de régler les conditions — je vous permets et vous conseille bien en général d'y entrer, quoique je n'y oblige personne ». L'accent est sur le mot *συγγνώμην*; les plus rigoristes de Corinthe doivent savoir désormais que Paul approuve le mariage des chrétiens, sans vouloir l'imposer.

Cependant lui-même n'est pas marié, il nous l'apprend ici avec certitude (ὡς καὶ ἐμαυτόν, voir au v. 8), et il est naturel que son exemple donne de l'émulation à ses néophytes. Mais, parmi ceux qui se croient capables de suivre un si haut exemple, il en est qui ne le sont pas. L'Apôtre leur dit, en des termes qui s'accordent bien avec le principe du v. 1 (sur la beauté de la continence), mais qui renferment peut-être ici un peu d'ironie à l'égard des ascètes présomptueux (1) : « Je veux bien, ou je vou-

(1) Cornely (qui lit *θέλω γάρ* comme Vulg.) ne voudrait pas admettre que ce souhait soit purement platonique (et ironique encore moins). Mais si l'on traduit *θέλω* par « je souhaite », ce mot n'a pas plus de portée que « je voudrais bien », à ne regarder que l'avantage théorique et tout personnel de l'être humain, — point de vue auquel Paul ne se restreint jamais dans un cas concret.

drais bien, cependant (θελω δε), — malgré l'indulgente autorisation que je donne, — voir tous les hommes en état de supporter le célibat comme je le fais »; — ou « Car je veux bien ou je voudrais bien (θελω γάρ), — et c'est la raison pour laquelle je ne fais pas du mariage un précepte (οὐ κατ' ἐπιταγήν) — voir tous les hommes, etc. ». Mais tous les hommes ne peuvent ainsi garder la continence. Car il leur faudrait un don spécial de Dieu, qui n'est pas accordé à tous (cfr. *Mat.* xix, 11). Ceux qui ne le possèdent point ne doivent pas s'en désoler : car ils peuvent en avoir un autre à la place.

Nous touchons ici encore à un point de doctrine très important, et très discuté. Est-ce que saint Paul considère le mariage — le mariage chrétien, bien entendu — non comme une chose indifférente en soi pour le bien de l'individu, une solution d'utilité et de prudence pour écarter des tentations, mais comme une « grâce » de Dieu, un χάρισμα qui peut justifier l'ἡγουσία qu'on accorde sur soi-même à une autre personne (voir vi, 12-17), et dont la possession compense dans une mesure l'absence du don plus relevé de la chasteté embrassée pour le service de Dieu (v. 25-suiv.)? Beaucoup d'interprètes acatholiques, à cause des préjugés eschatologiques et encratites qu'ils prêtent à Paul, ne l'accordent pas. *Lietsmann* veut entendre à peu près ceci : « Chacun n'a que le don que Dieu lui assigne; aux uns il accorde le don de la continence, et aux autres pas » (un des deux ὅπως serait donc purement négatif, signifiant l'absence du don). *Bachmann* juge que χάρισμα ne se rapporte pas au mariage, mais à d'autres dons quelconques, que Paul ne détaille pas, et que peuvent avoir des chrétiens qui ne peuvent cependant rester continents; *J. Weiss*, à peu près de même, que Paul fait entrevoir, par urbanité, à la place de la continence, la possibilité de posséder quel qu'un des charismes dont il sera question au chap. xii. Des protestants modérés, comme *Godet*, restreignent la signification de « charisme » aux dons qu'on reçoit pour des vocations extraordinaires, et, par exemple, la continence même ne serait recommandée qu'aux privilégiés qui n'auraient plus aucun combat à soutenir dans la chair. Pour eux tous, le mariage, vocation commune, ne saurait donc être un « charisme ».

L'ensemble des catholiques en juge tout autrement. Pour eux, ce mot de « charisme » vient relever ce que Paul avait dit jusqu'ici du mariage en s'en tenant au simple point de vue de la prudence. Ici il présente le mariage sous un aspect bien plus élevé, comme un « don de Dieu » (s. *Thomas*). *Théodoret* l'a expliqué en très beaux termes : « Ceux qui sont liés par le mariage, [Paul] les a consolés [de ne pas posséder le don supérieur de continence parfaite], en appelant le mariage un don de Dieu; car avec l'aide de ce don, on peut garder la tempérance qu'il faut observer dans l'état matrimonial ». De même anciennement *Origène*, puis *Théophylacte*, *Lombard*, s. *Thomas*, *Lap.*, *Estius*, *Cornely*, *Toussaint*, *Gutjahr*, *Sickenberger*, etc. Nous verrons, au commentaire du ch. xii et suivants, que le sens propre du mot « charisme », qui désigne parfois des grâces de Dieu n'ayant rien d'extraordinaire dans la forme, et qui d'ailleurs est plus étendu que celui de « gratia gratis data », ne s'oppose pas à cette interprétation, laquelle est de beaucoup la plus simple, la plus logique et la plus profonde. Les catholiques, dans l'ensemble, ont beaucoup mieux saisi que les protestants l'esprit qui dictait à Paul ses enseignements sur le mariage chrétien.

Nous pouvons ainsi rendre son idée, moitié en résumé, moitié en paraphrase :

« Vous avez raison de m'écrire que la continence parfaite est une belle chose. Mais vous, Corinthiens, mariez-vous plutôt, voilà mon conseil. (Et comprenez tout ce à quoi vous engage cet état : fidélité, égalité de droits conjugaux; ne cherchez pas trop facilement, car ce serait imprudence de votre part, à changer le mariage en une sorte de célibat précaire). Cependant je ne dis pas à tous qu'il soit nécessaire de se marier. Le célibat est une vocation aussi; la preuve c'est qu'il est la mienne, et je la trouve très haute. Si vous étiez tous capables de garder le célibat, je ne pourrais que m'en réjouir et vous en féliciter; mais vous savez bien qu'il faut pour cette parfaite continence une grâce spéciale de Dieu, qui n'est pas accordée à tous; ceux qui ne

l'ont pas reçue ne doivent point se désoler pour cela, car il y a d'autres dons, et le mariage sanctifié par la foi en est un ».

Si les « charismes », d'après le ch. xii, sont répartis pour le bien général de l'Église, chacun comprendra que le mariage qui multiplie le nombre des fidèles puisse porter ce nom, aussi bien, par exemple, que des œuvres d'assistance ou d'administration (xii, 28). Paul ne l'explique pas ici, non qu'il ait cru à l'inutilité de propager l'espèce humaine en face d'une Parousie imminente, mais parce qu'il prenait les choses, comme l'avait fait la lettre de Corinthe, au point de vue de l'avantage individuel. — D'autre part, si « charisme » est pris au sens de « grâce » en général, le mariage en est un, après la continence, du seul fait déjà qu'il prémunit contre les tentations de péchés charnels.

II. Indissolubilité du mariage et « privilège paulinien » (VII, 8-16)

INT. — Les premiers versets de ce morceau le relie parfaitement à ce qui précède; après un mot sur la supériorité de la continence, Paul proclame l'indissolubilité absolue du mariage chrétien (10-11). Moins tranché est le cas de deux époux qui auraient contracté mariage étant encore incroyants, et dont un seul aurait embrassé la foi; alors il peut y avoir lieu à l'application de ce qu'on a appelé plus tard « le privilège paulinien ».

L'interprétation de ces versets présente un assez grand nombre de difficultés dans le détail; mais ce qui en ressort en toute clarté, c'est que le lien contracté par le sacrement de mariage ne peut être rompu, et la distance que maintient Paul entre l'autorité de la tradition venue du Seigneur, qui est absolue, et les prescriptions que les apôtres peuvent y ajouter; celles-ci ne doivent être que des applications ou des explications entièrement subordonnées aux préceptes reçus du Christ; considération qui a beaucoup d'importance pour trancher ce qu'on a appelé le problème de « l'individualisme de Paul ».

CH. VII, 8. Λέγω δὲ τοῖς *ἀγάμοις καὶ *ταῖς χήραις, καλὸν αὐτοῖς ἔαν μείνωσιν *ὡς καὶ γώ. 9. Εἰ δὲ οὐκ ἐγκρατεύονται, γαμησάτωσαν* κρείττον γάρ ἐστιν *γαμεῖν ἢ *πυροῦσθαι.

A. 8-9. τοῖς ἀγάμοις : ce mot, comme le verbe γαμεῖν dont il provient, se dit au sens large pour les deux sexes (cfr. v. 10, τοῖς γεγαμηκόσιν, quoique le terme propre pour la femme soit γαμεῖσθαι); ainsi Cornely, Lietzm., Bachm., al. Dans les ἀγαμοὶ peuvent être compris les veufs, χῆροι (Lietzmann), et il n'y a aucune raison de vouloir changer ταῖς χήραις en τοῖς χήροις, comme le fait Schmiedel, ou de supprimer ταῖς χήραις avec Holsten et J. Weiss, comme si Paul ici n'avait pensé spécialement qu'aux hommes. — Καὶ ταῖς χήραις; le καὶ détache spécialement un membre de l'ensemble (comme Marc, xvi, 7) pour le mettre en évidence : « et en particulier aux veuves » (Bachm., Sickenb.), cfr. *infra* le v. 40. — καλόν, cfr. *supra* le v. 1. — μείνωσιν ὡς καὶ γώ, voir au v. 7, *supra*. — οὐ avec εἰ (au lieu de μή), fréquent dans le N. T., n'est pas inconnu chez les classiques, soit qu'on prenne la négation comme faisant corps pour ainsi dire avec le verbe (ce qui peut être le cas ici), soit pour insister sur la négation (εἰ μή signifie plutôt : « à moins que »). — πυροῦσθαι signifie ici, par le contexte, se consumer dans la peine et la lutte non victorieuse contre des passions mal refoulées, comme un feu qui couve sous la cendre; tout différent est le sens qu'il prend II Cor. xi, 29; Eph. vi, 16 et Apoc. i, 15, iii, 18. — ἐγκρατεύεσθαι ne se retrouve que plus bas, ix, 25, dans tout le N. T. — Cfr. le v. 3 au v. 1, et le verset 9 au v. 2.

B. 8-9. Ce verset nous semble un correctif (δὲ) apporté à la recommandation précédente du mariage; bien que l'Apôtre soit allé jusqu'à l'appeler un « don de Dieu », il ne veut pas laisser croire qu'il le mette au-dessus, ni au niveau, de la parfaite continence. Celle-ci, comme il l'a déjà dit au v. 1, est par excellence la chose « belle » (καλόν), c'est-à-dire honorable, excellente et avantageuse, un bien qu'il a toujours voulu conserver lui-même (cfr. v. 7) (1). Il l'affirme à ceux qui ne sont pas liés déjà,

(1) Ces vv. 7 et 8 (cfr. plus bas ix, 5) prouvent que Paul n'était pas marié quand il a écrit cette lettre; c'est une supposition en l'air de se figurer qu'il fût veuf (d'autant plus qu'il ne parle ici que de « veuves »), ou qu'il ait jamais pris femme depuis, ce qui eût été tout à fait contraire à sa doctrine — malgré la fantaisie de Clem. Alex., sur γνήσιε σύζυγε (Phil. iv, 3), dans Strom. iii, 6.

hommes ou femmes, et à ceux qui ne le sont plus — spécialement aux *veuves*, parce que la conduite à tenir par celles-ci était sans doute plus discutée, à Corinthe comme ailleurs (cfr. *infra*, 39-40, et *I Tim.*, passim). Ainsi il prépare ses instructions sur la virginité chrétienne (25 ss), et sur le veuvage chrétien (39-40). On peut noter qu'il y arrive en trois temps (v. 1; — v. 9; — vv. 25 sss. et 39 s.), procédé plus instinctif que calculé sans doute, mais qui est assez caractéristique de sa manière (1).

Cependant, comme il l'a dit au v. 2 (δὲ τὰς πορνείας) et au v. 7, il est, en pratique, conseillable au plus grand nombre de se marier; car, en visant à un état de perfection trop élevé au-dessus des forces communes, ils pourraient se condamner à une vie malheureuse, et peut-être même vicieuse, n'ayant pas su éteindre les passions qui les consumaient. Et si elles subsistent toujours avec cette virulence, surtout si elles les entraînent au péché suivi de remords, c'est le signe que Dieu voulait qu'ils fussent mariés. Toutefois il ne faudrait pas, avec des hétérodoxes, conclure de ce passage que Paul recommande le célibat à ceux-là seulement qui n'auraient plus aucune lutte charnelle à subir.

— A. 10-11. γεγαμηκόσιν : pour le sens général de γαμεῖν, v. *supra*. Le parfait marque un état acquis, stable : « à ceux qui sont une fois mariés », « une fois qu'ils se sont mariés », c'est-à-dire les mêmes dont il était question au verset précédent; —

CH. VII, 8. Je [le] dis cependant aux non-mariés et aux veuves, c'est chose excellente pour eux s'ils demeurent comme [je suis] moi-même; 9. Mais s'ils ne peuvent être continents, qu'ils se marient; car mieux vaut se marier que d'être sur le feu.

παράγγελλω, ce n'est plus un conseil, mais un ordre; — « non pas moi (cfr. *infra* 12, 25, 40), mais le Seigneur », voir *Mat.* v, 32; xix, 2-9; *Marc.* x, 2, 9, xi, 12; *Luc.* xvi, 18. — χωρίζεσθαι est le terme propre pour « divorcer », non moins que ἀφίεναι, dans le droit grec et romain (*Deissmann* N B S); l'aoriste χωρισθῆναι marque l'acte même qui met dans l'état de séparation (avec ou sans formalités légales); plus bas, on ne peut guère décider si les mots ἐν δὲ καὶ χωρισθῆ se rapportent au passé, au futur, ou envisagent la séparation en général, sans rapport à un temps déterminé; ἐν est bien la particule d'éventualité la plus générale, mais le καὶ (= « même ») pourrait marquer un fait déjà posé, connu; aussi notre traduction reste imprécise à dessein. — Les deux versets 10 et 11 ne font qu'une phrase, coupée par la parenthèse ἐν δὲ... καταλλάγητω; procédé qui n'a rien de surprenant dans le style de Paul, tout en ne ressemblant guère à ceux d'un « style oral » mnémotechnique; aussi *J. Weiss* a-t-il certainement tort de soupçonner dans la parenthèse l'addition d'un interpolateur qui aurait voulu traiter complètement la question du divorce, tandis que Paul se serait contenté de répéter équivalement l'ordre du Seigneur.

B. 10-11. Paul parle toujours encore pour ceux qui se marieraient après seulement qu'ils ont fait, l'homme et la femme, profession de christianisme — c'est-à-dire pour les mêmes qu'aux vv. 8-9, — et, par la même occasion, pour les conjoints qui se seraient fait baptiser l'un et l'autre, sans s'être séparés, depuis leur union. Qu'il s'occupe d'abord exclusivement de ceux-là, des « époux chrétiens » en général, c'est ce qui est manifeste grâce au v. 12 (*infra*), où il leur oppose « les autres » (τοῖς λοιποῖς) qui sont les chrétiens unis (avant leur conversion, v. *infra*) avec un conjoint infidèle.

Donc il y a des chrétiens, célibataires ou veufs, qui font bien de contracter

(1) Nous avons montré, dans notre commentaire de l'Apocalypse, qu'il est devenu tout à systématique chez Jean.

10. Τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι. 11. — 'ἐὰν δὲ καὶ *χωρισθῇ μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγῇτω, — καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι.

12. Τοῖς δὲ *λοιποῖς λέγω ἐγὼ, οὐχ ὁ κύριος· εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον, καὶ αὕτη συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφιέτω αὐτήν. 13. Καὶ γυνή

mariage, soit pour se garantir des atteintes de la concupiscence, soit naturellement aussi pour des raisons plus hautes que Paul est certes bien loin d'exclure; mais qu'ils sachent bien que, une fois mariés, il ne leur sera point permis de rompre le lien conjugal, ni seulement de vivre séparés; le mariage et la cohabitation ne peuvent être, par exemple, un expédient temporaire pour le temps où ils ne se sentent pas capables de continence (cfr. v. 5), ni auquel ils auraient eu recours pour tout autre motif. (Remarquons que déjà Paul insinue ainsi que le remède à la concupiscence n'est pas le seul but du mariage). Ce n'est pas là le simple commandement d'un homme comme Paul, si haute que soit son autorité d'apôtre, c'est l'ordre du Seigneur lui-même (que la communauté connaissait déjà par la tradition orale que lui avait transmise la première prédication, et par les recueils de Logia qui déjà existaient). Nous voyons que Paul ne se contentait donc pas de prêcher la mort et la résurrection du Christ, mais avait souci de transmettre inaltérés, comme un bon économiste (v. iv, 1-2), les enseignements moraux et sociaux du Maître.

Le contraire est même si inconcevable que nous pourrions nous demander comment il pouvait demeurer à Corinthe la moindre obscurité sur ce point-là, pour que Paul se vît obligé de rappeler le principe évangélique. Cela est pourtant facile à comprendre, si nous nous représentons, avec *Bachmann*, al., les éléments dont s'était formée la communauté : des Juifs, qui avaient eu autrefois la faculté légale de renvoyer leurs femmes; des païens, chez qui chacun des époux pouvait naguère prendre l'initiative du divorce; des esclaves, dont l'union n'était pas garantie par la loi; des couples où l'une des parties était de condition servile, et entre qui le lien n'était pas légalement bien solide. Bien des néo-convertis, avec les habitudes qui leur ont été reprochées de subtilité et de chicane, pouvaient éprouver quelque répugnance à reconnaître une valeur abolue, pour cette variété de situations, au précepte du Christ.

L'innovation réformatrice de l'Évangile était grande, sans contredit, mais Paul la maintient en toute sa rigueur. Et, ici encore, ce prétendu antiféministe met l'homme et la femme sur le pied d'égalité : si la femme ne peut quitter son mari (ce qu'autorisait le droit païen), le mari ne peut davantage renvoyer sa femme (contre le droit israélite). Peut-être est-il question du départ de la femme en premier lieu, parce que la partie féminine de la communauté était plus sujette encore que l'autre aux agitations téméraires, comme on le croirait d'après les chap. xi et xiv, V. *ad loc.* (*Bachmann, Gutfahr.*).

De fait, malgré cela, on peut se trouver en face de cas de séparation. Il a pu s'en produire dans le passé, pour toutes les raisons indiquées, avant que l'église reçoive la lettre de Paul; alors les mots ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ voudraient dire : « même au cas où la femme se serait déjà séparée »; il peut même y en avoir dans l'avenir, (contre *Bachmann*) non seulement par suite d'abus et de rébellion aux ordres apostoliques, mais parfois pour de justes motifs, que Paul ne précise pas, mais qu'il présuppose (s. *Thomas* : « si discesserit, propter casum fornicationis », v. *Mat.*; *Cornely*, al.) Toujours est-il que le lien conjugal ne sera pas rompu pour cela; la femme séparée ou renvoyée ne pourra pas se remarier (Il est sous-entendu, en vertu de tout le contexte qui met les deux sexes sur le pied d'égalité en ces matières, que l'homme ne le pourra

10. Mais, une fois qu'ils se sont mariés, je leur prescriis, (non pas moi, mais le Seigneur), à la femme de ne pas se séparer du mari, 11. — au cas même d'une séparation, qu'elle reste sans homme, ou se réconcilie avec le mari, — et au mari de ne pas renvoyer la femme.

12. Quant aux autres, je [leur] dis (moi, non le Seigneur) : Si quelque frère a une femme incroyante, et qu'elle consente à cohabiter avec lui, qu'il ne la renvoie pas; 13. et toute femme qui a un mari incroyant (et celui-ci

davantage) (1). Il faut que les époux, quand même leur séparation aurait eu des raisons légitimes, cherchent à se réconcilier, et, si la chose est impossible, au moins qu'ils s'abstiennent d'autres noces; car ils sont toujours unis devant Dieu (ce passage peut servir à l'interprétation des difficiles versets de *Mat.* v, 32 : « *Omnis qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam mœcham*; et qui dimissam duxerit adulterat », cfr. xix, 9; Paul est aussi catégorique que les textes de *Marc* et de *Luc*, loc. cit.).

Telle est, d'après l'Apôtre, et telle restera toujours, en vertu de l'ordonnance expresse du Christ, la loi du mariage d'un chrétien avec une chrétienne.

— **A. 12-13.** Le sens de τοῖς λοιποῖς est clairement déterminé par la suite du verset; — ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος, cfr. 25, 40, et pour l'idée inverse, *supra*, 10; — ἔχει, cfr. ἐχέτω du v. 2; — εἴ τις au lieu de ἥ τις dans N, D*, F, G, P, al, *vulg.*; c'est une assimilation au précédent, favorisée par la confusion des sons de η et de ε; mais il faut garder ἥ τις et l'anacoluthie, comme *Tit.* i, 2-3, al.

B. 12-13. Paul s'adresse maintenant « aux autres », c'est-à-dire à ceux qui n'ont embrassé la foi qu'après s'être mariés, l'autre partie demeurant infidèle. Tout le monde l'interprète ainsi. Il ne s'agit pas de « mariages mixtes » qui seraient contractés dans l'avenir, car Paul, semble-t-il, ne les autorisait pas (v. au v. 39, *infra*), et d'ailleurs, s'il y en avait eu de tels, il aurait été décidé du premier coup s'ils étaient, oui ou non, valides et indissolubles; ce n'est donc point le cas des mariages actuels contractés avec dispense de l'empêchement de « *disparitas cultus* ». Pélagé a observé fort justement : « Non... dicit : si quis duxerit, sed : habeat infidelem » (cité par *Toussaint*).

Pour de tels cas, Paul avoue qu'il n'a pas d'ordre précis du Seigneur à transmettre; on voit toute la différence qu'il met entre la tradition venue du Christ et ce qui lui dicte sa propre prudence, même éclairée comme elle l'est par l'Esprit de Dieu.

Il recommande donc, d'après son propre jugement d'apôtre, au conjoint converti de ne pas renvoyer l'autre (ἀφίεναι, « renvoyer », semble plus fort que χωρίζεσθαι, « se séparer », et signifier ici la rupture du lien conjugal). Mais c'est à la condition expresse que la partie incroyante « consente » (συνοικοῦνται) à continuer la cohabitation, en se pliant elle aussi, bien entendu, à la loi de l'Évangile pour tout ce qui a trait aux rapports conjugaux; s. *Thomas* dit : « si quis frater, i. e. conversus in conjugio, consentit, i. e. sine contumelia Creatoris »; autrement, saint Paul n'admet pas qu'on la

(1) Parce que Paul ne l'a pas dit expressément pour le mari, l'*Ambrosiaster* (dans un texte qui a été d'ailleurs contesté) avait avancé cette fausse opinion que l'homme qui a renvoyé légitimement une épouse coupable peut prendre une autre femme (opinion encore actuelle d'églises orientales et protestantes), « *Quia non ita lege constringitur vir, sicut mulier; caput enim mulieris vir est* », (I *Cor.* xi, 3). Voir *Cornely*, ad loc. *Cajetan*, qui tendait à l'admettre, souhaitait que l'Église émit sur ce point un jugement définitif; elle l'a fait au Concile de Trente.

* ἥτις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον, — καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, — μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα. 14. * Ἠγίασται γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναίκί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ. * ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά * ἐστίν, * νῦν δὲ ἅγια ἐστίν.

retienne par une contrainte morale ou légale (voir au v. 15) qui détruirait toute paix dans le ménage.

Ainsi s'éclaire le problème agité entre commentateurs, qui se demandent si Paul énonce ici un *précepte* ou un *conseil*. *Chrys.* et *Theophylacte* n'en disent rien; *Theodt.*, *Æcum.*, *Tertullien* (« *Ad ux.* » II, 2), *s. Jérôme*, *Cajetan*, *Calmet*, et la plupart des modernes, y voient un précepte; tandis que *s. Cyr. Alex.*, *s. Aug.*, *l'Ambr.*, *Pélage*, *la Glose ordinaire*, *Lomb.*, *Hervé*, *s. Thomas*, *Lyr.*, etc., opinent pour le « conseil ». *Bachmann* : saint Paul décide contre l'opinion qu'on *doit* rompre de tels mariages, non contre celle qu'on *peut* les rompre.

Dans la suite, il semble n'y avoir d'autre cause de rupture envisagée par l'Apôtre que le refus du conjoint incroyant de continuer l'union aux conditions voulues (v. 15). Ce serait donc un ordre, mais un ordre conditionnel, et à prendre en un sens large.

— A. 14. *Holsten* a eu le tort de voir en ce verset une interpolation, pour la fausse raison qu'il ne s'accorderait pas avec le doute exprimé au v. 16, *infra*. — Remarquer le *parfait* ἡγίασται. — ἀνδρί pour ἀδελφῷ *K*, *L*, *syr.*, ou τῷ πιστῷ ajouté à ἀδελφῷ, *Ambr.*, *vulg.*, *syr.* — ἐπεὶ ἄρα τὰ τ. ὅ. ἀκάθ. ἐστίν = « puisque, alors (ou en conséquence, ou autrement) vos enfants seraient impurs », *cfr.* v, 10 (v. *ad loc.*), *Rom.* III, 6 (sans ἄρα); ce sens de ἐπεὶ se trouve bien chez les classiques, mais d'ordinaire la particule ἐν y est ajoutée, et l'indicatif présent est rarement employé comme « irrealis »; cependant on peut, avec *J. Weiss*, comparer la leçon de *Joan.* XIX, 11 : οὐκ ἔχεις (au lieu de εἶχεις) ἐξουσίαν... εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν, dans *N*, *A*, *al.* — νῦν au sens logique : « il est de fait », « le fait présent est que... »

B. 14. Ce qui justifie la prolongation d'un tel mariage mixte, c'est que la partie infidèle « se trouve sanctifiée » dans la partie fidèle, c'est-à-dire dans la personne du croyant, avec laquelle elle ne fait plus qu'un, et qui lui communique sa « sainteté ». Le temps parfait montre que c'est un état déjà acquis, présent et permanent. Il faut donc rejeter l'interprétation ancienne (la première de *s. Thomas*, *Sales*, *Fillion*, *Le Camus*, *al.*) qui l'entend d'une sorte de sanctification potentielle, en ce sens qu'il y a espoir que le conjoint croyant convertisse l'autre; ἡγίασται exprime plus que cette possibilité.

Par ailleurs, cette « sanctification » est assez difficile à comprendre. Il ne s'agit point, cela va sans dire, d'un état de sainteté vrai, intérieur, pour le conjoint infidèle tant qu'il reste infidèle. On ne peut l'interpréter non plus, comme le fait *Williger* (« *Hagios* », p. 88) en un sens « magique », d'après lequel « la sainteté, c'est-à-dire la pureté, possède ici une force magique, communicable par contact, comme dans la religion juive et la religion grecque commune »; pareilles idées sont totalement étrangères au Nouveau Testament. Reste donc qu'il s'agisse d'une « sainteté » *externe*, c'est-à-dire d'un état de non-impureté tel que, pour la partie fidèle, l'union à l'infidèle ne puisse être regardée comme une souillure, une profanation du mariage, et que le mariage soit tenu pour *légal*, honnête, par la communauté. Le point de vue immédiat n'est donc ni éthique, ni mystique, il ne passe pas celui de la légalité, la distinction juive du « pur » et de l'« impur »; à la fin du verset (v. *infra*), l'opposition de ἀκάθαρτα, « impurs » à ἅγια, « saints », montre assez que « saint » = « pur », καθαρός. Aussi peut-on bien croire, avec *Lemonnier*, *Sickenberger*, et d'autres, que cette explication aurait été écrite spécialement pour des judéo-chrétiens, qui auraient répandu leurs idées et leur terminologie dans la communauté.

consent à cohabiter avec elle), qu'elle ne renvoie pas son mari. 14. Car le mari incroyant se trouve sanctifié dans la femme, et la femme incroyante se trouve sanctifiée dans le frère; puisque [autrement] il faudrait conclure que vos enfants sont impurs; or il est de fait qu'ils sont saints.

Ainsi en jugent la plupart, avec quelque diversité de nuances. C'est la seconde opinion de *s. Thomas*, inspirée des anciens Pères. Elle apparaît chez *Chrysostome* : la pureté du croyant surmonte (νικᾷ) l'impureté de l'incroyant; *s. Jérôme* (« ad Paulin. » ép. 85, 5), qui note que les Ecritures, en parlant, par exemple, des catéchumènes, qui n'ont reçu que le « sacramentum salis », ou d'autres purifications préparatoires, nomment parfois « saints » ceux qui ne sont que « purifiés »; *s. Augustin*, dans « De peccatorum meritis et remissione », II, 6; id. les Latins, *Cornely*, *Rob.-Pl.*, *Gutjahr*, *Bachmann*, *Toussaint*, etc. Pour eux tous, ce passage signifie que le conjoint fidèle ne perd pas sa « sainteté » par l'union avec l'infidèle, et que la communauté doit donc tenir celle-ci pour *légale*.

Si l'on en cherche la raison profonde, il faut peut-être se reporter à VI, 15-17 (*Lietzmann*), le conjoint « membre du Christ » ayant englobé, d'une certaine façon, dans sa personnalité, celui qui ne l'est pas, et qui reçoit de la sorte une espèce de consécration extérieure (« saint » signifie « consacré »); cela ne veut pas dire qu'il ait acquis par là aucune sainteté intérieure; mais puisque, dans l'hypothèse, il a accepté librement (συνευδοκεῖ) de continuer à vivre en communauté avec la partie fidèle en se soumettant, pour ce qui concerne leurs rapports, à la loi évangélique, il ne peut plus la souiller ni la soumettre aux démons impurs avec lesquels lui n'a pas rompu par ailleurs; à cet égard il est donc devenu « pur » (= ἄγιος, c'est-à-dire « non-impur », et même « consacré » par participation, en certains actes extérieurs de sa vie, ceux qui lui sont communs avec la partie fidèle. Cette « consécration » pourrait avoir un certain caractère positif, en tant que le non-chrétien est devenu l'objet de l'amour, de l'espérance, de la prière du conjoint fidèle qui le garde associé à sa vie (*Bachmann*). Le catholique *Dillersberger* (« Das Heilige im Neuen Testament », pp. 75. s., 121), fait observer justement qu'il a fait ainsi un pas vers la conversion et l'état de sainteté intérieure; il se trouve entraîné d'une certaine façon dans le cercle d'action de la communauté des saints. Il est dans une mesure, dit *Toussaint*, « affilié à l'Israël de Dieu » (comme « les enfants », v. *infra*). Nous croyons comme ces auteurs, que, pour comprendre l'idée de Paul dans toute sa richesse, il faut donc introduire, à côté de la notion de « pureté légale » (qui était significative surtout pour les judéo-chrétiens), l'élément psychologique et mystique, — ce qui est faire droit suffisamment à la première opinion énoncée, en ce qu'elle avait de juste.

Et ce verset montre comme Paul était éloigné de déprécier le mariage, puisqu'il lui assigne une action sanctifiante, — au moins celle d'une purification extérieure, qui peut préparer l'intérieure.

Il éclaire enfin son assertion par un argument d'analogie qui devait être moins obscur pour les Corinthiens que pour les futurs interprètes : « *Autrement, vos enfants seraient impurs; or il est de fait qu'ils sont saints* ».

Qu'est-ce à dire? de quels enfants est-il question? et en quoi leur condition peut-elle éclairer le cas précédent des époux?

Il y a des solutions vieillies et abandonnées, qui violent le contexte en sautant par-dessus la première partie du verset, pour rapporter l'argumentation tirée de l'état des « enfants » au v. 13, à l'ordre ou au conseil de ne pas rompre l'union mixte; ainsi ces deux qu'on trouve dans *s. Thomas*, d'après lesquels il s'agirait soit des enfants à naître d'un autre mariage qui suivrait la rupture, et qui pourraient être alors, dans l'opinion publique, regardés comme « impurs », adultérins (Id. *Ambr.*, les *gloses*,

15. Εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωρίζεσθω· οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιοῦτοις· ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὁ ὕμῃς ὁ θεός. 16. Τί γὰρ οἶδας, γύναι, *εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις;

al.); soit des enfants nés avant la rupture, qui resteraient légalement avec la partie païenne et seraient ainsi abandonnés à l'impureté du paganisme, au lieu de devenir « saints », chrétiens. Ces interprétations ne tiennent pas compte du fait certain que le cas des enfants n'est pas mentionné pour lui-même, pour l'avantage des susdits enfants, mais pour montrer par analogie comment un conjoint non converti peut être « sanctifié » par l'autre.

Il faut donc, avec la masse des interprètes modernes, comprendre ainsi cette phrase : Vos enfants (tous vos enfants, nés de mariages entre chrétiens ou de mariages mixtes) (1) ne sont pas considérés comme impurs (bien qu'ils n'aient pas encore reçu la sanctification du baptême, car on ne le donnait pas encore, sauf en des cas exceptionnels, aux enfants en bas âge); au contraire, ils sont « saints » (= non impurs), reçus déjà d'une certaine manière dans votre communauté de « saints », du seul fait qu'ils sont vos enfants, à vous chrétiens. De même, le conjoint non chrétien d'une personne chrétienne, se trouvant uni également à la partie fidèle par un lien très intime, ne peut être regardé comme impur, ni chassé pour cela. — L'argument est « ad hominem »; c'était un fait que l'église de Corinthe (comme les autres) regardait les enfants des croyants, bien qu'ils ne lui fussent pas encore incorporés par la grâce, comme faisant déjà, au point de vue légal, et au point de vue des sentiments, partie d'elle-même; elle ne devait pas davantage, dit Paul, regarder comme d'impurs étrangers les païens que le mariage unissait à l'un de ses membres, et qui avaient, de ce chef, tant de chances de se convertir. Ainsi Cornely — qui observe à bon droit que ce passage ne favorise en rien la théorie pélagienne et calviniste de la « *justitia tradux* », — Lietzmann, Toussaint, Bachmann, Gutjahr, Sickenberger, J. Weiss, Lemonnyer, Callan, etc.

— A. 15. οὐ δεδούλωται, parfait : « n'a pas été asservi », c'est-à-dire « conserve sa liberté »; — τοιοῦτοις neutre; — Faut-il garder ὕμῃς, comme la plupart des témoins et des critiques, ou lire ἡμῇς avec B, D, E, F, G, L, al. vulg., syr., Weymouth et B. Weiss? Les deux leçons conviennent également. — κεκλ. ἐν εἰρήνῃ (= εἰς εἰρήνην, « pour rester en paix »), construction prégnante fréquente dans le N. T., et connue aussi dans le grec antique, surtout les inscriptions.

B. 15. Paul a donné une règle pleine d'équité et de charité; mais elle s'applique seulement à condition que la partie infidèle le veuille bien; si elle n'accepte pas de continuer la cohabitation aux conditions posées, le conjoint croyant n'est pas tenu de chercher à empêcher le divorce. S'il s'y opposait efficacement par des moyens légaux ou par une pression morale (chose qui pourrait se présenter facilement surtout chez un mari chrétien qui tiendrait à garder sa femme infidèle), la cohabitation imposée à l'autre deviendrait une source de troubles quotidiens et même périlleux pour l'âme; toute la communauté même pourrait en pâtir.

Puisque le croyant « conserve sa liberté », peut-il contracter un autre mariage? L'Église l'a interprété ainsi, et c'est ce que les canonistes appellent le « privilège paulinien ». Dès le temps des Pères, Chrys., Ambr., on avait tiré cette conclusion du « οὐ δεδούλωται », expression qui fournit en effet une base suffisante à cette interprétation

(1) Cette largeur n'était pas d'inspiration juive (cfr. Lietzmann). Strack-Billerbeck, p. 374, établissent que les enfants des prosélytes n'étaient regardés par la synagogue comme conçus dans la « sainteté » que si leur père et leur mère étaient passés auparavant l'un et l'autre au judaïsme.

15. Mais si l'incroyant veut se séparer, qu'il se sépare; le frère et la sœur ne sont pas asservis en de pareilles [conditions]; mais c'est dans la paix que Dieu vous a appelés. 16. En effet, que sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari? ou que sais-tu, mari, si tu sauveras ta femme?

dans le sens de la liberté complète; car comme le note *Gutjahr* (contre *Schaefer*), le lien sacramentel n'était pas établi du seul fait que le conjoint converti donnait son consentement à la continuation des rapports, tant que celui de l'autre demeurait en suspens. — Les anglicans *Rob.-Pl.* sont à peu près les seuls à mettre en doute la légitimité de cette conclusion.

— A. 16. Le γάρ montre que ce verset donne la cause de quelque assertion qui précède; il est certainement tout naturel de le rapporter à la phrase la plus proche, au v. 15 où est autorisée la séparation. Cependant les Pères l'ont rattaché plutôt au lointain v. 13, qui recommande de demeurer avec le conjoint infidèle; s. *Thomas* : « *Unde scis* », i. e. *hoc potest contingere*; (que tu sauveras ta femme ou ton mari). *Chrys.* et quelques autres, qui étaient déjà de cet avis, lisaient ἢ μή (non εἰ μή) au verset suivant (v. *infra*), et faisaient entrer ces deux monosyllabes dans le v. 16 : « Qui sait si tu le convertiras ou non? ». Les témoins sont contre cette lecture; mais d'autres, ainsi *Lightfoot* et *Findlay*, maintiennent la vieille opinion en faisant observer que εἰ, dans les interrogations, équivaut quelquefois à εἰ μή; l'Apôtre aurait dit : « Qui sait si tu ne convertiras pas ton mari, etc. (en demeurant avec lui)? » On ne trouve pas εἰ employé en ce sens dans le N. T., mais plus d'une fois chez des auteurs profanes, et dans les LXX, ainsi *Joël*, II, 14; *Josué*, III, 9; *Esther*, IV, 14; II *Sam.* XII, 22, où εἰ interrogatif marque un espoir plutôt qu'un doute. La question doit donc être tranchée par la logique plutôt que par la grammaire, v. *infra*.

B. 16. Presque tous les commentateurs des derniers siècles, depuis *Nicolas de Lyre*, estiment à bon droit que cette phrase est l'explication de la précédente. La raison (ou l'une des principales raisons) pour laquelle Paul disait au croyant de ne pas rompre, c'était l'espérance qu'il pouvait nourrir d'amener son conjoint à la foi; or, dans une union troublée, qui ne subsisterait que contre le gré de celui-ci, il n'y aurait que des chances trop incertaines de le convertir. La partie fidèle, en de telles conditions, ne doit pas se faire scrupule de reprendre sa liberté, et de recouvrer a paix où l'appelait la vocation chrétienne. Voir d'ailleurs plus loin, au v. 17.

Nous voyons donc que cette « sanctification » dont a parlé le v. 14 n'était pas exclusivement extérieure et légale, mais connotait un espoir de sanctification intérieure pour la partie infidèle. — Nous voyons encore que, dans ce cas épineux, Paul ne fait aucune différence entre les droits de l'époux et ceux de la femme. (Pour l'enseignement de s. Paul sur la famille, voir *RAMSAY*, « *The teaching of Paul in terms of the present day* », pp. 263 suivantes).

III. Conserver l'état extérieur où la conversion vous a trouvé

(VII, 17-24).

INTRODUCTION. — *Subitement le champ des considérations s'élargit. Paul a approuvé un changement d'état, dans le cas des unions à disparité de culte ; c'était, dit-il, une exception à sa règle générale. Ce qu'il conseille pour l'ordinaire, c'est de demeurer après la conversion dans la situation extérieure où l'on était avant de passer au christianisme ; car toutes ces contingences deviennent chose secondaire quand on est transporté dans la vie nouvelle, et il y a moyen de s'accommoder de toutes. Digression ou parenthèse dont on ne saurait surfaire l'importance ; ce sont de telles directions qui ont permis à la foi nouvelle de transformer le monde antique sans secousses révolutionnaires où elle eût risqué de disparaître elle-même.*

Ce morceau se relie bien au précédent (par εἰ μή de 17), et il n'est pas besoin de le transporter (pour la symétrie du chapitre) après le v. 40, comme le proposait Bèze. Encore moins de l'attribuer, avec Clemen, à une autre épître de Paul, ou de regarder, avec Baljon, 17-22 comme une interpolation. (Pour Delafosse, tout est ici « catholique ancien. »)

J. Weiss juge que nous avons ici l'un des passages les plus instructifs de la littérature paulinienne ; la doctrine, comme le procédé de diatribe (Heinrici, cfr. Epictète), se rapproche du stoïcisme, mais avec une inspiration différente et plus haute. La forme aussi, note ce critique, est remarquable ; tout le développement après 17, peut se répartir en deux strophes, avec refrains semblables :

α. 18-20 (se rapporte à l'origine religieuse des convertis) ;

ω. 21-24 (à leur origine sociale).

Nous noterons les rapprochements avec l'enseignement de Paul soit dans les autres grandes Épîtres, soit en celles de la Captivité.

CH. VII, 17. *Εἰ μὴ ἐχάστω ὡς *ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατεῖτω. Καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι.

18. Περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ *ἐπισπάσθω. — Ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληται τις ; μὴ περιτεμνέσθω.

— A. 17. Plusieurs variantes. ἢ μὴ au lieu de εἰ μὴ, Chrys. dans cat., 18, 22, al., syr^h. en note marginale ; — μεμέρικεν pour ἐμέρισεν N, B, Nestle, pourrait être une assimilation à κέκληκεν. — Κύριος et θεός intervertis K, L, al. syr^h. — διδάσκω pour διατάσσω. D^a, E, F, G, latt. — La traduction de εἰ μὴ, et son rôle dans la suite des idées, sont difficiles à fixer. Nous avons vu (*supra*, à 16), ce qu'en faisait Chrysostome ; les anciens et d'autres après eux, sans changer εἰ en ἢ, croyaient que cette proposition continuait le v. 16 ; Théodoret, Ambr^r, Lombard, s.^a Thomas, trouvaient des sens comme ceux-ci : « [Sais-tu si tu sauveras ta femme] à moins que [tu n'agisses à son égard] comme Dieu l'a assigné à chacun ? » ou « à moins que [tu n'attendes patiemment l'avenir] qui ne sera pour chacun que ce Dieu lui a assigné ? » ; ou encore (*Estius*) : « à moins que Dieu ne t'en fasse la grâce ? » Etc. Sens qui sont tous bien raisonnables, mais dont l'expression serait à tout le moins trop elliptique. Une autre série d'interprétations consiste à sous-entendre χωρίζεται de 15 ou σώσεις de 16 : « Si [la partie infidèle ne se sépare] point ». ou « si [tu ne la sauves] pas, — [alors il en sera] comme Dieu l'a assigné à chacun » ; puis une phrase nouvelle commencerait avec ἕκαστον. Cornely observe qu'il aurait alors plutôt fallu εἰ δὲ μὴ. —

Il faut maintenir que les deux membres commençant par ἐκάστω (ον) ὡς sont parallèles et répondent tous deux à οὕτως περιπατ.; donc εἰ μὴ doit être détaché par une virgule; aussi les plus récents (sauf *Bachmann*, qui sous-entendrait l'idée du v. 16) entendent-ils εἰ μὴ comme s'opposant d'une manière large à οὐ δεδομέναι de 15, et traduisent (cfr. *Gal.* 1, 7; *Marc* iv, 5) comme s'il y avait πλὴν, ἀλλὰ, ou quelque autre mot semblable (v. *Blass-Deb.* §§ 376, 448) : « cependant », « en dehors de ce cas », « autrement », « par ailleurs », etc. (*Lap.*, *Cornely*, *Maier*, *Bisping*, *Meyer-Heinrici*, *Godet*, *Rob.-Pl.-Toussaint*, *Gutjahr*, etc.); c'est le vrai sens.

B. 17. Saint Paul vient d'autoriser à rompre en certains cas l'union conjugale; il tient à signifier maintenant que telle ne sera pas sa règle ordinaire pour les situations léguées par le passé. Que chacun reste plutôt dans l'état où l'avait placé la Providence avant son baptême. Le christianisme doit déranger le moins possible l'équilibre ancien; tous les états peuvent être sanctifiés, — excepté, bien entendu, les situations ou les métiers immoraux, ce qu'il n'était pas besoin d'affirmer. Il faut prendre du reste ces versets en partie comme des conseils plutôt que des préceptes formels.

L'équivalence de κύριος et de θεός dans les deux membres parallèles est un nouveau témoignage de la divinité du Christ.

— **B. 18-19.** En ce qui concerne d'abord la diversité des origines religieuses et ethniques, Paul blâme le Juif qui, devenu chrétien, aurait honte d'avoir été Juif, et qui (l'Apôtre suppose un cas extrême) voudrait rompre avec ses anciens coreligionnaires au point de chercher à dissimuler les traces de sa circoncision (1) (ce qui, étant donné les usages plus libres des anciens, aurait eu sa raison d'être aux bains publics, par exemple); de même (autre cas extrême), il blâme le Gentil

CH. VII, 17. Par ailleurs, suivant qu'à chacun le Seigneur l'a départi, chacun dans l'état où lui est venu l'appel de Dieu, qu'il continue à marcher ainsi. Et c'est ainsi que dans toutes les églises je l'ordonne.

18. Était-on circoncis quand on a été appelé? Qu'on ne se fasse point l'épispasme. Est-ce dans l'incirconcision qu'on a été appelé? Qu'on ne se circoncise pas.

(1) Μὴ ἐπισπάσθω. Curieux mot, et curieux usage, que certains Juifs ont pourtant pratiqué en des lieux ou à des époques où leur race n'était pas en faveur. Voir I *Macc.* 1, 15; II *Macc.* iv, 9-s; IV *Macc.* v, 2; *Josèphe*, « Ant. Jud. » xii, 5, 1; *Ass. Mos.* viii, 3; on trouve les textes dans *Schürer* I⁴, pp. 194, 26. Il semble d'après *Pirke Aboth*, iii, 15, que cette dissimulation n'aurait pas été si rare. L'opération est décrite par *Celse* (« De Medic. » vii, 15) et s. *Epiphane* dans le texte que voici (Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν, 16, PG, 43) :

... Τὸ δὲ ἐπὶ τούτων χαλεπώτερον (i. e. plus pénible encore qu'une seconde circoncision, quand les Juifs passaient aux Samaritains, ou vice versa), ὅτι καὶ ἀπὸ περιτομῆς ἀκρόβυστοι γίνονται, τέχνη τινὶ λατρικῇ διὰ τοῦ καλουμένου σπαθιστήρος τὴν τῶν μελῶν ὑποδερματίδα ὑποσπαισθέντες, βαφέντες τε καὶ κολλητικοῖς περιδευσθέντες, ἀκρόβυστιαν αὐτὴς αὐτὴν ἀποτελοῦσιν.

Imo vero, quod molestius est, post circumcisionem rursus ad praeputium redeunt. Etenim, medica quadam arte, eoque quem spathistherem vocant, glandis cuticulam atrahentes consuunt, ac glutino circumastringunt, atque ita praeputium recuperant.

On ajoute que cela aurait été inventé par Esaü frère de Jacob, pour mieux renier le vrai Dieu en abolissant la marque des ancêtres.

Nous avons transcrit du grec le mot « épispasme », parce que le vocabulaire médical moderne ne fournit pas de terme technique pour cette opération oubliée.

19. Ἡ περιτομή οὐδέν ἐστιν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ.

20. Ἐκαστος ἐν *τῇ κλήσει *ἧ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω.

21. Δούλος ἐκλήθης; μὴ σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον *χρῆσαι.

22. Ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δούλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν· ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος·

qui se ferait circoncire pour faire croire qu'il appartient, ou appartenait, au peuple d'Israël.

Y avait-il vraiment dans cette église des chrétiens qui allaient jusqu'à ces excès? Peut-être Paul ne parle-t-il qu'en théorie, et force-t-il un peu la note; pourtant nous présumons déjà, et nous verrons encore mieux plus loin, qu'il ne manquait pas d'extravagants dans le milieu corinthien. Les paroles de l'Apôtre jettent un nouveau jour bien instructif sur ce milieu; il s'y montrait chez les uns une révérence excessive du Judaïsme et de ses rites, de l'autre côté — et même parmi des Judéo-Chrétiens peu héroïques, ou trop fiers d'avoir échappé à la loi de servitude, — une horreur extrême pour ce qui était juif, comme un prélude au marcionisme. Le verset 18 a donc son importance, pour nous aider à déterminer la nature de ces partis ou factions, qui sont réprimés aux premiers chapitres.

Aux exagérations des uns et des autres Paul oppose le grand principe chrétien, qu'il défendra avec tant de vigueur dans les Épîtres aux Galates et aux Romains (*Gal.* v, 6, vi, 15; *Rom.* ii, 25) : toutes ces différences extérieures et ces rites trop matériels n'ont plus de sens dans la « nouvelle création » du Christ. Ce qui compte, c'est « l'observation des commandements de Dieu », c'est-à-dire l'obéissance au Décalogue et aux préceptes de l'Évangile, ou, comme il sera dit aux Galates, « la foi qui opère par la charité ». (Inutile de vouloir, avec des protestants comme *Bachmann*, affaiblir en ce passage le mot ἐντολαί, « commandements », comme si la foi pouvait produire le salut sans les œuvres qui sortent d'elle).

Cette doctrine profonde, indiquée ici comme en passant, n'était certainement pas nouvelle pour les Corinthiens; elle avait fait partie de l'enseignement apostolique oral. Mais on peut s'étonner que l'ardent polémiste de l'Épître aux Galates n'y touche ici qu'avec ce calme et cette brièveté; c'est, disent justement *Cornely*, *Gutjahr*, *Bachmann*, al., que la circoncision ne soulevait pas jusque-là à Corinthe, comme elle devait ailleurs le faire, de problèmes doctrinaux à proprement parler; ceux qui l'honoraient trop ne la regardaient cependant point comme nécessaire soit au salut, soit à la pleine profession du christianisme; il n'y avait que des questions de tendances, de préférences, d'opportunité ou de dévotion. Autrement, l'Apôtre qui a écrit aux Galates et aux Romains s'en serait occupé plus au long dans cette lettre. Nous pouvons présumer qu'elle fut écrite avant que n'eût éclaté le conflit de Galatie.

— **A. 20.** Κλήσις, mot paulinien, cfr. i, 26, signifie l'acte d'appel, ou les circonstances dans lesquelles l'appel se fait; — ἡ modal = ἐν ᾧ;

B. 20. Juifs et Gentils sont aussi bien appelés au salut les uns que les autres. Donc qu'ils ne renient pas leur passé, dont les supériorités ou les infériorités relatives ne comptent guère en face du merveilleux présent. C'est une question de franchise et de dignité. — Après ce premier verset-refrain, l'Apôtre, passant aux différences sociales, va atteindre et dépasser la plus haute noblesse du stoïcisme. Il va poser des principes qui ont été, dit fort bien *Godet*, « pour le développement de l'Église, d'une portée incalculable ». Grâce à eux, le christianisme, « sans

19. La circoncision n'est rien, et l'incirconcision n'est rien, mais [il s'agit d'] observer les commandements de Dieu.

20. Chacun dans la vocation où il a été appelé, qu'il reste en celle-là.

21. Tu étais esclave quand tu fus appelé? Ne t'en mets pas en peine; mais quand même tu pourrais devenir libre, profite-en plutôt.

22. Car celui qui a été appelé dans le Seigneur étant esclave est l'affranchi du Seigneur; pareillement, celui qui a été appelé étant libre est

révolution a opéré les plus grandes révolutions, acceptant tout » — (sauf le péché et l'erreur) — « pour tout transformer ».

— A. 21. Et καί signifie « quoique », « quand même », « même si » et ne peut être l'équivalent de καί εἰ, « et si »; la phrase ἀλλ' εἰ καὶ... χρῆσαι se joint intimement à μή σοι μελέτω, comme explication ou renforcement, et ne saurait être détachée de l'idée du contexte, comme une sorte de parenthèse. — χρῆσαι est aoriste, d'où naît une apparence (seulement) de difficulté, v. à B.

B. 21. Paul revient aux questions familiales. La famille antique, à côté des personnes libres, contenait des esclaves. Eux aussi doivent-ils s'appliquer le principe précédent, et ne pas chercher à changer de condition? Sont-ils, dans leur état de servitude qui souvent, sous des maîtres païens, pouvait opprimer leur conscience régénérée, aussi bien placés que les autres pour faire leur salut?

Nous ne mentionnerons que pour mémoire la très singulière opinion d'*Origène* et de *s. Jérôme* (« c. Jovin. » 1, 11 et « ad Pammachium », epist. 48, 6), qui ont cru que ce verset et les deux suivants emploient les mots d'« esclave » et « libre » comme métaphores pour marié et célibataire. Voir *Cornely*.

Saint Paul parle donc ici aux vrais esclaves, et pas à d'autres; et il leur déclare hardiment que leur sort ne doit pas être pour eux une cause de tristesse et de dépression, étant compatible autant qu'un autre avec la vocation chrétienne. Les esclaves devaient être très nombreux dans la communauté de Corinthe, nous savons qu'ils formaient la grande majorité dans la population de la ville (v. *Introd.* ch. II).

Les stoïciens étaient montés déjà à cette noble conception que les différences des états sociaux, fût-ce entre les plus hauts et les plus infimes, sont chose qui compte peu à l'égard des vraies réalités; on peut voir chez *J. Weiss*, p. 189, un beau choix de textes de « diatribe » qui reviennent tous à cela. Les deux plus grands hommes peut-être de l'école, Epictète et Marc-Aurèle, étaient, l'un esclave, l'autre empereur. Mais l'Apôtre, aux versets 22-23, assignera une cause plus religieuse, et bien plus haute, à cette liberté intérieure dont jouissent tous les adeptes de la foi nouvelle.

La difficulté du présent passage consiste à fixer la droite interprétation de 21^e : ἀλλ' εἰ καὶ δύναιτο ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. Quelques-uns, dès le temps de Chrysostome, et plus tard *Luther*, *Erasme*, *Calvin*, *Bèze*, *Lightfoot*, *Godet*, *Hofmann*, *Rob.-Pl.*, *Steinmann* (voir *Sickenberger*), d'autres encore, en ont fait une sorte de parenthèse, qui apporterait une restriction au principe posé de ne pas changer d'état : « Cependant, si tu peux aussi bien t'affranchir, profite plutôt (de cette faculté, et deviens libre, ce qui sera plus avantageux) ». Mais l'interprétation opposée : « [n'en aie pas souci], mais quand même tu pourrais t'affranchir, mets plutôt à profit [l'état de servitude où tu resteras] », est celle de tous les Pères grecs, d'*Ambr.*, *Pélage*, *Primasius*, etc, *s. Thomas*, *Bengel*, de *Wette*, *Renan*, *Edwards*, *Schmiedel* (qui s'étonne pourtant de l'aoriste χρῆσαι), *Cornely*, *Lietzmann*, *Toussaint*, *Gutjahr*, *Sickenberger*, *Heinrici*, *B. Weiss*, *Schnedermann*, *Bachmann*, *Delafose*, *J. Weiss*,

κληθεῖς δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ. 23. *Τιμῆς ἡγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων.

24. Ἐκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῶ.

Lemonnyer, Loisy, Sales, Callan, etc., enfin de presque tous. On a pu dire justement que l'autre interprétation est « vieillie ».

Elle est, en effet, peu conciliable avec le contexte des idées, qu'elle romprait et contredirait d'une manière inattendue, ce qui aurait au moins exigé, de la part de l'Apôtre, quelques mots d'explication. *J. Weiss* la trouve même « impossible », de par le contexte général, et à cause du sens de *εἰ καὶ* (= « même si »), et de l'adverbe *μᾶλλον* qu'elle explique beaucoup moins bien que l'autre.

Rob.-Pl. défendent le sens d'un « conseil d'affranchissement » à cause du temps de l'impératif *χρῆσαι*, qui connote un commencement, la position d'un acte nouveau, donc la reprise de la liberté, et non, comme pourrait le faire le présent *χρῶ*, la prolongation d'un état antérieur. Cette raison est superficielle, car l'aoriste peut signifier aussi bien : [Maintenant que tu es chrétien], *mets-toi à profiter* d'un état [dont tu ne profitais pas auparavant] ».

Le sens est donc clair, et parfaitement homogène à l'ensemble. *Chrysostome* dit que Paul veut consoler les esclaves, leur montrer qu'ils ne perdent rien, du point de vue surnaturel, à ne pas être libres aux yeux des hommes (*Lietzm.*). *Bachmann*, p. 278-s, décrit les avantages que le désintéressement conseillé par l'Apôtre pouvait avoir à Corinthe en particulier. La considération essentielle est celle que donne *s. Thomas* : l'état de servitude peut développer la vertu d'humilité.

Il ne s'agit du reste, tout le monde l'accorde, que d'un *conseil*. Certainement le même saint Paul, qui engageait à rompre les mariages « mixtes » quand ils étaient contraires à la paix et à la vertu chrétienne, n'aurait pas conseillé de négliger les facilités d'affranchissement à ceux des esclaves que leur condition servile aurait mis en plus grand danger de perdre leur âme. Sa lettre à *Philémon*, où il recommande discrètement d'affranchir Onésime, le converti qui avait été un esclave voleur et fugitif, révèle assez le sentiment qu'il avait de l'anomalie d'un pareil état social.

— A. 22-24. Χριστοῦ pour κυρίου, 17. — τιμῆς ἡγορ. cfr. vi, 20. — *J. Weiss* soupçonne (à tort) παρὰ θεῶ d'être interpolé, peut-être parce qu'il diminue la symétrie du v. 24 avec l'autre « refrain » de 20.

B. 22-24. Le v. 22 est explicatif (γάρ) : le chrétien peut rester extérieurement esclave, puisqu'il possède la vraie liberté, comme affranchi du Christ; et si l'on se place à ce point de vue suprême, l'homme libre n'est pas maître absolu de lui-même, puisqu'il doit être tout entier engagé, depuis son appel, au service du Maître universel, le Christ.

Double antithèse splendide, dont la première partie peut rappeler encore les affranchissements d'esclaves faits dans les temples (*Deissmann*, LO¹, pp. 274, suiv.), et *Rom.* vi, 18 et 22. Les stoïciens avaient pu dire quelque chose de semblable : ainsi, *Epictète* i, 19, 9, quand le philosophe répond au tyran menaçant : Ἐμὲ ὁ Ζεὺς ἐλευθέρων ἀφῆκεν. Paul les dépasse de toute la hauteur de l'Évangile; le chrétien est affranchi non pour lui-même, mais pour devenir un membre du Christ, par lequel le Sauveur opère au profit de toute l'humanité.

Tous, esclaves ou libres, étaient soumis à la servitude du péché; le Christ les a également achetés, au prix inappréciable de son sang répandu. Ils jouissent par là également d'une liberté qui n'est plus humaine, mais divine. Et ceux que la dureté sociale maintient dans la servitude extérieure doivent avoir le noble sentiment qu'aucun homme n'est le maître de leur âme et de leur conscience, car ils n'obéissent plus qu'à Dieu et aux dispositions de sa Providence, dans un service qu'ils acceptent et qu'ils

l'esclave du Christ. 23. Vous avez été achetés, — à un prix ! ne devenez pas esclaves des hommes.

24. Chacun dans [l'état] où il fut appelé, frères, qu'il reste en celui-là devant Dieu.

aiment, par amour du seul Maître. C'est dans les épîtres de la captivité, *Eph.* vi, 5-9, et *Col.* iii, 22, iv, 1, qu'on trouve l'explication de cette noble pensée, — qui devait amener, finalement, l'abolition de l'esclavage dans les sociétés chrétiennes. *Lietzmann* et *Joh. Weiss* n'en ont pas une intelligence assez profonde, quand ils interprètent cette parole simplement au sens que les esclaves chrétiens, ou les fauteurs et détracteurs des rites juifs, ne doivent pas s'asservir aux préjugés humains concernant les différences d'origine ethnique ou de condition sociale. Il y a cela, mais bien plus encore.

Il est merveilleux d'entendre Paul proposer un idéal de perfection si haut, si mystique, si paradoxal aux yeux des hommes, à l'ensemble de cette église de Corinthe qui s'était incorporé des éléments dont quelques-uns étaient si douteux et vulgaires autrefois ! Mais c'est aux mêmes, après qu'ils lui avaient donné encore bien plus de sujets de plainte, qu'il dira dans sa Deuxième Épître : « *Je suis jaloux pour vous d'une jalousie divine ; je vous ai fiancés à un seul homme, pour vous présenter au Christ comme une vierge pure* » (*II Cor.* xi, 2). En dépit de toute mauvaise expérience et, oserait-on dire, de toute psychologie, l'ambition des apôtres dépassait toutes les limites humaines. Ils savaient que l'Évangile devait changer la face de la terre (1).

(1) Le sens profond, universel, « intemporel » de ces paroles apostoliques, empêchera de croire, avec *J. Weiss*, que l'attente prétendue de la Parousie prochaine dictait ces conseils de ne pas changer d'état.

IV. Le célibat et le mariage (VII, 25-38).

INT. — Si Paul a recommandé le mariage et l'usage du mariage comme la vocation commune, il a cependant, à deux reprises (vv. 1 et 8), indiqué qu'une vie de célibat pouvait être un état supérieur (25-28). Il n'y a pas là de contradiction avec ce qui précède, car Paul se place maintenant au point de vue absolu de la perfection individuelle, et y viser « n'est pas donné à tous », comme l'a déclaré l'Évangile. Dans les conditions précaires de la vie de ce monde (29-32^a), heureux qui peut se dégager de tous les soucis et plaisirs temporels, fussent-ils légitimes, pour ne s'occuper que de plaire à Dieu! (32^b-35).

Après ces considérations fort élevées, qui sont comme la charte de la virginité chrétienne, — et qui se ramènent encore, notons-le, au grand principe de liberté dans le Christ (comme, sous un aspect, la condamnation des péchés de la chair au ch. VI, et la recommandation précédente de ne pas changer d'état), — Paul passe à la question pratique : le devoir (ordinaire) d'un père chrétien est-il, oui ou non, de marier sa fille? (36-38).

Ensuite, pour clore la matière, il passera aux « veuves », — petite section que nous traiterons à part.

De graves discussions ont été soulevées à propos de ce morceau : dans quelle mesure la doctrine de Paul est-elle inspirée ici de l'attente eschatologique? — les « vierges » dont il parle, notamment aux vv. 36-38, sont-elles les jeunes filles non mariées en général, ou celles qui auraient fait déjà une certaine profession de virginité? — Nous démontrerons que tout doit être pris au sens le plus vaste et dégagé des idées ou des pratiques d'un temps particulier. Ce n'est qu'une explication du conseil de chasteté donné par le Christ lui-même aux hommes comme aux femmes, et que l'Église catholique, grâce à saint Paul surtout, a compris pour toujours.

CH. VII, 25. Περὶ δὲ τῶν *παρθένων, ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι, ὡς ἡλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι. 26. Νομίζω οὖν τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν διὰ τὴν *ἐνεστώσαν ἀνάγκην, ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι. 27. Δέδεσται γυναικί; μὴ ζῆτει λύσιν· λέλυσαι ἀπὸ γυναικός; μὴ ζῆτει γυναῖκα. 28. Ἐὰν δὲ καὶ γαμήσης, οὐχ ἥμαρτες, καὶ ἐὰν γήμῃ ἢ παρθένος, οὐχ ἥμαρτεν· *ὁλίψιν δὲ τῇ σαρκὶ ἔξουσιν *οἱ τοιοῦτοι, ἐγὼ δὲ ὑμῖν *φείδομαι.

A. 25. ἡλεημένος, cfr. II Cor. iv, 1; I Tim. i, 13, 16. — πιστὸς εἶναι est attribut de ἡλεημ. — πιστὸς ne signifie pas ici « croyant » ou « chrétien » (comme, p. ex. II Cor. vi, 15, et spécialement dans les inscriptions) contre Chrys. « De virgin. » 42, Lietzmann et Loisy, mais « digne de foi, de confiance », ce qui se dit soit de Dieu (i, 9, x, 13), soit des hommes; Théodoret : ἀξιόχρεως εἶμι σύμβουλος. Ainsi Cornely, Rob.-P1, Gutjahr, Bachmann, Sickenberger, etc.; l'idée de « fidèle dans le ministère à lui confié » (s. Thom.) est connexe, mais non directement exprimée. Cfr. v. 40.

B. 25. L'Apôtre avait conseillé ci-dessus de ne pas changer d'état; fallait-il étendre cette recommandation aux « vierges »? La formule περὶ δὲ (cfr. vii, 1, etc.) fait supposer que les Corinthiens avaient posé des questions spéciales à ce sujet.

Qui sont ces « vierges »? Il faut absolument rejeter la théorie de Lietzmann et de Joh. Weiss (que nous examinerons plus loin, aux vv. 36 ss., et dans un excursus) d'après laquelle il s'agirait de « *subintroductae* », ou bien de femmes faisant une profession spéciale de virginité, sous quelque forme que ce soit. Tout le contexte prouve avec

surabondance que le sens est plus large, puisque Paul va même parler en première ligne des célibataires masculins. Sans doute les Corinthiens l'avaient-ils expressément consulté au sujet des seules filles non mariées; mais, par sa manière de leur répondre, Paul envisage du même regard le cas des jeunes hommes. Le mot *παρθένος*, en effet, se dit pour les deux sexes *Apoc.* xiv, 4, et chez les auteurs ecclésiastiques; c'est une extension du sens qui ne pouvait guère se produire dans la civilisation païenne, mais qui était déjà préparée chez les classiques par l'emploi métaphorique de *παρθένος* pour les choses qui n'avaient pas encore servi. Ainsi *Theod. de Mopsueste, Cornely, Gutjahr*, al.

Le Christ avait déjà recommandé la chasteté parfaite (*Mat.* xix, 12). Cette parole divine ne pouvait être ignorée de saint Paul; mais comme le Seigneur n'avait rien déterminé concernant l'observation de ce conseil, son Apôtre déclare qu'il n'a pas de « précepte » du Seigneur à transmettre là-dessus; il appartenait à l'Eglise de déterminer les circonstances où il était applicable. Aussi Paul parle-t-il en son propre nom, il donne son avis (*γνώμη*), en cette manière délicate, avec une *litote* modeste (et non pas une « ironie », contre *Bachmann*); il sait que l'expérience chrétienne qu'il doit, lui ancien persécuteur, à la miséricorde de Jésus, lui donne le droit de parler avec autorité dans la matière; car il a l'esprit du Christ (voir v. 40, et *supra*, v. 12). Sa réserve est instructive; car c'étaient donc, observe *J. Weiss* avec beaucoup de raison, les seules paroles incontestables du Seigneur qui faisaient loi absolue pour la communauté; il y avait une tradition fixe et les prédicateurs s'attachaient à transmettre l'enseignement historique du Christ (voir au ch. iv, 1-2, *supra*), et ne se sentaient nullement autorisés à l'étendre ou à le restreindre selon le besoin ou la fantaisie (ce qui vaut contre bien des théories modernes, notamment contre celle de la « *Formgeschichte* »). En cette matière le Christ n'avait donné qu'un conseil fort général (*ὅτι ἐπιταγήν*), à la différence de la question de l'indissolubilité du mariage (voir au v. 10); Paul va en préciser l'application, montrant ainsi, contre certaines théories d'acatholiques, que l'Esprit du Christ prononce des « conseils » à côté des commandements.

CH. VII, 25. Pour ce qui est maintenant des vierges, je n'ai pas de précepte du Seigneur, mais je donne un avis, en homme qui, par une miséricorde [reçue] du Seigneur, est digne de foi. 26. J'estime donc que c'est chose excellente, à cause de la nécessité présente, [oui], que c'est chose excellente pour un être humain d'être ainsi. 27. Te trouves-tu lié à une femme? ne cherche pas à te délier; es-tu sans lien avec la femme? ne cherche pas de femme. Mais à supposer que tu prennes femme, tu n'as pas fait de faute et à supposer que la vierge se marie, elle n'a pas fait de faute. Mais du tourment dans la chair, ils [en] auront ceux qui sont en cet état, et moi je voudrais vous [l']épargner.

— A. 26. *καλόν*, voir aux vv. 1, 8. — *τοῦτο* et *οὕτως* se réfèrent-ils à l'état de « vierge », ou aux distinctions qui vont suivre au v. 27? Nous croyons plus vraisemblable, à cause des vv. 1, 8, et, plus bas, 32 et 33, qu'il faut les rapporter seulement à l'état de célibat; le développement y gagne en homogénéité; d'ailleurs cette indécision ne fait rien à la doctrine. — *ἔτι* est épexégétique (*Cornely*), et ce membre fait une sorte de pléonasme avec le *τοῦτο* précédent, ou d'explication. *J. Weiss* le prend à tort pour une glose, expédient dont il use trop souvent quand il trouve de la difficulté à traduire.

Le plus important est de bien traduire *τὴν ἐνεστώσαν ἀνάγκην*. Ce mot d'*ἀνάγκη*, dans

29. Τοῦτο δὲ φημι, ἀδελφοί· ὁ *καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· *τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ᾧσιν, 30. καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, 31. καὶ οἱ χρώμενοι *τὸν κόσμον ὡς μὴ *καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. 32. *Θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι. Ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς

les Apocryphes et le N. T., peut se trouver rapporté à la crise des derniers temps, ou aux prodromes de la Parousie (*Ps. Sal.* v, 8, *Test. Joseph.* II, 4; *Luc.* XXI, 23), mais ne paraît pas avoir pris de sens plus technique que dans *II Cor.* VI, 4; XII, 10; *I Thess.* III, 7. Quant au participe ἐνεστώς, il signifie « ce qui est là, présent », plutôt que « ce qui est imminent », ne prenant ce deuxième sens que par extension (*Light-foot* sur *Gal.* I, 4; cfr. encore III, 22 où ἐνεστῶτα s'oppose à μέλλοντα; *Rom.* VIII, 38, id.; *Heb.* IX, 9; ce n'est que *II Thess.* II, 2, que ἐνέστηκεν = « est près d'arriver »). *J. Weiss* reconnaît que le sens « ordinaire » est opposé à μέλλων, « futur ». Plus bas, v. 28, voir au mot θλίβιν.

B. 26. Il est, dit Paul, avantageux et louable pour un être humain (ἄνθρωπος ne distingue pas les sexes) de rester « ainsi », c'est-à-dire comme les « vierges » mentionnées au verset précédent. Et il en donne immédiatement la raison : c'est « la nécessité présente ». Les sens du mot ἀνάγκη, et du participe ἐνεστῶσα n'ont rien en eux-mêmes qui nous porte à croire qu'il ait voulu parler ici de la Parousie dont l'imminence rendrait vain tout espoir humain fondé sur un changement d'état. Pourtant presque tous les auteurs modernes, surtout acatholiques, veulent que ce passage fasse allusion à la fin du monde; ainsi *Maier, Lietzmann, Bisping, Tillmann, J. Weiss, Toussaint, Loisy, Sickenberger*, qui renvoie à *Tillmann* et compare *Mat.* XXIV, 6-s., 9, 21, (rapport qui n'est pas du tout prouvé), estimant que Paul pense au moins à la proximité possible de la consommation finale. Jamais les anciens n'y ont vu ce sens, et beaucoup de modernes, *Holsten, Cornely, Niglutsch, Gutjahr, Lemonnyer, Sales, Callan*, etc., estiment comme eux qu'il s'agit des difficultés présentes de la situation des fidèles, quelques-uns y ajoutant — ce qui est beaucoup plus douteux — une intuition des persécutions qui devaient survenir au cours du premier siècle. Ils ont raison, comme nous le verrons en commentant les versets 28 et 29-suivants. et dans l'Exc. au ch. xv.

— **A. 27.** En ce verset, l'« anastrophe » (λύσιν-λέλυσαι), le parallélisme et l'« asyndèse » (manque de particule de liaison) donnent « beaucoup de vie à l'expression » (*Abel*, p. 369). Le procédé n'est pas du tout spécifiquement hébraïque, ni de « style oral », mais sent encore la diatribè. — γυνή au sens générique (*Bachmann*).

B. 27. Voici que Paul s'adresse aux hommes; c'est donc la preuve qu'il pensait à eux aussi bien qu'aux femmes dans les versets précédents. S'ils sont mariés (ou fiancés, *Bachmann*), ils n'ont pas à chercher la rupture; et s'ils ne le sont point, qu'ils ne s'engagent pas dans ces liens (conseil qu'il faut comprendre *cum grano salis*, en se reportant aux vv. 1-2).

— **A. 28.** ἐὰν δὲ καὶ = « mais même si », c'est-à-dire si tu n'as pas suivi le dernier conseil précédent; — γαμήσης est hellénistique, et γήμη attique; certains témoins ont γήμης ou λάβῃς γυναῖκα, corrections classiques; sur le sens de γαμεῖν, voir aux vv. 8-10; — ἡμαρτες, -τεν, aoristes « gnomiques », qui équivalent au présent; (*Lietzm., Gutjahr*) — τοιοῦτοι n'a pas ici de sens dépréciatif; — θλίβιν τῇ σαρκί, cfr. σκόλοψ τῇ σαρκί de *II Cor.* XII, 7; σὰρξ désigne ici la nature humaine dans sa sensibilité ou sa passibilité; — φείδομαι présent « de conatu », comme plusieurs le sont dans ces pages = « je voudrais vous épargner [ces peines] », plutôt que « je [taïs], pour vous ménager [le détail

29. Mais je déclare ceci, frères : la [mesure du] temps s'est resserrée : désormais [il faut] que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas, 30. et ceux qui pleurent comme ne pleurant pas, et ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas, et ceux qui achètent comme n'étant pas en possession, 31. et ceux qui usent du monde comme n'en usant pas à leur gré ; car elle passe, la forme de ce monde. 32. Or je voudrais bien que vous fussiez sans inquiétudes. L'homme non marié s'inquiète

de ces peines] » ; car alors l'apôtre n'eût pas écrit ce pronom ἐγώ, qui est là évidemment pour appuyer sur sa principale intention personnelle (cfr. s. Aug. « De sancta virginitate », 16).

B. 28. Ce verset montre que toute l'instruction sur le célibat vaut pour tous les fidèles, sans distinction de sexe. Lietzmann (malgré sa théorie, v. *infra*) est obligé d'accorder que, ici au moins, le mot « vierge » désigne n'importe quelle jeune fille chrétienne. Si l'on isolait ce passage, on pourrait croire que Paul « tolère » simplement le mariage, au lieu de le recommander comme au début du chapitre. Mais il faut se souvenir que son point de vue a changé ; ici il ne s'occupe que de la perfection et du bonheur considérés en soi, en principe, des individus.

La tribulation (θλίψις) que Paul voudrait épargner à ses fidèles en leur recommandant le célibat, ne peut pas être l'ensemble des troubles derniers qui précèdent la fin du monde ; car nul n'y échappera, et Paul ne pouvait les épargner à personne, célibataire ou marié. Ce « tourment dans la chair » se confond avec la « nécessité présente » du v. 26, et n'est pas davantage eschatologique ; ceux qui « sont divisés », moins attachés à Dieu et plus attachés aux choses temporelles (voir w. 32 et suiv.), doivent souffrir davantage du train ordinaire de ce triste monde, et de toutes les calamités diverses qui l'assailent.

— **A. 29.** φημι solennel = « je déclare » ; cfr. x, 15, 19 ; xv, 30 ; cette première personne n'apparaît pas ailleurs LXX ou N. T. — Καίρος (non synonyme de χρόνος = « temps » en général) signifie une mesure déterminée de temps, « le temps accordé », « propice », « opportun », « l'occasion » ; s. Paul l'emploie parfois, mais pas toujours, en un sens eschatologique (d'après *Daniel*, ix, 27, selon *Hort*) ; — συνεσταλμένος, de συστέλλω, est métaphorique ; image du nautonnier qui cargue ses voiles ; — τὸ λοιπὸν ἔνα précédé de ἐστὶ dans B, N, A, pour faire une construction régulière avec ἔνα : « il reste que ceux qui ont des femmes, etc » ; les Grecs *Chrys.*, *Théodt*, puis *Maier*, *Heinrici*, *Godet* ont rattaché ces mots à ce qui précède : « le temps s'est resserré pour ce qui en reste », construction inusitée et qui manquerait d'élégance ; il faut donc les laisser au commencement de la phrase nouvelle, et les entendre au sens de « désormais », « pour ce qui reste à faire » (*Toussaint*, *Gutjahr*, al.), en sous-entendant devant ἔνα un verbe comme « il faut », « il convient » ; à moins que l'on aime mieux invoquer ici l'usage qu'a Paul de placer devant ἔνα, par emphase, des mots qui devraient régulièrement le suivre, cfr. II^e Cor. ii, 4 ; Gal. ii, 10 ; Rom. vii, 13 ; Col. iv, 16 (*Rob.-Pl.*), et ainsi l'on traduirait : « [Le temps s'est resserré], de sorte que désormais, ceux qui ont des femmes » (*Rob.-Pl.*), ou « de sorte que, pour le temps qui reste, ceux etc. »

A. 31. παραχρῶμενοι pour καταχρ. dans L (παπαχρ. signifie « abuser », ce qui n'est pas le sens ici) ; καταχρᾶσθαι signifie plus que χρᾶσθαι « user » ; il veut dire « user à fond », jusqu'à épuisement (cfr. le latin « abuti »). Ce verbe régit souvent l'accusatif, mais, après χρᾶσθαι il faudrait régulièrement le datif, τῷ κόσμῳ ; *Lietzm.* pense qu'il y a eu assimilation du premier régime au second. — σχῆμα peut-être métaphorique, une

ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ 33. ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί, 34. καὶ μεμερίσται. Καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου ἵνα ἡ ἀγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι ἡ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῷ ἀνδρί. 35. Τοῦτο δὲ πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν σύμφορον λέγω,

image tirée du théâtre : « décor » (*Toussaint*), ou plutôt « rôle » : « Le rôle de ce monde est joué » (*J. Weiss*); cfr. *Rom.* XII, 2 le verbe συζηματίζειν.

B. 29-31. Ici il importe de bien préciser et comprendre l'idée de l'Apôtre.

Quoiqu'il vienne de reconnaître la légitimité du mariage (w. 27-28), cependant (δὲ) il a une déclaration solennelle à faire à ce sujet; tout étant passager dans ce monde, il faut que le cœur ne s'y absorbe point, non plus qu'en aucune situation d'ici-bas, comme si c'étaient des états durables.

La raison bien claire c'est que ce temps — le temps qui est laissé à chaque homme et à l'humanité entière pour collaborer à l'établissement du Règne du Dieu et faire son salut, — ce temps est court, il s'est contracté; on ne peut plus, comme sous l'Ancienne Loi, laisser flotter son regard sur une perspective indéfinie de bienfaits temporels, mêlés d'épreuves, qui seraient attendus de la Providence, sans envisager pour ainsi dire rien au delà; le délai qui nous est accordé pour assurer notre bonheur est comme une voile qui se replie (une des rares métaphores nautiques trouvées chez Paul); la figure, la disposition extérieure de ce monde, tissu de situations temporelles, est en train de s'effacer (31 b). Les modernes eschatologistes veulent entendre cela de l'histoire humaine qui serait effectivement au bout de son rouleau, puisque la Parousie est toute proche; des traditionnels ou des catholiques (comme *Bachmann*, *Lemonnyer*) accordent que l'attente de la Parousie est au moins pour quelque chose dans ce développement. Nous ne le croyons pas nécessaire; car les peines et soucis dont parle Paul en ce contexte ne sont pas de ceux qui caractérisent la consommation universelle. Aussi les Grecs, *Chrys.* (« De virgin. » 73), *Théodoret*, *Æc.*, etc, l'*Ambr.*, beaucoup de catholiques modernes, pensent ici à tout le cours normal, toujours agité et pénible, de l'histoire humaine (v. comm. de xv), et les Latins en général, s. *Jérôme* (c. *Jovin.* I, 13), *Pélage*, *Prim.*, puis *Hervé*, *S. Thomas*, *Cajetan*, *Estius*, *Lap.*, *Calmet*, etc., au cours individuel de chaque existence se précipitant vers la mort; ce sens, préféré par *Cornely*, adopté par *Gutjahr*, peut n'être pas le seul, mais il est indubitablement compris dans la pensée de l'Apôtre, et peut-être le principal.

S'il avait envisagé directement ou exclusivement la fin effective du cosmos présent, comme très rapprochée, ne l'aurait-il point marqué davantage, en cherchant à y ramener toutes les préoccupations de ses fidèles? Or, il s'adresse à des gens qui vivent effectivement dans le mariage, qui pleurent ou se réjouissent réellement d'événements contingents, qui acquièrent des biens, dans l'espoir évidemment d'avoir le temps d'en profiter, et qui, de toute façon légitime, « se servent du monde », conformément leur manière de vivre aux conditions d'un monde qui continue normalement son cours; il ne les en blâme pas, mais paraît trouver tout naturel qu'ils agissent ainsi, qu'ils pleurent, qu'ils se réjouissent avec sincérité; ce n'est donc pas non plus l'ataraxie stoïcienne. Ce qu'il leur recommande, c'est de ne pas oublier que toute cette « figure du monde » n'est pas définitive, que toutes ces déterminations contingentes passeront, qu'elles se modifient d'heure en heure sous nos yeux, et qu'il ne faut point en conséquence s'y attacher comme aux vrais biens durables. *J. Weiss* exagère beaucoup en disant qu'il détourne de toute initiative mondaine; s'il ne conseille pas de changer l'ensemble des états où l'on est, — tout en permettant de les apprécier, de les entretenir, de les améliorer comme il convient à des habitants de la terre, — il dit seulement aux chrétiens de changer leur attitude vis-à-vis de toutes ces

des choses du Seigneur, des moyens de plaire au Seigneur; 33. mais celui qui s'est marié s'inquiète des choses du monde, des moyens de plaire à sa femme, 34. et le voilà divisé... Et la femme sans mari, aussi la vierge, s'inquiète des choses du Seigneur, pour être sainte et de corps et d'esprit; mais celle qui s'est mariée s'inquiète des choses du monde, des moyens de plaire à son mari. 35. Cela, je le dis dans votrè propre intérêt, non

choses terrestres (*Rob.-Pl.*), de ne pas s'y attacher comme à l'objet principal de leur souci. Sa brève exhortation est d'une admirable éloquence; mais un homme de Dieu peut parler ainsi à tous ceux qui ont la foi et « réalisent » la brièveté de leur existence terrestre; pour le comprendre il n'est nullement nécessaire d'attendre le jugement général pour demain ou après-demain. (Voir l'eschatologie de Paul, au ch. xv.)

— **A. 32-33.** *θέλω* : « je voudrais », « j'aimerais bien que... », cfr. *supra*, v. 7. — Dans la grande variété de lecture du v. 34 (v. *ad loc.*), un certain nombre d'auteurs y ont fait entrer les mots *καὶ μεμέρισται*, dont la division officielle en versets a fait le v. 34^a, mais qui en réalité, comme nous le verrons, forment la fin de la phrase du v. 33 : « 33. Le marié s'occupe.... des moyens de plaire à sa femme, 34, et il est divisé ». Sur la présence ou l'absence de *καὶ* devant *μεμερ.*, voir au v. suivant. — *Τὰ τοῦ κόσμου* après *μεριμνᾷ* manque dans B.

A. 34. La coupure, à notre avis, est mauvaise, et ce verset devrait commencer à *καὶ ἡ γυνή*....

Voyons d'abord l'état des textes. Ils se différencient par la présence ou l'absence de *καὶ* devant *μεμέρισται*, et par la place donnée à l'épithète *ἡ ἄγαμος* (voir principalement les analyses textuelles de *Rob.-Pl.* et *Bachmann*).

1. *Ka* est omis devant *μεμερ.* dans D^c, E, F, G, K, L, d, g., *Terl.*, *Cyp.*, *Chrys.*, *Theodt.*, *Ambr.*, *Ambr.*, mais il se lit dans N, A, B, D*, P, 17, *vulg.*, *syrr.*, *arm.*, *éth.*, *Eus.*, *Aug.*, *Meth.*, *Bas.*, al. — Si on supprime cette particule, alors *μεμέρισται* doit avoir pour sujet *ἡ γυνή κτλ.* de 34, et le sens serait : [33... moyens de plaire à sa femme]. 34. Divisée est [aussi] la femme, etc. » Cette dernière lecture a des difficultés : d'abord l'asyndeton; puis elle ne se rencontre que dans la tradition vieille occidentale et syriaque; son avantage consisterait en ce que le v. 33, si l'on en détache *καὶ μεμερ.*, serait exactement parallèle à 32^b (*ὁ ἄγαμος... πῶς ἀρ. τῷ κυρ. — ὁ γαμήσας... πῶς ἀρ. τῇ γυν.*)

2. *ἄγαμος* occupe ces diverses places :

a) après *γυνή* seulement B, P, *vulg.*

b) après *παρθένος* seulement, D, E, F, G, K, L, *syrr.*, *arm.*

c) après *γυνή* et après *παρθένος* N, A, F^c, 17, *éth.*, *Orig.*, *Aug.*, al. (f omet complètement *ἄγαμος*).

La particule *καὶ* devant *ἡ γυνή* n'est pas non plus constante.

En face d'une telle complication, les critiques et les commentateurs ne se sont pas mis d'accord. Voici leurs principales manières de lire :

1. *Lachmann*, *Tregelles*, *W. H.*, *Lietzmann*, *Gutjahr*, *Bachmann*, *Loisy*, *J. Weiss*, *Lemonnyer*, *Nestle*, *Vogels*, al., lisent avec B, P, *min.*, *vulg.* (« et divisus est »), *copt.* : ... *Καὶ μεμέρισται. Καὶ ἡ γυνή ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου* : « et il (l'homme marié) est divisé. Et la femme non mariée, et la vierge, se préoccupe des choses du Seigneur ».

2. *Tischendorf*, *Lightfoot*, *Alford*, al., *Rob.-Pl.* (ceux-ci avec hésitation), lisent : « *τῇ γυναικί. Καὶ μεμέρισται καὶ ἡ γυνή καὶ ἡ παρθένος. Ἡ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου* : « ... [comment il (l'homme marié) plaira] à sa femme. Et il y a différence (de conduite, d'intérêt) entre la femme et la vierge; celle qui n'est pas mariée se préoc-

οὐχ ἵνα *βρόχον ὑμῖν ἐπιβάλω, ἀλλὰ πρὸς τὸ *εὐσχημον καὶ *εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ *ἀπορισπάστω.

36. Εἰ δέ τις *ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν ἡ *ὑπέρακμος καὶ οὕτως ὀφείλῃ γίνεσθαι, ὃ θέλει ποιεῖτω οὐχ ἁμαρτάνει, *γαμεῖτωσαν. 37. Ὃς δὲ

cupe des choses du Seigneur, etc. », d'après les leçons occidentales et syriaques. (Mentionnons encore la proposition de *Heinrici*, qui écrirait deux fois le parfait : « τῇ γυναικὶ καὶ μεμέρισται. Μεμέρισται καὶ ἡ γυνή. Ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ κτλ. : « ... plaire à sa femme, et il est divisé. Sa femme est aussi divisée. Celle qui n'est pas mariée, la vierge, se préoccupe, etc. ». Tous ont ceci de commun qu'ils maintiennent καὶ et rejettent la répétition de ἡ ἄγαμος; mais ils ne donnent pas tous la même place à ce dernier mot.

Contre la lecture 1, on peut objecter qu'elle ne maintient pas un parallélisme aussi strict entre 32 et 33, et que le verbe μεριμν. devrait être plutôt au pluriel; mais Paul, par additions ou transpositions, donne volontiers des accrocs au parallélisme, et μεριμνᾷ au singulier n'a rien d'étonnant. Contre la lecture 2, il y a ceci au moins que le verbe μερίζεσθαι devrait recevoir un sens inusité (« être opposé d'intérêts »), ce qui d'ailleurs demanderait plutôt le nombre pluriel.

Tout compte fait, il nous semble que la lecture 1 est préférable. Nous conservons donc καὶ devant μεμέρισται et ἡ ἄγαμος après ἡ γυνή (non après παρθένος), parce que ce sont les leçons de beaucoup les mieux attestées. Le sens est donc (comme dans la *vulgate*, etc.) :

33. ...[l'homme marié... cherche les moyens de plaire à sa femme] 34 et il est divisé. Et la femme non mariée, ainsi que la vierge, se préoccupe des choses du Seigneur, etc. (Καὶ ἡ παρθένος peut être considéré comme une sorte d'addition ou de parenthèse, « ainsi que la vierge », « comme la vierge », « la vierge aussi », par là se justifient les singuliers μεριμνᾷ, ἵνα ἡ...). Nous verrons à B que γυνή ἡ ἄγαμος est une expression très admissible.

Remarquons que πνεῦμα, opposé adéquatement à σῶμα, est ici l'équivalent d'« âme » ψυχή (voir Exc. v).

B. 32-34. En bon père, Paul aimerait à éloigner de ses fidèles les soucis qui peuvent nuire à leur paix intérieure, malgré tous les bouleversements que subit et subira « la figure de ce monde ». C'est pourquoi, aux vv. 29-31, il leur a recommandé le détachement des contingences, et spécialement (*supra*) le célibat et la virginité. Maintenant, il dit avec un peu plus de clarté quels sont ces « soucis », cette « nécessité du temps présent » (26), ce « tourment de la chair », qu'il « voudrait leur épargner » (28); on va voir qu'il les résume tous dans la « préoccupation des choses de ce monde », pénibles, absorbantes, propres à distraire, dans leur cours instable et décevant, de la seule chose durable et parfaitement bonne, sans déceptions, l'union à Dieu. Cela convient, par sa généralité, à tous les temps de l'histoire humaine, et pas uniquement à ceux qui précéderaient immédiatement la fin du monde. Ainsi est confirmée notre interprétation non-eschatologique de tout le passage.

Il est bien impossible, à qui vit sur cette terre, de fuir toutes les peines qui agitent l'âme, et Paul n'entre pas, répétons-le, dans l'utopie égoïste de l'ataraxie stoïcienne. Mais, parmi ces soucis, ces μερίμναι, il en est qui sont essentiellement féconds pour la perfection et le bonheur, ceux qui concernent le service de Dieu; les autres peuvent aboutir au bien ou au mal, et ce ne sera qu'au mal s'ils ne sont pas ordonnés à l'unique nécessaire, à la fin dernière.

Ceux de l'état de mariage sont du nombre. Qu'il s'agisse de l'homme ou de la femme, la condition est la même (ὁ ἄγαμος de 32 confirme la justesse de l'extension

pour vous jeter un lacet, mais en vue de ce qui peut vous donner bonne figure et vous fixer fermement près du Seigneur, sans tiraillements.

36. Si pourtant quelqu'un estime qu'il n'agirait pas convenablement envers sa vierge, au cas où elle passerait la fleur de l'âge, et que son devoir exige qu'il en soit ainsi, qu'il fasse ce qu'il veut; il [ou elle] ne fait pas de faute; qu'on se marie. 37. Mais celui qui se tient assuré dans

que nous avons donnée au sens de *παρθένος* au v. 25-s.). Les deux mariés, l'un comme l'autre, s'ils ne sont que d'une vertu moyenne, risquent, dans la préoccupation terrestre de se complaire l'un à l'autre d'une façon trop naturelle, et d'accaparer toute l'affection de leur conjoint, ainsi que dans les tracasseries matérielles de la vie de famille, d'oublier un peu en pratique que l'on doit donner à Dieu un cœur non partagé, et que tout amour, toute activité en faveur des créatures doit être pénétrée, « informée » par cet Amour essentiel. Quoique cet état soit la vocation commune, que la majorité des chrétiens doit embrasser en conscience (vv. 1-7), cependant Paul déclare plus favorable, en soi, à la vie spirituelle, l'état de ceux qui éloignent d'eux ce risque en renonçant à la vie de famille pour se consacrer, directement et exclusivement, au service du Seigneur. Il y a, au-dessus de la vocation commune des chrétiens, un « état de perfection », comme ont dit plus tard les théologiens, qui contient la profession de chasteté; le Christ ne l'avait-il pas déclaré déjà? *J. Weiss* reconnaît que Paul a ainsi préparé l'esprit monastique.

Ses hautes recommandations s'adressent aux hommes (*ὁ ἄγαμος*), aux vierges (*ἡ παρθένος*) qui n'ont jamais connu d'homme, aux veuves et même aux femmes qui, sans avoir été mariées, ne sont plus vierges, comme il pouvait s'en être trouvé quelques-unes parmi les païennes converties de Corinthe (*ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος*). A tous et à toutes Paul montre que c'est un grand privilège si Dieu les appelle à cet état idéal où l'on n'a plus à s'occuper que de Le servir.

Ainsi l'Apôtre a posé — après le Seigneur — le grand principe qui donne le vrai sens du conseil de célibat ou de virginité. C'est l'amour de Dieu, le service de Dieu, la sanctification plus facile du corps et de l'esprit. Il ne parle aucunement d'une supériorité naturelle du célibat sur le mariage; il ne recommande pas un célibat embrassé en vue d'une vie plus tranquille, repliée égoïstement sur elle-même, et fuyant lâchement le service de la famille ou de la société. La grandeur de la virginité et du célibat est toute surnaturelle, et n'existe réellement que là où cet état est embrassé par surabondance de l'amour de Dieu, entraînant celui du prochain, amour et service auxquels l'appelé craint de ne plus laisser un champ assez libre et assez vaste s'il restreint sa liberté, même par les liens les plus légitimes et les plus nécessaires pour l'ensemble des hommes. Nulle autre intention ne pourrait justifier le rejet des obligations ordinaires. C'est toujours le grand principe de la « liberté » des « membres du Christ », qui n'est que le moyen de viser plus sûrement au but, « la charité ». Tel était l'esprit de Paul, et tel a été l'esprit authentique de l'Eglise qui s'est obscurci chez les dissidents, toujours très embarrassés par ce passage de notre 1^{re} Épître aux Corinthiens.

Nous voyons toujours l'analogie avec l'esprit stoïcien, et l'immense supériorité de l'esprit chrétien, où toute « indépendance » est inspirée par l'amour et le don de soi-même à Dieu et au prochain.

— A, 35. *σύντροπον*, dans tout le N. T., ne se retrouve que I Cor. x, 33. — *βρόχος*, « corde à nœud coulant », « lacet », « filet », « lazzo »; métaphore de chasse (*Théodore*, et presque tous); *J. Weiss* y voit une métaphore de guerre, « embuscade »; cela revient au même. — *τὸ ἐσχηματισμένον καὶ εὐπρόσδεκτον*, usage des adjectifs neutres

ἔστηκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἕδρατος, μὴ ἔχων ἀνάγκην, ἐξουσίαν δὲ ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος, καὶ τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ, τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, καλῶς ποιήσει. 38. Ὡστε καὶ ὁ *γαμίζων τὴν ἑαυτοῦ παρθένον καλῶς ποιεῖ, καὶ ὁ μὴ γαμίζων κρεῖσσον ποιήσει.

absolus chez Paul, cfr. *supra*, à 1. 25; εὐσχημον signifie « celui ou ce qui a bonne tenue », « qui est honorable », cfr. XII, 24, *Marc* xv, 43; *Act.* XIII, 50, XVII, 12; contraste : ἀσχημονεῖν du v. 36. — Εὐπάρεδρον hap. leg. peut être un néologisme de Paul (*Lietzmann*); cfr. [οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ] παρεδρεύοντες de IX, 13 et [τὴν τῶν σῶν θρόνων] παρῆδρον [*σορίαν*] de *Sap. Sal.* IX, 4 (*Rob.-Pl.*); dans Hésychius = καλῶς παραμένων. Ces rapprochements suggèrent le sens d'une présence assidue auprès de quelque objet vénérable ou sacré. — L'adverbe ἀπερισπάτως, hap. leg. (= ἀμερίμνως, *Hés.*); cfr. ἀπερίσπατος classique (= « non distrait », « ininterrompu ») *Sap. Sal.* XVI, 11, et *Epictète*, III, 22 (le philosophe ἀπερίσπατος au service de Dieu); plusieurs exégètes rappellent ici *Luc* x, 38-42, le contraste entre Marie qui était assise (παρακαθεσθεῖσα, cfr. εὐπάρεδρον) aux pieds du Seigneur, tandis que Marthe s'agitait alentour (περιεσπᾶτο); ainsi *Rob.-Pl.*, *J. Weiss*, *Toussaint*, al.; il est possible que Paul ait eu quelque réminiscence plus ou moins consciente de cette scène, qui nous a été transmise dans l'Évangile de son compagnon de voyage; sa mémoire était remplie, quoi qu'on en dise, des événements du ministère de Jésus.

B. 35. Cette phrase délimite bien l'intention que Paul se fixait dans sa recommandation du célibat; il n'entendait pas y pousser les chrétiens indistinctement, ni faire, pour ainsi dire, la chasse aux vocations extraordinaires; il n'a pas oublié qu'il leur montrait peu auparavant l'état sanctifié du mariage comme le don ordinaire de Dieu. Mais il a fait ressortir le caractère hautement louable et spirituellement avantageux du célibat mystique pour ceux qui peuvent le pratiquer; quant aux autres, il ne veut nullement capturer leur vouloir, ni trop présumer de leur force (*Rob.-Pl.*, *J. Weiss*, *Toussaint*, *Sickenb.*, al.); *Schmiedel* pense qu'il aurait vu dans une exhortation indiscrète à cet état un piège qui aurait pu les induire en tentation de forniquer (cfr. v. 2); mais il y a plus, l'Apôtre respecte pour elles-mêmes et la liberté de tous, et la lignité de la vocation commune. Heureux seulement ceux qui, dégagés autant que possible des soucis matériels du mariage, peuvent vouer exclusivement leur vie au culte du Seigneur, comme Marie assise à ses pieds!

— **A. 36.** Ce verset et les suivants présentent un nombre extraordinaire de difficultés d'ordre lexicographique, grammatical et exégétique. Ils sont parmi les plus ardues de cette épître et des autres, et ont donné lieu à des interprétations assez fantaisistes.

ἀσχημονεῖν (cfr. XIII, 5 et εὐσχημον, *supra*) signifie « se comporter mal », « vilainement », « manquer aux bienséances »; ἐπὶ τινα, « envers quelqu'un » (*Denys d'Halicarnasse*, I, 26; *Pap.*); il peut signifier aussi « ne pas être en situation honorable, indépendante », (voir *Moulton-Mill.*, ad v., *P. Pap.* 63 IX 38-s.) — ὑπέραχμος, (ος, ον) peut être masculin ou féminin, et susceptible donc, théoriquement, de se rapporter à τις ou à παρθένον; c'est un hap. leg. sur le sens duquel on discute beaucoup; nous lui donnons le sens de « nubile » et le rapportons à παρθένον (voir la discussion *infra*. Exc. VII). — ὀφείλειν a toujours le sens de devoir, d'obligation morale, de dette, et n'équivaut jamais simplement à δεῖ, verbe de la simple nécessité; ici il est impersonnel. — Θέλει, ποιεῖτω, ἀμαρτάνει, ont-ils tous les trois le même sujet? — le pluriel γαμείτωσαν surprend; le sujet doit être double; il y a la παρθένος; mais qui est l'autre? (Aussi il y a des substitutions : γαμείτω, D*, F, G, *peš*, *arm.*, *Aug.*; « si nubat » *d*, *e*, *f*, *vulg.*, *Ambr.*). Cela paraît un passage brusque à un autre sujet, un « hypallage ».

A. 37. ἕδρατος, propre à Paul dans le N. T., cfr. xv, 58; *Col.*, I, 23.

son cœur, et n'a rien qui le force, mais toute faculté de faire son propre vouloir, et qui a décidé cela dans son propre cœur, de garder la vierge qu'il a, il agira excellemment. 38. Ainsi, et celui qui marie la vierge qu'il a agit excellemment, et celui qui ne [la] marie pas agit mieux.

A. 38. Le verbe γαμίζω se rattache par sa forme en -ίζω aux versets causatifs, et doit donc signifier « donner en mariage » ; c'est ce qu'affirme *Apollonius Dyscole* (« De syntaxi » III, 31) ; mais l'actif γαμίζειν ne se présente qu'ici, peut-être *Mat.* xxiv, 38 (γαμίζοντες, var. ἐγαμίζοντες) et chez les Pères grecs qui se réfèrent à ce passage (comme *Methodius*, « Conv. » III, 14, 86) ; on a la forme moyenne ou passive γαμίζεσθαι (var. ἐγαμίζεσθαι, γαμίσκεσθαι), dit toujours de la femme, (comme γαμίσθαι) au sens de « être épousée », « se faire épouser », « être donnée en mariage », *Math.* xxii, 30, *Marc* xii, 25, *Luc* xvii, 27, xx, 25 ; on ne possède pas un seul exemple où γαμίζω ou ἐγαμίζω signifie « épouser », mais c'est toujours « marier » (voir la controverse *infra*, à l'Exc. vii). On lit ἐγαμίζων bis, K, al. — τὴν αὐτοῦ παρ. est omis K, L, al. *Aug.* — καλῶς = « honorablement », « louablement ».

B. 36. 38. Au v. 34, Paul avait parlé pour les vierges, et, en général, pour les femmes sans époux, y compris les veuves, leur montrant l'avantage de rester comme elles sont. Selon une excellente idée que je trouve dans *Bachmann* et *Gutjahr*, il envisage maintenant à part chacune des deux catégories : de 36 à 38 les *vierges*, puis, 39 et 40, les *veuves*.

Ce passage est certainement à prendre à la lettre, et il n'y a aucun cas à faire de la singulière interprétation allégorique avancée par *Methodius*, s. *Jérôme* (« c. Jovin. » I, 13), s. *Epiphane*, *Pélage*, *Primasius*, et combattue par s. *Augustin*, d'après laquelle παρθένος pourrait signifier παρθένεια et σάρξ, la question étant de savoir si l'homme doit garder vierge sa propre chair (voir *Cornely* et *Gutjahr*).

Il s'agit du cas de conscience familial d'un chrétien (τίς) qui a une fille vierge et qui se demande s'il agira bien ou mal en la mariant. Malgré la dignité supérieure de la virginité, il peut se dire, en raison des idées du pays et de l'époque (tant parmi les Juifs que parmi les Grecs), que ce serait se déconsidérer lui-même (ἀσχημονεῖν, au sens des Grecs, *Estius*, *Lap.*, *Cornely*, al.) « au sujet de » ou « aux dépens de » sa fille (ἐπὶ τὴν παρ. ἄ.), s'il ne lui cherchait pas un mari ; il pourrait même craindre de pousser ainsi la jeune fille à des écarts de conduite dont il se trouverait déshonoré (*Ec.*, *Théophylacte*, *Ambr.*, *Pél.*, *Prim.*, al., *Maier*, *Bisping*, *Meyer*, *Godet*, *Sickenberger*) ; c'est une idée bien exagérée de *Lietzmann* et de *Joh. Weiss*, que de prétendre qu'un pareil point de vue devait être absolument étranger à des chrétiens pauliniens. Sans tant préciser, on peut comprendre aussi (autre sens de ἀσχημονεῖν) que le père estimerait porter préjudice à sa fille, l'exposer à la honte (d'après l'opinion du monde d'alors sur le célibat des femmes) s'il ne la mariait pas (s. *Thomas*, *Rob.-Pl.*, *Lemonnyer*, *Sales*, *Toussaint*, *Bachmann*, *Gutjahr*, al.) — lorsqu'il voit qu'elle a atteint l'âge nubile (ὑπέρακμος féminin, voir à l'Exc. vii). Le brave homme se dit alors que c'est une dette, un devoir pour lui (ὀφείλει) de « faire ainsi » (1), c'est-à-dire de lui chercher un époux, quand bien même, personnellement, ses idées de perfection chrétienne lui auraient fait préférer pour elle, en soi, le célibat. En ce cas, il est bien libre de faire ce qui lui semble *hic et nunc* préférable, puisqu'il est certain (v. 28) que sa fille ne pèche pas en se mariant (οὐχ ἁμαρτάνει, dont le sujet n'est pas indiqué, pourrait, à la rigueur, signifier : « elle ne pèche pas » ; *vulg.* : « si nubat »), et que lui, par conséquent, ne péchera pas non plus en la donnant en mariage (οὐχ ἁμαρτ. [αὐτός]). Donc,

(1) Ou bien (*Bachmann*), « et que, ainsi [pour ces raisons] il est de son devoir que (celā) se fasse », en rapportant οὕτως à ὀφείλει, et suppléant un sujet à γενέσθαι.

« qu'on se marie », ou « qu'ils se marient » (elle et, sous-entendu, l'homme agréé pour elle); le pluriel γαμείτωσαν, elliptique, n'est pas plus étrange que celui de I *Tim.* II, 15, ἐὰν μείνωσιν ἐν πλείτοις κτλ., (*Rob.-Pl.*) où le sujet, γυνή, est singulier (mais où le mari et les enfants sont peut-être connotés).

Nous autres, modernes, nous pouvons être surpris que tout le rôle actif, dans une pareille question, paraisse assigné au père de la jeune fille, et qu'il n'y ait pas un mot de la volonté de celle-ci; mais il faut nous souvenir du droit antique; légalement, officiellement, c'est le père de famille qui consentait à laisser passer son enfant dans une autre maison. Mais nous ne croirons pas pour autant que Paul, après s'être appliqué à relever, sur des points capitaux, la parité de droits des deux époux dans l'exercice de la vie conjugale, ait admis qu'un père pouvait, sans consulter la volonté de sa fille, la jeter dans les bras d'un homme, ou lui interdire au contraire d'être épouse et mère. Avant de rien décider en cette matière, l'équité et la justice, garanties par la loi chrétienne, obligeaient le chef de famille à s'assurer du consentement de la personne intéressée. *Primasius*, s. *Thomas* et d'autres, ont donc raison de comprendre les mots καὶ οὕτως ὁφείλει γίνεσθαι de l'obligation qui résulte pour le père de respecter la volonté de la jeune fille, — qu'il y ait ou non d'autres nécessités se joignant à celle-là. La suite va le confirmer.

Le chrétien peut prendre aussi le parti contraire, c'est-à-dire celui de garder sa fille dans l'état de virginité. Décision grave et qui ne peut être qu'exceptionnelle; aussi l'Apôtre insiste-t-il beaucoup sur les conditions qui sont requises pour qu'il ait la liberté de faire un pareil choix (*Bachmann*). Il faut qu'aucune nécessité (ἀνάγκη) ne s'impose à lui — de par la volonté de sa fille ou pour tout autre motif — de faire autrement; il faut qu'il lui soit loisible de trancher lui-même, tout seul, la question (ἐξουσίαν δὲ ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος), du fait que cette « vierge dont il a la charge » (τὴν ἑαυτοῦ παρθένον) désire elle-même ne pas se marier ou consent à faire ce que son père voudra (Ainsi *Pél.*, *Ecum.*, *Ambr.*, s. *Thomas*, *Hervé*, *Cornely*, *Rob.-Pl.*, etc.); autrement il n'aurait plus « le plein pouvoir d'accomplir sa propre volonté », la justice, la bienveillance, l'affection paternelle le liant à la volonté opposée d'une autre. Cela supposé, s'il est bien sûr de lui-même (ἐδραῖος), c'est-à-dire de sa pleine liberté, il arrêtera dans son cœur de garder à la maison sa fille vierge, — et il fera bien, ce sera une action louable, tout-à-fait conforme à l'idéal évangélique.

Le difficile v. 37 s'explique parfaitement de la sorte; il faut que *Lietzmann* ne l'ait analysé que d'une manière très superficielle, pour déclarer que, s'il s'agissait d'un père ayant une fille à marier, les expressions comme « n'ayant pas de nécessité », et « ayant pouvoir sur sa propre volonté », seraient grotesques; il n'a pas réfléchi que des nécessités de convenance, de réputation, de justice, à Corinthe et de ce temps-là comme toujours et partout ailleurs, pouvaient empêcher un père de famille de faire ce qu'il aurait désiré lui-même au cas où il n'aurait pas subi cette pression des circonstances ou de la volonté d'autrui. Saint Paul parlait évidemment pour les pères corinthiens qui appréciaient comme lui l'idéal chrétien; il leur rappelle ce à quoi est subordonnée la satisfaction du désir de perfection qu'ils ont pour leurs filles.

La conclusion est donc (v. 38) qu'il est louable, selon les circonstances, soit de marier sa fille, soit de ne pas la marier; mais que le second parti, quand les circonstances permettent de le prendre, répond à un idéal supérieur, — celui qui a été fixé aux vv. 1, 7, 8, 20, 24, 25-27, 34, 35. La doctrine est parfaitement cohérente.

Nous devons toutefois reconnaître que ces derniers versets, avec leurs hypallages, leurs sous-entendus, les explications qu'ils exigent, ne sont point d'une limpidité parfaite. Pour les Corinthiens, qui connaissaient la situation et savaient quelles

questions ils avaient posées dans leur missive, il n'y avait sans doute aucune équivoque dans cette réponse. Mais les exégètes de l'avenir devaient être moins favorisés. On dirait que l'apôtre, pressé d'en finir avec ce sujet, a quelque peu négligé son style. C'est ce qui a donné occasion d'établir contre l'exégèse que nous venons de donner, — et qui est l'interprétation commune et la vraie, — une théorie bien différente, et très restrictive de l'universalité de la doctrine apostolique sur le célibat chrétien. C'est celle des « *virgines subintroductae* », inventée par *Achelis*, et suivie par un certain nombre d'exégètes contemporains, surtout des acatholiques. Nous en discuterons dans l'Exc. VII.

V. Le cas des veuves (ch. VII, 39-40).

INT. Après avoir parlé si longuement des vierges, et du célibat, l'Apôtre n'avait plus qu'un mot à dire au sujet des veuves, en expliquant ce qu'il avait déjà déclaré, pour elles aussi, aux vv. 34 (ἡ γυνὴ ἡ ἀγαμος) et 35. Ses instructions, bien entendu, valent aussi pour les veufs, bien qu'il ne soit pas fait mention d'eux (parce que sans doute la lettre de Corinthe ne demandait expressément de direction qu'à propos des femmes). Ce sont toujours les mêmes principes que précédemment qui sont appliqués : légitimité du mariage ou du remariage, mais avantage de l'état de chasteté pour la liberté spirituelle et le bonheur.

CH. VII, 39. Γυνὴ δέσεται ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς· ἐὰν δὲ* κοιμηθῇ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθερά ἐστιν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ.

40. Μακαριωτέρα δὲ ἐστὶν ἐὰν οὕτως μείνῃ, κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην· δοκῶ δὲ καὶ γὰρ* πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.

A. 39. Remarquer l'asyndeton (comme v, 1; vi, 1, 12). — δέσεται, état continué, cfr. v, 27; les codd. E, F, G, L, P al., ont écrit δίδεται νόμῳ, par une assimilation très inutile à Rom. vii, 2, qui exprime la même idée. — Κοιμηθῆναι, « s'endormir », expression chrétienne pour signifier la mort, sous un aspect calme et consolant; d'où κοιμητήριον, « cimetière »; cfr. Mat. xxvii, 52, Joh. xi, 11; Act., vii, 60, xiii, 36; s. Paul n'emploie jamais ce verbe dans un autre sens, six fois dans notre épître et trois fois I Thess. (iv, 13, 14, 15); cfr. II Pet. iii, 4; c'est le terme biblique « s'endormir avec ses pères ». — γαμηθῆναι : la forme déponente passive ἐγαμήθη (pour ἐγαμήην) est hellénistique.

B. 39. L'Apôtre, rappelant d'abord l'indissolubilité du mariage chrétien (cfr. vv. 10-11), précise bien pourtant (comme Rom. vii, 2) que l'union des sexes, n'étant établie par Dieu que pour les besoins de la vie terrestre, ne crée pas de lien qui survive à la mort d'un des conjoints; ainsi la veuve (comme le veuf aussi) est libre de contracter un nouveau mariage (cfr. I Tim. v, 14, où Paul le persuadera aux jeunes veuves pour des raisons morales). Sans doute, comme plusieurs le croient, y avait-il à Corinthe un parti ascétique qui, dissuadant même de l'usage du mariage contracté (voir vv. 3-5), proscrivait, *a fortiori*, les secondes noces.

Les mots « seulement, dans le Seigneur », semblent signifier que l'Apôtre, au moins en règle générale, ne permet le remariage d'une veuve chrétienne qu'avec un homme qui vit « dans le Seigneur » comme elle, avec un frère dans la foi.

— A. 40. γάρ, pour δέ, après δοκῶ, dans B, 4, al., Amb^{r.}, syr^{h.}. — πνεῦμα θεοῦ = l'inspiration divine, donnée par l'Esprit-Saint qui habite les âmes rachetées, voir Exc. V.

B. 40. Il revient à sa recommandation de la chasteté, qui était le but principal de tout ce chapitre. La veuve sera, de l'avis de Paul, « plus heureuse » si elle ne se remarie pas. Il ne faut pas l'entendre, bien entendu, d'un bonheur égoïste et terre à terre résultant de la fuite des charges de famille, mais de la liberté plus pleine et plus joyeuse qu'elle aura de se consacrer au service de Dieu, cfr. vv. 34-35; elle échappera mieux ainsi à l'ἐνεστώσα ἀνάγκη, aux nécessités du temps présent.

« Je pense » (δοκῶ) ne signifie pas un doute, c'est une litote; il se peut que, contrairement au parti des ascètes (*supra*), certains prétendus « pneumatiques » de Corinthe aient donné là-dessus un avis contraire à celui qu'énonce d'Apôtre (*Lietz-*

mann, Rob.-Pl., al.). Il s'y entend pourtant mieux que ceux-là dans le domaine de la spiritualité.

Ainsi finit ce difficile et important chapitre; il contient les plus hautes doctrines, mais il faut se souvenir que ce n'est point là tout l'enseignement apostolique sur le mariage (non plus que sur la servitude, et la famille en général). Paul n'y a parlé, pour l'ordinaire, qu'en fonction de la situation des Corinthiens, et des interrogations particulières qu'ils avaient posées dans leur lettre. Cependant une question grave, celle de la virginité chrétienne, y est traitée, elle, du point de vue le plus élevé et le plus définitif.

CH. VII, 39. La femme reste liée pour tout le temps que vit son mari; mais au cas où son mari entrerait dans le repos, elle est libre de se marier à qui elle veut; — seulement, dans le Seigneur.

40. Elle est pourtant plus heureuse dans le cas où elle demeure ainsi, d'après mon avis à moi; or je pense avoir, moi aussi, l'esprit du Seigneur.

EXCURSUS VII. SAINT PAUL S'EST-IL OCCUPÉ DE « VIRGINES SUBINTRODUCTAE » ?

Nous avons trouvé dans ce ch. VII une doctrine générale, applicable à tous les milieux et à tous les temps, sur le célibat gardé pour motif religieux, et elle fait admirablement pendant à l'instruction du chapitre VI sur les péchés de la chair. L'enseignement et la pratique catholiques s'en sont toujours inspirés depuis. Mais voilà une trentaine d'années qu'a surgi une interprétation censée plus conforme au texte et plus historique, et qui restreint considérablement la portée des instructions de l'Apôtre. C'est la fameuse théorie, due à GRAFE et à ACHELIS, des « *virgines subintroductae* », qu'on veut substituer aux « vierges » au sens ordinaire et universel, dont jusqu'ici on avait cru que parlait l'Apôtre.

Cette thèse a certainement quelque chose de spécieux, car, pour une première vue, elle paraît éclaircir au mieux les elliptiques et raboteux versets 36-38, et en ramener le sens à une situation historique que nous connaissons, sinon au temps de saint Paul, du moins dès le II^e siècle. Malheureusement ce n'est qu'une fausse clarté, et il faut multiplier les subtilités et les postulats pour l'accorder avec l'ensemble du contexte.

Voici ce que c'est.

Dès longtemps l'interprétation commune se sentait un peu gênée du fait que Paul n'écrit nulle part en ce passage les mots de « père » et de « fille », qu'il paraît multiplier les sous-entendus, au point de laisser douteux le sujet de plusieurs verbes, que des mots comme ἀσχημονεῖν et ὑπεράχμος suscitent des difficultés lexicographiques, et que παρθένος n'a pas régulièrement le sens de « fille », enfin que les expressions du v. 37 n'ont pas l'air, à première vue, de convenir à un père antique, si sûr de son autorité sur les siens. Aussi a-t-on commencé, dès 1874, avec *Van Manen*, à voir dans le τίς du v. 36, non plus le père, mais le « fiancé », qui se trouverait hésitant à contracter et consommer le mariage promis (*Van Manen*, Theolog. Tijdschrift, 1874, pp. 604. suiv.), et on se mit à ramener tous les termes obscurs à cette nouvelle hypothèse. Cela n'allait point tout seul, jusqu'au jour où, à la suite de *Weizsäcker* (« Gesch.

des apostol. Zeitalters », 1892, pp. 651, 666), GRAFE a découvert qu'il s'agissait de « fiançailles spirituelles », par lesquelles des jeunes filles, voulant se vouer à l'ascèse, mettaient leur virginité sous la protection d'un homme de confiance avec qui elles vivaient d'ailleurs en une telle intimité qu'il pouvait en résulter des tentations charnelles (« *Geistliche Verlöbnisse bei Paulus* », 1899). Trois ans plus tard, ACHELIS donnait beaucoup plus de consistance à la théorie en ramenant l'instruction de Paul à ces « mariages spirituels » qui nous sont connus, aux premiers siècles, par les témoignages (défavorables) de plusieurs écrivains et conciles, et qui auraient déjà existé dans l'église de Corinthe (« *Virgines subintroductae*, ein Beitrag zum 7 Kapitel des Korinther-Briefs », 1902).

En effet, dès le II^e siècle, s. *Irénée* dénonçait certains docteurs valentiniens qui s'entouraient de femmes dévotes en prétendant hypocritement vivre avec elles comme des frères avec des sœurs (« *Adv. haer.* », I, 6, 3). Cet abus ne se limita point aux gnostiques, car *Tertullien* (« *De jejunio* », 17 ; « *De virgin. velandis* », 14), s. *Cyprien*, puis les conciles d'Elvire, d'Ancyre, de Nicée, de Carthage I, et des autorités ecclésiastiques postérieures ont relevé et blâmé de pareilles situations dangereuses parmi les catholiques. Achelis a étudié à fond toutes ces données, et démontré, semble-t-il (après *Hefele*), qu'*Hermas*, dans la *Similitude IX*, 11 (1), (où il se représente passant la nuit au pied de la tour « comme un frère, non comme un mari » avec les vierges allégoriques qui sont les vertus du Christ, et qui lui donnent sans scrupule les marques les plus ardentes d'amour fraternel), voulait faire l'apologie d'une institution que l'opinion publique de son église trouvait suspecte. Elle consistait en ceci : des vierges ou des veuves qui voulaient garder la chasteté contractaient un « mariage spirituel » avec un chrétien non marié ; elles vivaient chez lui, dans une familiarité très grande, comme de vraies épouses, sauf les rapports conjugaux essentiels. Si pareil usage s'était glissé à Rome au II^e siècle, on le constate encore beaucoup mieux un peu plus tard en Syrie (voir BURKITT *Early Eastern Christianity*) ; et par la lettre des évêques contre l'hérétique Paul de Samosate, qui pratiquait en grand ces unions mystiques, avec plusieurs dévotes, ainsi que tout son entourage de prêtres et de diacres, nous apprenons que le peuple d'Antioche avait donné à ces fausses épouses le nom ironique de « sous-introduites », *συνελαστοί*.

Achelis ayant interprété d'après cette périlleuse mystique (qui voulait exalter l'amour fraternel aux dépens de l'amour conjugal) le passage de I *Cor.* dont nous nous occupons, beaucoup d'auteurs l'ont suivi, soit des protestants comme *Jülicher*, *Clemen*, *Bousset*, *Lietzmann* et *J. Weiss* (ce dernier comprend même tout le chapitre comme se référant non aux vierges en général, mais aux « subintroductae »), soit quelques catholiques, ainsi *Rohr*, *Schaefer*, *Fahnenbruch* (Bibl. Zeitschrift, 1914, pp. 391-401). *Loisy*, *Delafose*, traduisent ὁ γαμίζων τὴν ἑαυτοῦ παρθένον : « celui qui épouse sa vierge ». Voici comment *Lietzmann*, après une discussion étendue, rend tout ce passage :

36. *Mais si quelqu'un* [le protecteur d'une « subintroducta (2) »] *croit ne*

(1) Cfr. *Simil.* x, 3 ; la *Vision* I, 1, par contre, ne signifie rien pour le sujet qui nous occupe.

(2) Les explications entre crochets sont de nous.

pas se conduire [ne pouvoir se conduire] honorablement envers sa vierge, [Delalosse : « si quelqu'un a des pensées lubriques au sujet de sa vierge »] s'il en est ardemment épris [brünstig; Loisy : « s'il est trop ardent »; Del. : « s'il est très ardent »], et que cela doit être ainsi, il peut faire ce qu'il veut, il ne pèche pas; ils doivent se marier. 37. Mais celui qui est ferme en son cœur et n'a aucune nécessité, mais a puissance sur sa volonté, et qui a résolu en son cœur de conserver sa vierge (comme telle), celui-là agit bien. 30. De sorte que celui qui épouse sa vierge agit bien, et celui qui ne (l')épouse pas, agit mieux ».

C'est en effet une solution très claire, par où l'on se flatte de pouvoir échapper, grâce à Achelis, à toutes les difficultés du texte, en lisant tout simplement chez Paul ce scabreux thème de roman. Pour y arriver, il a fallu comprendre l'épithète *ὑπέραρχμος* comme masculine, et signifiant l'ardeur sensuelle, et *γαμίζω* dans le même sens que *γαμέω* = épouser.

Cette théorie a été réfutée par des catholiques, notamment *Sickenberger, Gutjahr*, ou les protestants *Rob.-Pl.* et *Bachmann*, de manière à en mettre en évidence tous les postulats, le manque de solidité, et l'invraisemblance. Nous suivons ces exégètes, en ajoutant quelques raisons de philologie ou d'histoire aux leurs.

Tout d'abord, la thèse radicale de *J. Weiss* est certainement à rejeter. Nous avons vu au commentaire des premiers versets du chapitre que Paul parle universellement pour les gens à marier, femmes ou hommes, et non pour une catégorie aussi particulière; il faudrait donc restreindre la théorie tout au plus aux vv. 36-38, où Paul aborderait un sujet très spécial sans donner aucun signe d'avertissement. Mais, même avec cette restriction, est-il vraisemblable que rien d'analogue aux fiançailles ou mariages des « sous-introduites » ait existé à Corinthe dès ces premières années du christianisme? On ne trouve aucune mention expresse de cette singulière coutume avant le III^e siècle, avant Tertullien; Irénée ne parle que de gnostiques, et si l'on admet l'interprétation ci-dessus exposée d'Hermas, cette vie d'intimité fraternelle d'un homme avec des « vierges » apparaît plutôt comme une chose toute nouvelle au temps du Pasteur, et qui avait grand besoin d'être défendue par une prétendue révélation. Or, Hermas écrivait à peu près cent ans après Paul. Les Pères et les documents ecclésiastiques qui critiquent les *συνείσκαιοι* n'ont jamais examiné ce passage de Paul comme ayant rapport à la question (1). Il faut donc que ceux qui défendent la théorie prouvent que leur interprétation est plus naturelle, et que nos versets 36-38 sont élucidés par cette clé dans tous leurs termes, et ne peuvent se comprendre autrement.

Deux mots particulièrement sont à examiner, 1^o *ὑπέραρχμος*; 2^o *γαμίζω*.

1^o *ὑπέραρχμος*. — Cet hap. leg. est composé de *ὑπέρ* et d'*ἀρχμή*. *Moult.-Mill.*

(1) *S. Ephrem* a seul, dans son Comm. des Épîtres de saint Paul traduit en arménien (d'après un texte biblique syriaque peut-être altéré) entendu ce passage non du père et de la fille, mais (probablement) d'un mariage spirituel que l'homme pourrait rompre, malgré le temps écoulé, quand il ne se sent pas capable de conserver son « vœu » (voir *Herklots*, *Biblische Zeitschrift* 1917, p. 344-345). — Sous l'influence de l'encratisme et de *Tatien*, de pareilles unions existaient dans la vieille église syriaque, et *Aphraate* (dans son tr. sur les « Benai Kejama », 6) les désapprouve dans son église d'ascètes.

(Voc.) voient comme unique sens « *past the bloom of youth* », « *of full age* », et comparent l'usage de ὑπερετής (ὑπερ-ἔτος), mot de la langue des papyrus, qui signifie l'âge avancé (P. Ryl. II, 105¹¹, de l'an 136 ap. J.-C. : Ταρμούθιος ὑπερετής, pour un certain Tarmouthis qui avait passé soixante ans; P. Oxyr. VII, 1030⁸, de l'an 212 : ἱστορέτος ὑπερετής ἀτελ[νος] : « Historetus, qui était avancé en âge, et n'avait pas de métier »; al.). Ils ne font même pas allusion à la théorie que nous examinons. Ὑπεράρκμος doit signifier « nubile », largement nubile (« *weil sie eben wohl mannbar ist* », traduit Luther; plutôt que « *superadulta* » de vulg., croyons-nous avec Rob.-Pl., car le père ne doit pourtant pas attendre, avant de se poser la question, que sa fille soit une « vieille fille », sens qui serait un peu comique). Ἀκμή, en effet, veut dire la pointe, le sommet, ou le moment où une chose est à point; Platon (comme le rappellent Rob.-Pl.) dit dans Rép. 460 E, en employant ἀκμή, que l'âge nubile moyen et convenable (μέτριος χρόνος ἀκμῆς) est 20 ans pour une jeune fille et 30 pour un jeune homme. Le verbe dérivé ἀκμάζω (et le composé παρακμάζω, Eccli. XLII, 9, où il s'agit justement du père et de la fille) répond absolument à la même idée; le grammairien Moeris (II^e s. ap. J.-C.) dit qu'il répond en hellénistique à ἡβῶν attique; c'est donc « être dans sa fleur, dans sa force », ou « en âge de puberté », « dans la fleur de la jeunesse »; Néron, dans le fameux discours de Corinthe où il proclamait la liberté des Grecs, disait regretter de n'avoir pu faire cette œuvre généreuse ἀκαμάουσης τῆς Ἑλλάδος, « quand l'Hellade était dans la fleur de la jeunesse » (Voir Moulst.-Mill., Vocab.). Rien n'a été trouvé qui montre qu'ἀκμή ou ses dérivés signifient le bouillonnement des instincts (chez l'homme il se produit bien avant trente ans, cfr. Platon, supra). Paul veut donc dire : « si elle est bien nubile », « si le moment opportun pour la marier est visiblement venu »; un autre sens pour ὑπεράρκμος, qui permette de le faire masculin, n'a donc été cherché et trouvé que pour les besoins de la cause. Comment d'ailleurs va-t-on se figurer que Paul aurait approuvé, ou toléré, hors du mariage, des unions « spirituelles » qui pouvaient tourner ainsi, lui qui prenait tant de soins pour prémunir ses néophytes contre les tentations de la concupiscence, et qui allait même, pour cela, jusqu'à dissuader les gens mariés de « se priver l'un de l'autre » dans une continence trop prolongée? La thèse d'Achelis paraît déjà inconciliable avec l'esprit des vv. 2 et 5.

2^o γαμίζω. Nous avons vu que tout le sens, connu par ailleurs, de ce verbe, et conforme à sa formation « causative », est « marier » et non « épouser ». Lietzmann veut éluder cette difficulté en prétendant qu'on a pu passer d'un sens à l'autre (Comm. p. 37); Loisy ou autres paraissent l'en avoir docilement cru. Ce ne serait pas impossible a priori; en Belgique, en Suisse romande, au Canada, on dit bien : « M. Un Tel a marié sa fiancée, M^{lle} Une Telle »; mais il faudrait prouver que les Grecs ont commis la même confusion. Lietzmann dit bien que la règle des verbes en -ίζω (appliquée à γαμίζω, contre γαμέω, par Apollonius) n'était qu'une règle d'école qui pouvait souffrir des exceptions; que beaucoup de ces verbes en -ίζω (ἐλπίζω, etc.) ont un sens intransitif, et non causatif; c'est vrai, mais alors il n'y en a point de la même racine en -εω. Ou encore que ὑπερέω et ὑπερίζω ont le même sens, que l'ancien κομέω a cédé la place à κομίζω, que γνωρίζω, « faire connaître », signifie parfois (ainsi

Phil. 1, 22) « reconnaître ». Passe pour γνωρίζειν (1), qui serait un cas exceptionnel; mais dans les autres cas, on a deux verbes pour une même notion, ce qui n'est pas du tout la même chose que d'avoir deux notions, aussi différentes que « épouser » et « marier », pour un seul et même verbe. Quand Lietzm. ajoute, d'après une suggestion de Wendland, que l'itacisme, faisant confondre les aoristes ἐγάμησα et ἐγάμισα, aurait pu faire attribuer un même sens à leurs présents respectifs, ou bien, d'après Debrunner, que γαμίζω aurait pu prendre le sens de « célébrer des noces » ou « ses noces », à l'instar de παννυχίζω, « célébrer une fête de nuit », et d'autres verbes similaires, ce ne sont là que suppositions invérifiables. Nous n'avons donc de solide que l'assertion d'Apollonius et l'analogie commune des verbes en-ίζω, par conséquent aucun droit de tenir pour probable que γαμίζω ne soit pas causatif et signifie autre chose que « donner en mariage ». Cela est si vrai qu'Achelis lui-même n'a pas soupçonné d'autre sens; il comprend alors que l'époux spirituel de la vierge doit la « donner en mariage » à un autre. Voit-on cela? Un homme aurait été choisi par une vierge comme protecteur de sa virginité; et puis, parce qu'il se sent pour elle un penchant trop humain auquel il ne veut pas céder, non seulement il l'éloignerait après s'être lié à elle (ce qui était opposé à ce qui est prescrit v. 27), mais, pour se tirer d'affaire, il la provoquerait à perdre, elle, sa virginité, en l'unissant à un autre homme? Singulier gardien! il est bien permis d'écrire ici, comme *Rob.-Pl.*, le gros mot d'absurdité.

Ainsi les mots caractéristiques, ὑπέρραμος et γαμίζων, ne peuvent sans violence se plier à la nouvelle théorie, et s'expliquent très bien au contraire, nous l'avons vu, dans l'interprétation ordinaire. Joignons à cela (comme le note *Bachmann* dans son excellente discussion) qu'un homme dont le sort de la « vierge » dépend ainsi ne peut être simplement un « fiancé » ou un « époux spirituel »; il faut qu'il possède sur elle une autorité naturelle, qu'il soit son père (2).

Dans notre interprétation, il reste bien une difficulté concernant le substantif παρθένος, qui, en soi, ne signifie pas la fille de quelqu'un, *Tochter*, *daughter*, θυγάτηρ, *filia*. Mais *Sickenberger* note que παρθένος peut prendre ce sens par le contexte, comme en allemand *Mädchen* (en français, « sa jeune fille », ou, comme disent les gens du peuple, « sa demoiselle »). Et *Bachmann* relève un texte latin, chez *Cornelius Nepos* (*Vie d'Epaminondas*, 3, 51), où la fille

(1) Γνωρίζω signifie « faire connaître » ou « faire connaissance » avec quelqu'un (c'est-à-dire se faire connaître à ce quelqu'un), et aussi « acquérir une connaissance », « découvrir » (comme dans le texte cité de *Phil.*), c'est-à-dire « se faire connaître à soi-même », « faire connaître à sa conscience »; on voit comme le passage est facile d'un sens à l'autre. Il y a beaucoup plus de distance entre les deux sens qu'on voudrait donner à γαμίζω.

(2) Ou au moins son tuteur, ou un patron (quelque autorité de l'église, quelque homme âgé et notable auquel la vierge aurait confié la direction de sa vie); nous reconnaissons, avec *Gutjahr*, la possibilité de cet élargissement du sens; et c'est peut-être la raison pour laquelle Paul n'a écrit ni « père » ni « fille », mais, plus indéterminément, « τίς » et « παρθένος ». *Pierre Lombard* et saint *Thomas* ne parlent ici que de « *custodes virginum* » et *Estius* de père ou de « *custos* ». D'ailleurs, pour παρθένος, voir le gros texte, *infra*.

d'un ami, à laquelle l'illustre Thébain contribuait à procurer une dot, est appelée « *virgo amici nubilis* » (1).

Insistons enfin, avec *Sickenberger*, sur l'invraisemblance qu'il y aurait à faire remonter une coutume comme celle des *συνεστατοι* à une église aussi jeune que l'était Corinthe; ce sont là des raffinements de mystique suspecte auxquels seul l'encratisme postérieur (par exemple au temps d'Hermas, *supra*) a pu donner naissance.

Aussi sommes-nous d'avis que l'interprétation commune (père ou tuteur) s'impose; il faut exclure les « sous-introduites » des préoccupations de Paul, et les renvoyer à leurs familles et à leur époque.

(Voir GRAFE, *Geistliche Verlöbnisse bei Paulus*, Theol. Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein, N. F., 3 H. 1899, pp. 53-69. — ACHELIS, *Virgines subintroductae*, Leipzig, 1902 et, du même, l'art. *Subintroductae* dans le « Realencyclopädie » de Hauck. — Le *Pasteur d'Hermas*, édit. LELONG, pp. 250-suivantes dans les « Textes et Documents » d'Hemmer et Lejay. — MOULTON-MILLIGAN, *Vocabulary*, aux mots *ὑπεράκτος* et *ἀκμάζω*. — Articles de Van MANEN, Theol. Tijdsch. 1874, pp. 604-suiv.; de SICKENBERGER, *Syneisaktentum im ersten Korintherbriefe*? Biblische Zeitschrift 1905, pp. 44-69 et de H. KOCH, *ibid.* et dans le même sens, pp. 401-407; de FAHNENBRUCH, *Zu I Kor. 7, 36-38* Bibl. Zeitschrift 1914 pp. 391-401; al.; — BELSER, *Einleitung*², pp. 464-suiv.; — BURKITT *Early Eastern Christianity*, 1904; HERKLOTZ, *Bibl. Zeitsch.* 1917, p. 344-345; — JÜLICHER, *Die geistlichen Ehen in der alten Kirche* ARW, 1904, p. 382 et *Protestantische Monatshefte* 1918, pp. 97-suiv.; — CLEMEN, *Religionsgesch. Erklärung des Neuen Testaments*², II, pp. 322-s; — ROHR, *Paulus und die Gemeinde von Korinth*, 1899, p. 67; — GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, p. 1623, n. 2, 1906; — commentaires de SCHAEFER, BOUSSET, J. WEISS, LIETZMANN, ROBERTSON-PLUMMER, BACHMANN, GUTJAHR, SICKENBERGER, etc.).

(1) Il y aurait autant de difficulté à comprendre pourquoi, s'il s'agissait d'un flancé, Paul dirait « sa vierge » au lieu de « sa fiancée » (*νύμφη*). Lietzmann le reconnaît.

B. CH. VIII-XI, I. QUESTIONS CONCERNANT LES VIANDES D'ANIMAUX
IMMOLÉS EN SACRIFICE.

INTRODUCTION. — *Les Corinthiens, dans leur missive, avaient interrogé l'Apôtre sur ce qu'il convenait de servir à leurs repas. Était-il permis ou prohibé d'y manger les viandes qui provenaient des temples, c'est-à-dire des animaux offerts sur l'autel des dieux païens? Le lecteur moderne pourrait être tenté de juger bien secondaire cette question de cuisine. Mais elle ne l'était pas dans la cité païenne de Corinthe. Car une grande part des viandes de boucherie, surtout celles que pouvaient acheter les pauvres, n'était que le déchet des victimes, ce que ne s'étaient pas réservé les dieux, les prêtres et les offrants. En outre, la plupart des convertis devaient appartenir à des métiers célébrant régulièrement leurs festins de corporation après des sacrifices à leur patron divin ou héroïque. Et toutes ces circonstances faisaient naître des cas de conscience multiples, probablement des disputes entre laxistes et timorés : n'était-ce point en effet participer au culte des faux dieux que de se nourrir des victimes qui leur avaient été consacrées par l'immolation?*

Il s'agit donc, on le voit, d'un problème d'économie domestique, grave pour bien des familles, et d'un autre, non moins grave, concernant les relations professionnelles et sociales des chrétiens, dans cette ville où, comme ailleurs dans le monde antique, tout était pénétré d'influences païennes avec lesquelles un disciple du Christ ne pouvait pactiser. L'Évangile, de ce chef encore, n'allait-il pas bouleverser toute l'existence des gens courageux qui l'adoptaient, ou au contraire, par trop d'accommodation et d'indulgence humaine, se fondre en une sorte de syncrétisme pratique auquel beaucoup de convertis du paganisme n'étaient, comme nous savons, que trop portés?

Ce problème, important et troublant en soi, Paul l'envisage à sa manière, c'est-à-dire dans toute la portée qu'il peut avoir. Non seulement il va régler, avec une fermeté et une modération aussi frappantes l'une que l'autre, toutes les difficultés pratiques; mais il en prend occasion pour remonter, comme d'habitude, aux plus hauts principes. Les deux chefs de sa morale, la liberté du chrétien et la charité qui doit lui faire rapporter librement toutes ses démarches au bien de ses frères et de tous les hommes, l'une et l'autre procédant de son incorporation au Christ, commanderont ses réponses, — tout comme dans la section précédente. Décidément, l'Apôtre n'a qu'un principe, qu'une idée, si haute et si riche qu'elle suffit à tout éclairer. Et, à propos d'une question qui paraissait très contingente, nous allons recevoir les plus hauts enseignements sur le rôle de la science théorique dans la vie chrétienne, la prédominance de la charité dans la vie régénérée, le devoir de la prudence et la puissance du désintéressement, tout cela du côté de la morale; puis des vues profondes sur le caractère figuratif de l'Ancien Testament et ses rapports avec le Nouveau, sur les Sacrements et principalement l'Eucharistie; comme sacrifice et sacrement créateur d'unité, enfin une appréciation nette sur les fausses religions auxquelles la prédication apostolique avait arraché les néophytes de Corinthe.

La section se partage ainsi :

I. Ce n'est pas seulement la science théorique (γνῶσις), mais la charité pratique avant tout (ἀγάπη), qui doit trancher la question posée (VIII : a) 1-6 : ce que dit la science; — b) 7-13, ce que dit la charité).

II. La propre conduite de Paul, en bien des domaines, doit montrer qu'il n'est pas toujours bon d'user pleinement de sa liberté théorique (IX-X, 13 : a) il renonce à bien des avantages accordés aux prédicateurs, et cela d'abord au profit de l'Évangile, IX,

1-22; — b) c'est d'ailleurs là de la prudence pour assurer son propre salut, IX, 23-27; en effet, les exemples typiques de l'Ancien Testament prouvent qu'il ne suffit pas de professer la vraie foi et de participer aux sacrements pour être sauvé (X, 1-13.).

III. Ces principes posés, Paul résout le problème des idolâtres avec des distinctions (X, 14-XI, 1 : a) Interdiction absolue aux chrétiens, qui participent à la table du Seigneur, de prendre part aux banquets religieux qui suivaient les sacrifices païens, X, 14-22; — b) permission de manger des idolâtres dans les repas privés à moins que la crainte du scandale ne porte à s'en abstenir, X, 23-XI, 1).

Le commentaire montrera qu'un lien psychologique qui n'a rien d'artificiel réunit toutes ces parties. Tous les commentateurs n'ont pas su le saisir. Sans nous arrêter à la fantaisie de Delafosse, qui voit partout un texte « catholique ancien » ou plus récent, il faudra discuter surtout l'opinion que suit Joh. Weiss, et d'après laquelle X, 1-22 appartiendrait à la « lettre précanonique », où Paul formulait des prohibitions sans nuances, tandis que VIII et IX, 19-23, puis X, 23-XI, 1 seraient de la lettre canonique, où Paul eût relâché de sa rigueur, même en ce qui concerne les repas pris dans les temples; quant au morceau IX, 1-18, il ne cadrerait pas avec le contexte et aurait été intercalé à cette place par un « rédacteur ». Cet auteur, qui comprend souvent fort bien dans le détail les procédés du style paulinien, a laissé échapper cette considération, pourtant capitale, que Paul, quand il s'engage dans une discussion complexe et délicate, prend le sujet successivement sous des aspects particuliers, et avance graduellement, par approches, avant de produire l'argument décisif qui doit tout emporter. Nous en avons trouvé, et nous en trouverons encore, de frappants exemples, qui renversent toute la théorie de Weiss sur les « changements d'opinion » de Paul.

Cette discussion ne renferme aucune allusion au « décret apostolique » d'Act. XV concernant les viandes immolées aux idoles. A supposer que ce décret eût la portée qu'on lui donne communément (ce que nous ne croyons pas, car nous admettons, comme Harnack, le « texte occidental » de Act. XV, 29), on pourrait toujours répondre à l'avance, avec Cornely, que ce décret ne visait qu'Antioche, la Syrie et la Cilicie; mais en Grèce, à Corinthe, il n'y avait pas autant de raisons de craindre et de prévenir le scandale des Juifs, qui étaient là plus rares et moins puissants; on pouvait donc y autoriser l'usage des idolâtres, sous les réserves nécessaires.

I. La « Gnose » et la charité (ch. VIII).

a) Ce que la science des chrétiens leur apprend touchant les idoles (1-6).

INTRODUCTION. — La formule initiale $\pi\epsilon\pi\lambda\iota$ dé... (la même qu'à VII, 1), montre que c'est encore une réponse à une question posée dans la lettre des Corinthiens. Ainsi jugent quelques anciens, et Estius, Lap., la généralité des modernes et tous les contemporains.

Tous les chrétiens savaient que les divinités païennes ne sont pas des dieux, et les esprits forts, les « libéraux » de Corinthe, ceux qui disaient : « Omnia mihi licent » (peut-être spécialement le « parti du Christ »), se targuaient de cette science, de cette « gnose », pour considérer tout ce qui touchait à l'ancien culte comme chose n'ayant aucune importance. Paul les met d'abord en garde contre cette surestime de la « $\gamma\omega\iota\varsigma$ », qui ne doit pas dicter toute seule la conduite, car c'est la « charité » qui doit régler pratiquement celle-ci. Il est évident que cette « gnose » n'est pas une connaissance mystique de « pneumatiques », mais la connaissance rationnelle du néant des idoles (Voir Exc. V). L'Apôtre, d'ailleurs, commence par proclamer, ainsi qu'eux, le néant métaphysique du paganisme, et à cette occasion, il touche aux plus hautes vérités de la révélation chrétienne, sur la Création et la Rédemption.

CH. VIII, 1. Περὶ δὲ τῶν *εἰδωλοθύτων οἶδαμεν *ὅτι πάντες γινώσκιν ἔχομεν* ἢ γινώσκis *φυσιοῖ, ἢ δὲ ἀγάπη* οἰκοδομεῖ. 2. Εἴ τις δοκεῖ *ἐγνωκέναι τι, *οὕτω ἔγνω* καθὼς δεῖ γινῶναι. 3. Εἰ δὲ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ.

CH. VIII, 1. Pour ce qui est maintenant des idololâtres, nous savons bien que tous nous avons la science; la science bouffit, mais la charité édifie. 2. Si quelqu'un pense posséder la science de quelque chose, il n'a pas encore connu à la façon dont il faut connaître; 3. mais si quelqu'un aime Dieu, celui-là a été connu de lui.

A. 1. Περὶ δέ..., cfr. VII, 1, XII, 1. — εἰδωλοθύτων, cfr. *Act.* xv, 29; ce mot, de frappe juive (à la place de ἱερόθυτα, x, 28), apparaît pour la première fois dans l'Apocryphe IV *Macc.* v, 32, et il a pu être formé durant la persécution d'Antiochus (*Bachm.*). — ἔτι est-il causal ou énonciatif? La *Vulgate* (« quia »), s. *Thomas, Bengel, Olshausen, Edwards, Cornely, Heinrici, Toussaint* le tiennent pour causal, et il y aurait sans doute alors anacoluthie, l'idée n'étant complétée qu'au v. 4 qui reprend οἶδαμεν; une parenthèse commencerait à ἔτι, et comprendrait 1^{re}, 2, 3; mais il est beaucoup plus naturel de le prendre, avec la majorité des traducteurs, pour énonciatif. — φυσιοῖ, cfr. III, 6, IV, 18, et la situation décrite aux premiers chapitres. — Sur le sens et l'origine d'ἀγάπη, voir le petit excursus suivant. — οἰκοδομεῖ, mot cher à saint Paul et déjà usuel dans la langue religieuse.

B. 1. « Pour ce qui touche aux victimes des idoles, nous savons bien (οἶδαμεν, pleine conviction) que nous avons tous la science ». Paul reproduit sans doute des termes de la lettre de Corinthe (*Gutjahr, Bachmann, Rob.-Pl.*, al.), non sans une pointe d'emphase ironique qu'a bien vue déjà *Théodoret*, mais qui échappe à *Cornely*, comme d'autres finesses de ce style. La majorité, qui devait être « libérale », (*Gutjahr*) avait sans cesse à la bouche ce mot de science, de « gnose »; pour beaucoup, comme les premiers chapitres l'ont fait voir, la religion était en premier lieu affaire de connaissance rationnelle ou révélée (*J. Weiss*) plus que de vie, une philosophie pour ainsi dire; on voit bien ici, de par l'objet de cette « gnose », que le mot ne signifie pas une connaissance mystique, dépassant les connaissances naturelles de l'esprit humain; bien des gentils savaient déjà que les dieux du panthéon païen n'existaient pas, au moins comme personnalités distinctes les unes des autres. (Voir à l'Exc. v l'emploi de γινῶσκis chez saint Paul; il est tout autre que dans l'hermétisme.)

Mais cette connaissance de mode humain, philosophique, à laquelle ils étaient portés à ramener la Révélation, ne les met pas en possession, comme ils se le figuraient, de toute la vraie science de Dieu, et ne saurait, par elle-même, diviniser leur vie. Paul le rappelle, encore une fois, à ceux qui se « bouffissent » de leur propre sagesse. Pareille science, s'ils s'en tiennent à cela, ne sert qu'à les enfler, à les dilater en les remplissant de vide, ainsi que l'a assez montré l'orgueil de leurs coteries; la charité, l'amour chrétien (ἀγάπη), basée sur des connaissances surnaturelles dont ils ne peuvent s'attribuer le mérite de les avoir découvertes ou comprises par les propres forces de leur esprit, la charité seule élève une construction solide. C'est par ce principe de charité que leur conduite doit être réglée dans le cas dont il s'agit. L'Apôtre s'expliquera aux versets 7-13. Ici il prélude au magnifique éloge de la charité que nous méditerons au chap. XIII.

— A. 2. Remarquer ἐγνωκέναι, parfait; on lit εἰδέναι K, L et en des textes récents; — οὐδέπω οὐδέν, pour οὕτω, *Chrys.*, E, K, L, *syr.*, al. — ἔδει pour δεῖ, 17. — καθὼς δεῖ γινῶναι : on pourrait l'entendre comme la *Vulgate* : « il ne sait pas encore, il

4. Περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων, οἶδαμεν ὅτι *οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ, καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς. 5. Καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ

n'a pas encore appris *comment il faut connaître, quemadmodum oporteat eum scire* » ; mais καθώς introduirait difficilement une interrogation indirecte ; le mieux est donc de traduire : « il ne connaît pas à la façon dont il faut connaître ».

A. 3. ἄγαπᾷ, voir l'excursus — ἔγνωσται, au sens religieux de γῆτῃ hébreu *infra*.

B. 2-3. Paul marque d'abord la limitation et l'insuffisance religieuse, en général, de cette gnose dont ils se targuent. Celui qui se croit en possession pleine, sur quel-que sujet, et surtout dans les choses de la religion, de toute la connaissance qu'il peut avoir (ἐγνωκέαι parfait, état acquis) et à laquelle il doit aspirer (c'était l'illusion de ces semi-rationalistes et des gnosticismes), celui-là se trompe. « Nous ne connaissons le tout de rien », dira Pascal ; aphorisme qui se vérifie surtout dans le domaine surnaturel, où nous n'avons en cette vie qu'une science initiale, des notions d'enfant (v. ch. xiii) ; toute science de Dieu qui ne fait pas comprendre le devoir des ménagements charitables à l'égard de frères moins instruits (v. *infra*, v. 7, 9-s., 11), n'est pas celle qu'il faudrait avoir, même en cette vie. « *Quicumque habet scientiam, non modum utendi ea, habet scientiam insufficientem* », dit saint Thomas, qui donne à ce propos une belle citation de saint Bernard.

La vraie science de Dieu et des choses de Dieu présuppose l'amour du prochain ; (cfr. *supra* la doctrine de III, 3, à propos des « spirituels »). Et la possession de la charité résulte de ce que Dieu a *connu*, c'est-à-dire distingué d'une manière favorable, l'homme à qui il a voulu faire ce don. Ἐγνωσται ne peut-être compris que dans ce sens, le sens religieux et actif que prend en bien des contextes le γῆτῃ biblique (*Exode*, xxxiii, 12, 17., al. *Amos*, III, 2 ; *Jér.* I, 5, etc. ; voir note de RSPT., 1913, pp. 263-273). Pour la nuance exacte, il ne faut pas suivre quelques modernes qui, après Augustin, voudraient que γινώσκεισθαι eût directement le sens de « être enseigné », car le hoph'al hébreu par où on prétend justifier ce sens, ne l'a pas lui-même (d'après *Cornely*) ; ni avec *Olshausen* et *Bisping*, lui donner le sens biblique de « connaître » avec la signification de rapports conjugaux (métaphoriques), par lesquels Dieu engendrerait la science dans l'âme ; ce serait philonien, mais sans aucun exemple chez Paul. *Estius* et quelques autres vont un peu trop loin en comprenant « être connu » comme « être prédestiné » ; car la « connaissance » dont il s'agit précède (logiquement) la prédestination. Il faut tout simplement dire qu'ἔγνωσται signifie la « science d'approbation » (s. *Thomas*, qui cite II *Tim*, II, 9, *Cornely*, beaucoup d'autres, catholiques et protestants) ; connaissance intime qui est celle de l'union d'amitié (*Bachmann*), et qui mène l'homme ainsi connu de Dieu à la vraie science (*Gutjahr*) ; car un jour cette connaissance, qui n'est ici-bas qu'ébauchée du côté de l'homme, doit devenir aussi parfaitement réciproque qu'elle peut l'être : « Alors je connaîtrai comme j'ai été connu » (*infra*, xiii, 12) ; seulement alors l'homme aura justement conscience de connaître « comme il faut connaître » (*supra*). Cette réciprocité est certainement dans l'idée de Paul au présent verset ; il l'a exprimée *Gal.*, IV, 9 : οὖν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ. La charité « édifie » en faisant donner des exemples de conduite conformes à cette connaissance qu'elle seule peut procurer.

Il est superflu de chercher, comme *Reitzenstein*, *Lietzmann*, et *J. Weiss*, à élucider ce passage au moyen de la mystique hellénistique ; l'Ancien Testament suffit largement à expliquer la manière de parler de l'Apôtre, et tous ces auteurs ont le tort de ne lui accorder qu'une attention secondaire, et de ne l'invoquer que subsidiairement ; c'est là pourtant, et dans l'Évangile, qu'est la vraie source avec laquelle Paul reste en continuité, tandis que le paganisme ne peut fournir au plus que des

4. Pour ce qui est donc de manger les idolothytes, nous savons bien qu'une idole ne [répond à] rien dans le monde, et que nul n'est Dieu, si ce n'est un seul. 5. Et en effet, s'il y a bien des prétendus dieux soit au ciel soit sur terre, — comme il y a, vraiment, des dieux en nombre, et

idées « analogues », arrachées d'un tout autre ensemble organique, et dont le degré de ressemblance avec celles du christianisme ne dépasse pas celui de l'aile d'un poisson volant avec l'aile d'un cygne.

— A. 4. ἔτερος ajouté à θεός K, L, al., *syrr.* — La difficulté consiste ici pour le traducteur à savoir si οὐδέν est un simple adjectif rapporté à ἑδωλον, ou un pronom (« nihil » de *Vulg.*, « rien »), lequel serait à déterminer soit comme prédicat, soit comme sujet; la place d'une copule εἰτι pourrait fixer le sens; mais la proposition est elliptique, sans copule. Aussi a-t-on pu traduire : « Aucune idole n'existe en réalité dans le monde » (ainsi, ou en termes équivalents, *J. Weiss*, qui se réfère au Schema' juif, *Bachmann*, *Loisy*, *Lemonnyer*, al.); dans ce cas, il faut prendre le mot « idole » pour une métonymie, et lui faire signifier non le simulacre proprement, mais l'être qu'il est censé représenter, dieu ou seigneur, et qui était appelé avec mépris « idole » par les Juifs et les chrétiens (*J. Weiss*). Ou bien, avec οὐδέν pronom, on traduira de l'une de ces deux façons : 1° « une idole n'est rien dans le monde », c'est-à-dire ne répond à rien de réel (*Chrys.*, *s. Thomas*, *Cajetan*, *Estius*, *Giust.*, *Guñahr*, *Sales*, al.); 2° *Rob.-Pl.*, pour maintenir le parallélisme rigoureux de οὐδέν avec οὐδεὶς qui est plutôt sujet : « Rien n'est idole dans le monde », c'est-à-dire rien n'est la vraie représentation d'un dieu, puisque les dieux païens n'existent pas. Ce dernier sens nous paraît assez détourné; quant à la métonymie, elle est admissible à la rigueur, mais ne s'impose pas. Nous préférons donc le sens de Chrysostome; il n'est pas nécessaire que οὐδέν et οὐδεὶς soient des mots grammaticalement homogènes.

B. 4. Paul exprime à présent d'un mot, faisant retour au v. 1, ce qu'enseigne la « gnose » commune sur la vanité du paganisme : « Nous savons qu'une idole n'est rien (ou « ne répond à rien ») dans le monde ». Elle a bien une existence matérielle, mais elle n'est rien « parce qu'elle n'a aucune puissance » (*Chrys.*), ou parce que « le simulacre.... n'est rien, parce qu'il n'est l'image de personne (de réel), il n'est rien en tant qu'image » (*Cajetan*); *s. Thomas* donne les deux explications; la seconde équivaut, pour le sens, à celle de *Rob.-Pl.*

En face, la gnose chrétienne pose l'unité absolue de Dieu.

Le vulgaire païen était *idolâtre*, autrement dit la foule grecque se figurait habituellement à cette époque que l'idole était animée par quelque esprit, quelque émanation du dieu représenté. Des chrétiens (v. *infra*) pouvaient croire, comme ce fut plus tard une doctrine courante, s'appuyant sur des expressions bibliques, que l'idole contenait un « démon ». Mais, à ne considérer au moins que le passage présent, nous devons conclure que Paul, et les chrétiens instruits auxquels il s'associe, jugeaient d'une façon rationaliste pour ainsi dire, qu'il n'y a absolument rien de mystérieux derrière ou dans l'idole, et que les faux dieux sont des personnalités purement imaginatives. Nous devons revenir sur cette question, à propos de la « table des démons », au ch. x, et déjà du v. suivant.

— A. 5. εἴπερ indique une concession : « en accordant que » (*Rob. Pl.*), cfr. *Rom.* III, 30, VIII, 9, 17, ou bien il fortifie l'affirmation (*J. Weiss*) : « si, comme il est certain ». — οἱ devant λεγόμενοι, dans F, G, K; — εἰς signifie l'existence, nous allons voir comment.

B. 5. Il y a bien de « prétendus dieux », on dit au moins qu'il y en a, et on en trouve tant qu'on voudra, indique Paul avec ironie, au ciel et sur la terre; mais ils

εἶτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, 6. *ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

ne sont pas dieux. Est-ce que l'Apôtre croyait, contrairement à la signification obvie du précédent verset, que les païens adoraient des esprits inférieurs à Dieu, mais doués pourtant d'une existence réelle? *Chrysostome*, qui suit les idées courantes chez les chrétiens de son époque, l'admet et s'exprime ainsi : « Ils existent bien, mais ils n'ont aucune puissance; et ce ne sont pas des dieux, mais des pierres et des démons ». Comme il est dit dans l'A. T. que les dieux des nations sont des démons, la plupart des exégètes modernes prêtent à Paul cette conception (*Lietzmann, Bachmann, Toussaint*, comme probabilité, *Heinrici, Godet, J. Weiss* qui fait le contre-sens de mettre l'accent principal sur εἰσὶν et non sur πολλὰ et aussi beaucoup de catholiques); mais *Cornely* et d'autres combattent cette opinion, et croyons-nous, avec justesse. Dans le fameux passage de *Rom.* 1, 21-23 sur le polythéisme, l'Apôtre parle de la déification d'hommes mortels, d'oiseaux, de quadrupèdes et de serpents, mais sur les démons il n'a pas un mot. Il est vrai que, dans notre épître, nous trouverons bientôt au chap. x, 18-21 l'assertion que, par les sacrifices païens, on entre en rapport avec les démons. Mais *Bachmann* reconnaît que ce passage-là n'explique pas notre présent verset, et *Rob.-Pl.* disent, d'une façon qui pourrait tout concilier, que, dans le paganisme, les démons sont présentés comme étant, *éthiquement*, des objets d'adoration; c'est vrai puisqu'on y sacrifie aux fantômes, aux erreurs et aux vices qu'ont suscités les esprits du mal; Paul voyait dans l'idolâtrie l'œuvre du diable (*Toussaint*); il ne s'ensuit cependant pas qu'il ait cru à une existence quelconque des faux dieux comme esprits recevant directement et personnellement les adorations des païens; au moins rien ne l'indique en ses textes, pas même au ch. x, 19-sq. comme nous le verrons. Les « prétendus dieux », qui sont au ciel, ce sont les êtres fictifs de l'Olympe, ce sont les corps sidéraux, souvent adorés à cette époque, et qui ne sont pas des esprits conscients, mais de la matière brute; quant aux Archontes ou aux Στοιχεῖα qui étaient censés gouverner le monde astral, Paul ne paraît pas y avoir pensé dans les lettres de cette période (excepté peut-être *Galates*, iv, 8-9) et il n'en parlera que dans les lettres de la captivité, à propos des superstitions gnostiques de Phrygie. Les dieux qui sont « sur la terre », c'est toute la phalange des hommes divinisés (cfr. *Rom.* loc. cit.), et nous verrions volontiers ici une allusion au culte des souverains, qui, depuis Alexandre, avait subi une reviviscence considérable en Asie, et s'y épanouissait alors dans le culte des empereurs romains. Le nom de κύριος (« dominus ») leur convenait particulièrement, après s'être appliqué à des divinités sémitiques, comme l'a montré *Cerfaux* (le titre de « maran »), et égyptiennes; la dénomination de κύριος Σάραπης était alors courante. En tout cela nous ne rencontrons aucune entité réelle mystérieuse, au moins si nous admettons que Paul, quand il a écrit aux Corinthiens et aux Romains, ne portait pas sa pensée sur les στοιχεῖα, — à l'existence réelle desquels l'Épître aux Colossiens elle-même ne prouve pas qu'il ait cru, comme il serait facile de le démontrer (1).

Heinrici, croyant que Paul, à x, 20 (*infra*), admet que l'idole abrite quelque démon, et reconnaissant une conception nettement différente dans les présents versets, voudrait que le commencement du v. 8 et les v. 4^b-6 fussent une citation de la lettre de

(1) En effet, Paul s'y place dans l'hypothèse des gnostiques et parle *ad hominem* : s'ils existent, ce sont les mauvais anges tyrans de l'humanité. Rien de plus. D'ailleurs les faux docteurs asiatiques ne les considéraient pas proprement comme « dieux » ou « seigneurs »

des seigneurs en nombre, — 6. cependant pour nous [il n'est qu'] un Dieu, le Père, de qui sont toutes choses, et nous pour Lui, et [qu']un Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses, et nous par Lui.

Corinthe. La péricope qui suit, au v. 7, achèvera d'établir que cette opinion n'est pas fondée.

— **A. 6.** Ἀλλά (dont l'interposition donne au passage de 5 à 6 un certain air d'anacoluthie) est omis dans B. — Quelques textes (55, 72, al., *Greg. Nys.*) ajoutent au verset : καὶ ἐν πνεῦμα ἁγίῳ ἐν ᾧ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ, addition théologique.

B. 6. A l'affirmation de l'unité de Dieu, Paul ajoute celles que Dieu, le Père, est l'unique premier principe et l'unique fin dernière, et que Jésus-Christ, l'unique Seigneur, a été médiateur dans la création du monde comme il l'est pour le salut des hommes. Tous les exégètes doivent le reconnaître. C'est la première fois dans le Nouveau Testament qu'une part est assignée au Christ dans l'œuvre de la création; *Schmiedel* (qui n'admet pas l'authenticité de *Col.*) en est surpris, mais le fait est indéniable. *J. Weiss* fait même la juste observation que cette doctrine qui assigne au Christ une personnalité éternelle devait être connue universellement à Corinthe, pour que Paul la mentionne ainsi en passant et de si brève manière; peu importe la façon dont cet auteur cherche ensuite à expliquer le fait par une combinaison du messianisme juif du « Fils de l'Homme » avec les « intermédiaires » de la philosophie. Il n'en reste pas moins que la christologie de Paul, sa croyance à la divinité et à l'éternité de la personne du Seigneur, qui sera plus expliquée *Phil.* II et *Col.* I, 16-18, al., apparaît très nettement dans notre Épître déjà, et pas du tout comme un enseignement nouveau. C'est un signe que, dès le début, Paul était en possession d'une christologie qui était déjà la même en substance que celle du IV^e Évangile. — Au reste, la formule trinitaire n'est pas complète, le troisième membre manquant dans le texte originel. — Cfr. *infra*, x, 4.

b) Il faut pourtant éviter de donner du scandale à ceux dont la science est imparfaite (7-13).

INT. — Le néant de l'idole est donc chose assurée pour la science théorique; mais, à s'inspirer uniquement de celle-ci dans la question des idolâtres, on risque de scandaliser des « faibles » qui ont encore des préjugés et que l'on pousserait, en traitant la chose comme complètement indifférente, à agir contre leur conscience; leur faire ce mal spirituel, c'est pécher contre le Christ, avec qui eux aussi ils sont unis. Toujours le même principe invariable, comme à propos des factions, de l'impureté, des changements d'état, etc.; il fait, nous ne pouvons cesser de le répéter, l'unité doctrinale de cette épître.

Ce passage jette une lumière curieuse sur l'état d'esprit de certains chrétiens; les uns ne pouvaient secouer les craintes superstitieuses nées de leur éducation païenne (le v. 7 prouve, contre Cornély, qu'il ne s'agit pas ici de judéo-chrétiens); — Paul, bon psychologue, reconnaît qu'ils ne peuvent être guéris en un jour, et il recommande, au nom de la « charité qui édifie » (voir v. 1) de ménager ces « faibles » et leur conscience erronée. — Au contraire, d'autres, les « libertins », ceux qui disent sans cesse, sans discernement : « tout m'est permis », négligent complètement le côté moral du problème, et s'autorisent de leur supériorité d'esprit jusqu'à continuer à participer aux banquets sacrés des temples, sous prétexte que, les dieux n'existant pas, cela ne peut faire aucun mal (Est-ce le « parti du Christ »? V. Exc. IV); ce sont vraiment des « gnostiques » au mauvais sens du terme, qui croient pratiquement que toute la religion consiste dans la connaissance. Paul les ramène à la vérité.

Mais il le fait doucement encore, en leur parlant seulement du principe le plus général, la charité, l'amour de leurs frères. Il pouvait invoquer — et il le fera au chap. X — un argument encore plus péremptoire : en s'associant au culte païen, ils reniaient de fait leur profession de la foi chrétienne, qui n'admet pas de syncrétisme. Beaucoup d'auteurs protestants ont été frappés de cette omission du principal (Pier-son, Naber, J. Weiss v. supra, Clemen), et ils en concluent que le ch. X, qui parle si nettement contre la « communicatio in sacris » appartient à une autre lettre, la précanonique (voir V, 9-suiv.) où Paul avait parlé avec une rigueur qu'il fut obligé d'adoucir plus tard, même en ce qui concernait les repas sacrés. C'est méconnaître complètement l'esprit de toute cette épître, et aussi les procédés d'argumentation de Paul. Souvent l'Apôtre ne donne pas son plus fort argument le premier; il y prépare ses lecteurs, en ne mettant d'abord en avant que les raisons communes qu'ils admettront le plus facilement, pour arriver par un « crescendo » au coup de foudre qui brisera les dernières résistances. Ce n'est pas le seul exemple que nous en trouverons; on peut dire que c'est un procédé de dialectique assez habituel chez Paul. — Du reste, il avait une raison particulière de procéder ainsi dans le cas présent : quoiqu'il parle, comme du fait le plus accusé, de la participation aux banquets des temples, la raison de charité qu'il invoque vaudra aussi en d'autres circonstances (voir infra X, 27-suiv.); il commence par donner celle qui vaut toujours, avant de considérer les cas spéciaux, où d'autres raisons, peut-être plus graves encore, pourront intervenir. C'est de la logique bien ordonnée.

Autre observation importante : cette idée que l'idolâtre ne serait pas comme une viande quelconque, et aurait pris une qualité spéciale de par sa consécration aux faux dieux, Paul la traite comme un résultat de la faiblesse d'esprit ou d'instruction. Ce dédain qui reste joint aux ménagements de la miséricorde montre bien qu'il ne croyait à aucune action physique des faux dieux, ce qui confirme notre assertion qu'il

ne leur reconnaissait aucune existence réelle comme dieux, comme esprits (malgré Heinrici, supra, et les autres), et il ne faudra pas l'oublier en commentant X, 20-21 (v. infra). Il y a une analogie étroite avec Rom., XIV, où Paul recommande aussi aux « forts » de ménager les faibles qui croiraient devoir s'abstenir d'alimentation carnée. Même principe : l'usage de la liberté doit être réglé par la charité.

Conclusion implicite : il est des cas, où, ne fût-ce que pour ne pas scandaliser les faibles, et indépendamment de toute autre raison, il est opportun, nécessaire même, de s'interdire l'usage des viandes immolées ; les spécifications seront faites, avec toutes les nuances requises, au chap. X, 14-22 et 23-32.

CH. VIII, 7. 'Αλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις· τινὲς δὲ τῇ *συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδῶλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν, καὶ ἡ συνεῖδησις αὐτῶν ἀσθενὴς οὕσα μολύνεται.

8. Βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ *παραστήσει τῷ θεῷ· οὔτε ἔάν *μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα, οὔτε ἔάν φάγωμεν περισσεύομεν. 9. Βλέπετε δὲ μὴ πως ἡ *ἔξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν. 10. 'Εάν γάρ τις ἴδῃ σὲ τὸν ἔχοντα γνῶσιν ἐν

CH. VIII, 7. Seulement, ce n'est pas chez tous qu'[existe] la science ; quelques-uns, par suite des habitudes prises, jusqu'à présent, à l'égard de l'idole, mangent comme [si c'était vraiment] sacrifié à une idole, et leur conscience, faible comme elle est, [en] est souillée.

8. Un aliment n'est pourtant pas ce qui nous posera près de Dieu : ni à ne pas en manger nous ne perdons rien, ni à en manger nous n'y gagnons. 9. Mais prenez garde que cette puissance que vous [prenez] n'aille devenir pierre d'achoppement pour les faibles. 10. Car, à supposer que quelqu'un te voie, toi qui as la science, allongé dans un temple d'idoles, n'arrivera-

A. 7. Nous lisons συνηθείᾳ avec N*, A, B, P, 17, *eth.*, et non συνεῖδησις avec N³, D, E, F, G, L, *syr. arm., vulg.* (conscientia) et Cornely, Gutjahr, Callan; συνεῖδ. τοῦ εἶδ. est difficile à interpréter, et il y a toute apparence que συνεῖδησις est une erreur de scribe, par assimilation à συνεῖδησις qui suit. Ainsi Lietzmann, Bachmann, Sickenberger, al. — ἕως ἄρτι = [qui se prolonge] jusqu'à présent.

B. 7. Cette « science » qui n'est pas le lot de tous, c'est la conviction que « l'idole n'est rien dans le monde » ; il faut donc rattacher ce v. 7 à 4^a, les versets 4^b-6 étant intercalés comme une sorte de parenthèse explicative. Car tous les chrétiens avaient la science de l'unité de Dieu, de la création et de la rédemption, mais tous n'arrivaient pas à se convaincre que l'idole n'est que pure vanité, ainsi que les faux dieux. Paul et ceux à qui il s'adresse directement le savent bien ; pour eux l'idolothyte, n'ayant contracté par le sacrifice aucun rapport avec rien de réel, n'y a pris aucune qualité préternaturelle ou magique qui puisse nuire à ceux qui en useraient ; l'Apôtre dédaigne comme une faiblesse d'esprit les craintes de ceux qui redoutent de pareilles influences. Pourtant ils sont encore nombreux à Corinthe ; leurs pères, leurs grands-pères, comme dit Chrys., ont cru qu'il y avait un dieu ou un démon dans ou derrière l'idole ; ils ont été élevés dans cette idée, comment arriveraient-ils à se défaire pratiquement, quand même ils verraient bien en théorie que c'est une superstition (Bachm.), de l'appréhension des forces occultes dont leur imagination a été remplie dès l'enfance ? Les missionnaires d'aujourd'hui observent encore souvent cette psychologie chez leurs convertis (Rob.-Pl). Ceux qui veulent lire συνεῖδησις, comme Gutjahr, comprennent que leur conscience a été jusque-là réglée par la croyance à la réalité des idoles ;

*εἰδωλίῳ κατακείμενον, οὐχὶ ἡ συνειδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ εἰδωλόθυτα ἐσθίειν; 11. Ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῇ γνώσει, ὁ ἀδελφὸς δι' ἐν *Χριστὸς ἀπθάνειν. 12. Οὕτως δὲ ἁμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφούς καὶ τύπτοντες αὐτῶν τὴν συνειδησιν ἀσθενοῦσαν εἰς *Χριστὸν ἁμαρτάνετε. 13. Δίῳπερ· εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω.

s. Thomas : « *Minores hac scientia carent; putant idolum aliquid divinum* (au sens-païen) *esse* »; ou, — comme il vaut mieux l'entendre, avec συνθεῖα, — leur accoutumance, encore insurmontable, leur fait redouter, s'ils mangent des idolothytes, d'entrer en contact avec des puissances mauvaises. Aussi leur conscience, erronée et « faible », leur commande de s'en abstenir; s'ils lui désobéissent, ils se croient souillés, et ils le sont en effet, puisqu'ils ont commis volontairement ce qu'ils considéraient comme une imprudence ou un compromis avec les démons. — Saint Paul veut qu'on les ménage en attendant qu'ils deviennent plus raisonnables, et qu'on ne les expose pas de gaieté de cœur à ces troubles et à cette faute. Versets instructifs pour la théologie morale, sur le « scandale des faibles ».

— A. 8. παρίστησι (au lieu de παραστήσει) dans N³, D, E, L, P, al., *latt.* — A a interverti l'ordre de ὑστερούμεθα et φάγωμεν, et laissé μὴ dans le premier membre : οὔτε ἔαν μὴ φάγωμεν περισσεύομεν, οὔτε ἔαν φάγωμεν ὑστερούμεθα, ce qui change l'interprétation du verset, v. *infra*; la même inversion, mais en laissant μὴ à sa place, se trouve *Clem. Al.* (« Pédag. »), *Chrys.*, *Tert.*, L, P, *peš.*, et chez *Tischendorf*.

B. 8. Comment entendre ce verset? Est-ce, ainsi que l'a voulu *Schmiedel*, une protestation des « forts » contre la réserve que Paul va leur imposer? Ils disaient : « Que nous importent les préjugés de ces ignorants? Les aliments sont chose indifférente; ce n'est pas d'en user qui nous fera tort, et nous entraînera devant le tribunal du juge » (sens de παριστάται d'après B. G. U, 1, 163, 3, al.), mais alors, comme l'observe *Lietzmann*, il faudrait plutôt admettre la leçon de A, qui n'est pas solidement appuyée. — Voyons donc en ce verset, avec l'ensemble des exégètes, les propres paroles de l'Apôtre. Paul combat ici cette prétention des « libéraux » de Corinthe, qui, en usant n'importe où et n'importe quand des idolothytes, en les mangeant avec bravade, croient y gagner un mérite et donner ainsi de leur « liberté chrétienne » une preuve qui plait à Dieu (Ainsi *Lietzmann*, *J. Weiss*, *Bachmann*, *Gutjahr*). Le sens est : « Nous ne perdons rien devant Dieu à nous interdire cette liberté, et nous ne gagnons rien à nous la permettre ». Cfr. (avec une nuance plus générale) *Rom.* xiv, 17 : « Non est enim regnum Dei esca et potus ».

— A. 9. ἐξουσία, qui est difficile à traduire partout d'une manière uniforme (INTROD. ch. v), évoque ici l'idée de l'expression verbale correspondante πάντα μοι ἐξέστιν. D'ailleurs, contre *Reitz.*, cette expression aurait ici une couleur plus rationaliste et stoïcienne que gnostique.

B. 9. Ces forts ou ces libéraux allaient partout répétant, à ce sujet comme aux autres : « Tout m'est permis » (*Gutjahr* v. vii, 1), affichant orgueilleusement leur ἐξουσία, leur domination sur les choses. Réfléchissez! leur déclare Paul, et n'allez pas, pour prouver que vous êtes des êtres supérieurs, jeter les « faibles » dans le péché. La tournure : « Cette « ἐξουσία » à vous » dénote une certaine impatience.

— A. 10. α̅ omis B, F, G; *vulg.* : « eum ». — εἰδῶλιον n'est pas classique; on le trouve dans les Septante, I *Macc.* 1, 47, x, 83; al.; ce doit être un terme générique et méprisant formé par les Juifs à l'instar des noms de temples, Σαραπειῶν, Ποσειδωνεῖον, etc. (*Toussaint*), fréquents dans les papyrus.

B. 10. L'Apôtre signale le cas extrême de cette prétention; par esprit de bravade,

« t-il pas que sa conscience, à lui qui est faible, en sera édiflée pour manger les idolothytes? 11. Oui, il se perd, le faible, du fait de ta science, le frère pour qui le Christ est mort! 12. Mais en péchant ainsi contre vos frères, et en frappant leur conscience dans sa faiblesse, c'est contre le Christ que vous péchez. 13. C'est pourquoi, si un aliment scandalise mon frère, jamais je ne mangerai de viande de l'éternité, pour ne pas scandaliser mon frère!

pour montrer leur jugement éclairé, il en est qui vont jusqu'à prendre part, comme autrefois, aux repas sacrés des temples, et qu'on voit ostensiblement sur le lit des banquets païens; au ch. vi, 9, Paul a bien été obligé d'interdire aux chrétiens « le service des idoles ». Il réservera au ch. x ses justes sévérités contre cette performance; ici il se contente d'attirer l'attention de ces libres esprits sur le scandale qu'ils donnent ainsi à ceux qui ne comprennent pas leurs intentions (sur cette manière d'argumenter progressivement, v. *supra*). En effet, comme le dit *Primasius*, reproduit par *Rob.-Pl.* : « *Non omnes sciunt quod propter contemptum hoc facitis, sed putant vos propter venerationem hoc facere* ». Puisque les savants se comportent ainsi, les ignorants, mus par le respect humain, le désir de se montrer eux-mêmes intelligents et libres, ou par un reste de goûts païens, seront portés à faire comme eux, avec la conscience mal étouffée d'honorer ainsi des démons, ou de commettre au moins une grave et coupable imprudence; « ils seront édifiés » est un mordant sarcasme (*Cornely*). *J. Weiss* (*Urchr.* p. 248), dit lui-même que cette pratique pouvait avoir été présentée comme légitime ou tolérable, — à cause de l'intention d'« édifier », — dans la lettre des Corinthiens; ce qui n'est pas impossible, et justifierait encore ce que nous avons dit de la dialectique de Paul; il se place d'abord sur le propre terrain de ceux qu'il veut réfuter, pour leur montrer que, même d'après leurs propres principes, ils ont déjà tort.

— A. 11. ἀπολείται pour ἀπόλλυται G, L, *Iré.*, *vulg.*

A. 12. « in Christo peccatis » ce qui change le sens et l'affaiblit dans *Ambro.*, *Pel.*, *Prim.*, *Lombard*, *Hervé*, *Thomas*.

B. 11-12. Versets admirables; ils rappellent l'Evangile, *Mat.* xxv, 40 : « Ce que vous ferez au plus petit de mes frères, c'est à Moi que vous l'aurez fait »; de même c'est pécher directement contre le Christ que de blesser et fausser la conscience de ceux « pour qui le Christ est mort », et qui sont vos frères, ne faisant qu'un avec vous dans le Christ qui vous a tous rachetés et unis à sa Personne. Tout est donc tiré, ici encore, de la relation au Christ (*Rob.-Pl.*, al.) et du devoir de charité qui en résulte.

Paul, observe *J. Weiss*, devait répéter souvent ce principe que les chrétiens sont responsables les uns des autres; car c'est presque dans les mêmes termes qu'il dira aux Romains : « *Si enim propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum charitatem ambulas. Noli cibo tuo illum perdere, pro quo Christus mortuus est* » (*Rom.* xiv, 15). Il est intéressant de relever dans cette épître aux Romains l'identité d'argumentation pour un cas analogue, un débat entre « les forts » qui savaient qu'on peut manger de tous les aliments, et les « faibles » qui se croyaient tenus de se contenter de légumes : xiv, 1 : « *Infirmum autem in fide assumite, non in disceptationibus cogitationum. 2. Alius enim credit se manducare omnia; qui autem infirmus est, olus manducat* (plus exactement, « manducat » ἐσθίει)... 14. *Scio et confido in Domino Jesu quia nihil commune (= souillé) per ipsum, nisi ei qui existimat quid commune esse, illi commune est. 15. Si enim propter cibum frater contristatur, jam non secundum charitatem ambulas. Noli cibo tuo, etc., v. supra... 17. Non*

est enim regnum Dei esca et potus... 19. quae aedificationis sunt in invicem custodiamus. 20 Noli propter escam destruere opus Dei. Omnia quidem sunt munda; sed malum est homini, qui per offendiculum manducat... 23. Qui autem discernit, si manducaverit, damnatus est : quia non ex fide. Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est. XV, 1. Debemus autem nos firmiores imbecillitates infirmorum sustinere, et non nobis placere ».

Seulement, dans l'Épître aux Corinthiens, il s'agissait, comme on le verra au ch. x, de choses d'une portée beaucoup plus grave, car la profession chrétienne elle-même y était pratiquement engagée.

— **B. 13.** Son horreur pour cette cruelle indifférence aux intérêts spirituels du prochain, Paul la manifeste par cette vive et célèbre hyperbole. Il ne s'agissait pas ici de manger ou de ne pas manger de chair; car pour tous, les viandes non consacrées aux idoles étaient permises. Mais l'Apôtre, — qui pense peut-être à des cas pareils à celui de l'Épître aux Romains, pour en avoir déjà rencontré, — affirme qu'il s'abstiendrait pour toujours, s'il le fallait afin de ne pas scandaliser un de ses frères, même d'aliments « quasi nécessaires à la vie » (s. *Thomas*); a fortiori des idolothytes, qui ne sont pas nécessaires du tout.

Exc. VIII. — ORIGINE ET SENS DU MOT ἀγάπη, « CHARITÉ ».

La notion et le mot d'ἀγάπη (*charitas*, charité) jouent le rôle le plus éminent dans la doctrine et la langue de saint Paul, comme dans le reste du Nouveau Testament (*Rom.*, 9 fois; 14 fois *I Cor.*; 9 fois *II Cor.*; 3 fois *Gal.*; 10 fois *Eph.*; 4 fois *Phil.*; 5 fois *Col.*; 5 fois *I Thess.*; 3 fois *II Thess.*; 5 fois *I Tim.*; 4 fois *II Tim.*; 1 fois *Tit.*; 3 fois *Philm*; — 7 fois *Jean*; 1 fois respectivement *Mat.* et *Luc*; 33 fois dans le reste du N. T., dont 18 fois *I Jean*). Si l'idée de l'amour réciproque de Dieu et de ses fidèles remonte à l'Ancien Testament, le nom est de formation récente, et le sens éthique et religieux qui s'y est exclusivement attaché est plus récent encore.

Ἀγάπη, en effet, n'est pas un substantif primitif d'où serait dérivé le verbe assez commun ἀγαπάω, comme τιμάω est venu de τιμή. C'est l'inverse qui s'est produit; ἀγάπη s'est formé, en remplacement de l'ancien vocable ἀγαπησις, dans une aire dialectale sans doute assez limitée (*Moulton-Milligan*). Les rares exemples (trois en tout) qu'on avait cru en découvrir dans le grec profane ne se sont pas confirmés. Dans le *Papyrus de Paris* 49³ (2^e-1^{er} siècles av. J.-C.), il a été prouvé, et *Deissmann* a dû l'admettre, qu'il faut lire ταρχην et non αγαπην, et dans une inscription de Tefeny en Pisidie (*Hatch*, J B L, xxvii, 2, p. 134 s.), il semble que la lecture εις α[γ]πην doive être rectifiée en εις αγαθον. Reste le papyrus d'Herculanum de *Philodème* l'épicurien, 1^{er} siècle av. J.-C. où les mots δι α[γ]απης ε[να]ργους ne semblent pas assurés à *Crönert*. (Voir *Moult.-Mill. Vocab.*, ad verbum).

En dehors de la Bible grecque, il se trouve bien au sens religieux chez *Philon* « *quod Deus immutabilis* », § 14, et *Deissmann*, contre Ramsay, maintient que le philosophe alexandrin ne l'aurait pas emprunté aux LXX, mais il ne peut nier que la *Sagesse de Salomon* III, 9 (amour vers Dieu) et VI, 18 (dit de la Σοφία) aient pu lui servir de modèles.

Un sens religieux de ce mot chez les païens est donc jusqu'ici indémontré, et reste plus que douteux.

Les Septante ont employé ἀγάπη quatorze fois, pour parler de l'amour des sexes, et deux fois en opposition à μῖσος, « haine ». Il se trouve onze fois dans le texte grec du *Cantique des Cantiques*, que pouvaient connaître les chrétiens du Nouveau Testament; et l'interprétation allégorique de cet écrit pouvait porter à lui donner le sens spécial religieux. Celui-ci, en plus des deux textes de *Sap. Sal.* indiqués ci-dessus, apparaît encore une fois dans le grec de l'*Ecclésiastique*, XLVIII, 11. Il est encore employé en son sens le plus élevé dans la *Lettre d'Aristée*, § 229. Voilà pour les siècles qui ont précédé le Christ. Les Juifs alexandrins, disent *M.-M.*, ont dû ouvrir les voies à cette transformation qui a fait d'ἀγάπη tout autre chose qu'un mot successeur d'ἔρως; sa rareté a dû rendre plus facile de lui assigner un sens spécial. Quant au verbe ἀγαπᾶω, il a subi la même appropriation.

Les versions d'*Aquila*, de *Symmaque* et de *Théodotion* montrent que l'usage du mot se répandait, toujours dans l'acception du *Cantique*. Les papyrus chrétiens ne l'emploient jamais qu'au sens de « charité ».

Les épîtres de la même période, aux *Galates*, aux *Romains*, font voir en divers passages l'importance capitale, dans l'enseignement de Paul, de l'ἀγάπη — charité. Les écrits johanniques l'exalteront jusqu'à en faire un nom substantiel de Dieu (I *Joh.* iv, 8). Mais saint Paul avait dit l'essentiel, et il n'est nulle part plus visiblement inspiré que lorsqu'il parle de l'amour du Christ ou quand il dicte son « hymne à la charité » de I *Cor.* XIII. Nous exposerons cette doctrine à mesure que les éléments s'en présenteront. Disons cependant déjà que, dans notre chap. VIII, Paul fixe les deux opérations de cette vertu : tout le contexte montre que c'est l'amour du prochain, mais le v. 3 exprime nettement que c'est d'abord l'amour de Dieu (εἰ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν), d'où découle le véritable amour fraternel, à cause de la fraternité de tous dans le Christ, principal objet de la « charité ». Et les mots γνωσται ὑπ' αὐτοῦ, interprétés comme ils doivent l'être, signifient que, si l'homme aime Dieu, c'est que Dieu l'a aimé le premier.

Le lien de charité équivaut donc à l'union au Christ, à Dieu dans et par le Christ, et à celle de tous les hommes dans le Christ et en Dieu. On peut donc dire que l'idée de charité est au centre de cette épître, que toutes les solutions des problèmes et tous les préceptes apostoliques en découlent.

II. Contre l'abus de la « liberté » (ix, 1-x, 13).

INTRODUCTION. — On pourrait croire à première vue que tout ce morceau est une pièce rapportée. A quel propos, en effet, Paul, perdant de vue la question spéciale des idolâtres, qui touchait si peu à ses affaires personnelles, se mettrait-il à faire son apologie devant les Corinthiens? Schmiedel trouve donc que IX, 1-18 n'est pas conforme au contexte, et fait plutôt partie d'une défense de Paul contre ses adversaires (comme II Cor. X-XIII); Clemen jugeait que tout, de IX, 1 à X, 22 moins IX, 17, appartenait à la lettre précanonique; auparavant, Hagge, sautant IX, 1-18, rattachait directement IX, 19-XI, 1, à VIII, 13, toujours comme partie de la première lettre. Enfin J. Weiss, pour la raison que IX, 1-18 ne cadrerait pas mieux avec le contexte que (prétend-il) VI, 1-11 et XIII entre XII et XIV (v. ad loc.), croit le morceau inséré à cette place par un « rédacteur », qui aurait interpolé IX, 1 comme raccord; en effet, dit-il, il faut attendre les versets IX, 19-23 pour retrouver un rapport de sens après le ch. VIII, et primitivement ces derniers versets pouvaient être placés après X, 33 ou XI, 1, dans la lettre canonique. — Nous verrons pourtant que IX, 19 se raccorde très bien à IX, 18, et IX, 24 à IX, 23. Tous ces professeurs exigent d'un écrivain comme Paul une logique pareille à celle d'un candidat aux examens. Au contraire, Paul ne cesse d'obéir à la logique interne et réelle de son sujet; mais il le fait avec des mouvements inattendus d'éloquence abrupte qu'il serait bien fâcheux de devoir supprimer de cette épître. Sans doute il dépasse de beaucoup la question des idolâtres, pour n'y revenir proprement, d'une façon très vive et très saisissante, qu'à X, 1, mais nous connaissons de reste sa grandiose habitude de montrer toujours la solution des problèmes les plus particuliers dans la lumière des plus hauts principes.

Voici la marche de son allocation :

a) Contre ces gens qui n'ont en bouche que leurs réclamations de liberté, Paul en appelle à son propre exemple : lui, l'Apôtre, il est loin d'user des mêmes latitudes que les autres prédicateurs de l'Évangile (IX, 1-6).

b) Quoiqu'il ait bien le droit pourtant d'en user, de par la loi naturelle et divine (7-14), il juge cependant à propos d'y renoncer, pour sa propre gloire (15-18), et pour le profit de l'Évangile (19-22) (ix, 7-22).

c) Il sait d'ailleurs lui-même qu'il est imprudent, déjà au point de vue du salut personnel, de ne pas exercer un sévère contrôle sur soi-même (ix, 23-27).

d) Et de graves événements typiques de l'Ancien Testament montrent assez qu'il ne suffit pas d'être entré une fois dans la société chrétienne pour atteindre le bonheur des fins dernières (x, 1-13).

(Après ce grave avertissement, il reviendra brusquement à son sujet : « Fuyez donc l'idolâtrie », X, 14; « car je dois vous dire enfin ce que j'avais retenu jusqu'à présent : Avec votre « liberté » mal comprise vous risquez d'y retomber, et vous y retombez de fait »).

a) Malgré sa liberté, Paul renonce à bien des avantages de la vie apostolique (ix, 1-6).

INTRODUCTION. Ceci n'est pas, comme nous allons le voir, une apologie que Paul aurait eu besoin d'entreprendre contre les lecteurs de sa lettre, mais le début d'une exhortation à pratiquer certains renoncements, comme le moyen le plus victorieux d'exalter l'Évangile, et d'assurer son propre salut.

A. 1. ἑλεύθερος et ἀπόστολος sont intervertis D, E, F, G, K, L, *fuld., got., Chrys., Euthalius* cod., *Ambbr.*; *J. Weiss* prend prétexte de cette variante occidentale pour regarder ce verset comme une glose marginale, par où un rédacteur aurait rattaché au contexte ce morceau détaché d'ailleurs; c'est tout à fait arbitraire, v. *infra*.

B. 1. Paul s'est ému (VIII, 13) devant l'indifférence des « forts » pour l'âme de leurs frères. Le même mouvement véhément continue à l'entraîner, et lui dicte ces phrases hachées et sans lien, ces interrogations négatives, qui sont bien d'ailleurs dans le ton de la diatribe — et se rencontrent fréquemment dans cette épître argumentative et dans les autres du même groupe (*Rob.-Pl.*). L'authenticité paulinienne du verset n'est pas douteuse, et *Lietsmann* a réfuté *J. Weiss* à ce sujet. Nous voyons très bien comment les idées se relient aux précédentes : Paul vient de proclamer les privations qu'il s'imposerait au besoin pour éviter le scandale de ses frères. N'est-il pas cependant aussi « libre » dans le Christ que n'importe qui, lui qui est apôtre? *J. Weiss* se demande bien singulièrement de quelle liberté il peut s'agir ici; comme s'il s'agissait d'autre chose, en toutes ces pages, que de discussion sur la liberté, l'ἐξουσία (VIII, 9) de ceux qui ont la « gnose »! n'a-t-il pas vu le Seigneur (dans la vision de Damas), comme les Onze, le Seigneur qui lui a donné alors sa mission d'apôtre (*Cajetan, Cornely, J. Weiss*)? Et l'évangélisation de Corinthe ne prouve-t-elle pas comme cette mission a été réelle et fructueuse?

Nul, assurément, ne serait plus fondé à user pleinement de la liberté dont il est lui-même le promulgateur au nom du Christ.

— **A. 2.** Ἀλλὰ γε, dans le N. T., n'apparaît qu'ici et *Luc* xxiv, 21. — τῆς ἐμῆς pour μου τῆς, D, E, F, G, K, L, al. — ἐν κυρίῳ manque, à tort, en certains témoins; ces mots signifient pour les uns, ici comme au verset précédent : « en tant que vous êtes dans le Seigneur, que vous êtes chrétiens » (*Estius, Lap., Cornely, al.*), ou « grâce à la coopération du Seigneur » (*Gutjahr*), ou mieux : « [vous êtes mon ouvrage, le sceau de mon apostolat] à l'intérieur du domaine du Christ » (*Lietsmann*). — ἐν κυρίῳ omis D, *Chrys., peš, got.*; pour le sens, voir au v. 3.

B. 2. Cette qualité d'apôtre, Paul sait bien que certaines gens la lui contestent; mais ce n'est pas à Corinthe, devant le succès de son œuvre, qu'on peut susciter de ces chicanes, cfr. iv, 15. Le verset forme une sorte de parenthèse.

Il nous apprend que, malgré tous les reproches qui remplissent cette lettre, l'Apôtre sentait qu'il pouvait se glorifier de son succès dans cette ville plus que de tous ceux qu'il avait obtenus ailleurs; l'église de la capitale achéenne est vraiment le « sceau » divin qui authentique éminemment sa mission d'apôtre, aussi apôtre que les Douze qui avaient vécu avec le Christ. Le même sentiment subsistera dans la Deuxième aux Corinthiens, dans une situation encore bien plus tendue. En somme, la majorité de l'église restait toujours fidèle à ses enseignements.

Il n'est donc pas vraisemblable que déjà, à Corinthe, personne eût contesté, formellement et publiquement, les droits de l'Apôtre Paul (*J. Weiss*); — ni les « gens de Céphas » (contre *Rabiger*), ni même « ceux du Christ » (contre *Holsten, Schenkel*). Cette considération est importante pour l'intelligence du verset suivant, de toute l'argumentation qui suivra.

Notons encoré, à propos de cette « vision du Seigneur » (v. 1) qui a fondé l'apostolat de Paul, que le Jésus ressuscité vu sur le chemin de Damas ne lui est pas apparu comme un être transcendant dégagé de tout rapport avec les conditions de son ancienne existence mortelle; en effet, *Rom.*, iv, 24, la formule τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν montre que Jésus était déjà « Seigneur » (κύριον) avant sa résurrection, avant d'être « livré » pour nos péchés » (*ibid.* 25); l'enseignement de Paul ne pouvait donc faire abstraction du Jésus historique, ni des particularités

CH. IX, 1. Οὐκ εἰμι ἐλεύθερος; οὐκ εἰμι ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε *ἐν κυρίῳ; 2. Εἰ ἅλλοις οὐκ εἰμι ἀπόστολος, ἀλλὰ γε ὑμῖν εἰμι· ἡ γὰρ σφραγὶς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ. 3. Ἡ ἐμὴ ἀπολογία τοῖς ἐμὲ *ἀνακρίνουσιν ἐστὶν αὕτη.

de sa vie mortelle; c'est ce dont il faudra bien se souvenir au commentaire de divers passages, notamment de II Cor. v, 16.

— A. 3. Ἀπολογία, ἀνακρίνουσιν, termes forensiques. — Grosse question que de savoir si ce verset se rapporte aux deux qui précèdent (*Theodoret, Prim.*, la major des anciens, *Thomas, Cornely, Rob.-Pl., Guijahn*, al.) ou à ce qui suit (*Ambrosiaster, Lietz.*, *J. Weiss, Bachm.*, *Sickenberger*, etc.). *Chrys.* le lie à ce qui précède et à ce qui suit à la fois. Il faut, selon nous, le relier à ce qui suit; quand même la raison de langue alléguée par *J. Weiss* ne serait pas démonstrative (l'accent mis sur αὕτη, comme sur τοῦτο 1, 12, vii, 29, xv, 49, 50), la logique du contexte nous semble imposer cette solution. *Bachmann*, p. 309, signale beaucoup d'analogies.

B. 3. Il y a donc des gens qui scrutent, comme des juges (ἀνακρ.), la conduite de Paul, pour le trouver en défaut, et peut-être nier son apostolat. D'après le v. 2, ce ne doivent pas être des Corinthiens (contre *J. Weiss* dont l'opinion est d'ailleurs mitigée, v. *supra*, *Rob.-Pl.*, *Lemonnyer* et d'autres). Paul n'avait pas besoin de faire son apologie contre eux, et il a d'ailleurs dit (iv, 3) qu'il n'avait aucun souci de l'entreprendre. Ce ne serait pas en situation ici, n'ayant aucun rapport avec l'ensemble de la question traitée. *Robertson-Plummer* (et en partie *J. Weiss*), en croyant que Paul avait besoin de défendre son désintéressement contre des factieux de Corinthe qui l'auraient qualifié d'orgueil, ou d'un aveu d'infériorité, ou de quoi que ce soit du même genre, transposent ici indûment une situation qui ne se dessinera que dans la Deuxième aux Corinthiens, et qui n'avait rien à voir avec le sujet du débat. *J. Weiss* aurait alors bien raison de juger cette digression étonnante et déplacée. En réalité, l'argumentation de Paul vise toujours les « forts » qui méprisaient sans charité les préjugés des « faibles », et elle est simple, parfaitement « *ad rem* ». La voici en deux mots :

Vous autres, vous vous faites une gloire d'user impitoyablement des droits de votre liberté (ou de ce que vous vous figurez être vos droits), sans considération du prochain; moi, je fais tout le contraire. Il y a maintenant (ailleurs) des gens qui attaquent mon apostolat. Pour me défendre d'eux, quand j'y suis obligé, est-ce que j'invoque la liberté éminente que je dois au Seigneur qui m'a choisi comme apôtre quand je l'ai vu, ou bien le succès de ma prédication, notamment dans votre ville? Non, je préfère me glorifier des renoncements que je m'impose, des restrictions que j'apporte à ma liberté et à mes droits d'apôtre; par là je montre que je travaille vraiment et exclusivement pour le Christ, pour le bien du seul évangile (voir plus bas, vv. 19-23 a); ne pas trop urger sur mes droits m'a paru le moyen le plus glorieux pour moi, et le plus efficace, de faire taire les calomnies de mes adversaires, et de fermer la bouche aux malveillants. — Concluez, pour ce qui vous concerne, et sachez renoncer quand il le faut à ce que vous tenez pour votre droit strict; car, répéterait-il x, 23-24, « Tout m'est permis, mais tout n'est pas expédient; tout m'est permis, mais tout n'édifie pas ».

Ainsi Paul reste toujours sur le terrain des « libéraux » armés de leur « gnose » égoïste et méprisante. L'« apologie » en question n'est pas destinée à le défendre contre eux (dans le contexte, il n'est nullement insinué qu'ils l'attaquent), mais doit leur montrer seulement un modèle de conduite évangélique, à suivre dans la question des idolâtres comme dans toutes les autres.

CH. IX. 1. Ne suis-je pas libre? ne suis-je pas apôtre? n'est-il pas vrai que Jésus Notre-Seigneur je l'ai vu? n'êtes-vous pas, vous, mon ouvrage dans le Seigneur? 2. Si pour d'autres je ne suis pas apôtre, du moins certes pour vous je le suis; car la sceau de mon apostolat c'est vous qui l'êtes dans le Seigneur. 3. Mon apologie, devant ceux qui veulent me juger, la voici :

Ainsi s'effacent toutes les difficultés où s'embarrassent des exégètes comme *J. Weiss*. Celui-ci est d'ailleurs bien étonnant, quand pour défendre les transpositions de sa théorie et le caractère composite de l'épître, il croit sentir dans ces lignes tumultueuses une « tranquillité de ton » qui semblerait indiquer un stade du conflit antérieur au chapitre iv, 6-13.

A quoi Paul fait-il allusion quand il parle de cette apologie qui lui est imposée (ailleurs)? Probablement aux difficultés dont les suites traînaient, depuis le Concile de Jérusalem et le conflit d'Antioche, en Palestine, en Syrie, et qui devaient, vers la même époque, se révéler si âprement chez les Galates, et dans quelque temps, on le verra dans la Deuxième Épître, se propager jusqu'à Corinthe. Cependant, pour que l'Apôtre ait développé si longuement cet argument, dans une lettre où il n'avait guère besoin de faire son « apologie », il fallait qu'il fût très préoccupé déjà de ces difficultés dans ses rapports avec d'autres églises. A noter pour ses historiens.

— A. 4. *πεῖν*, vulgaire pour *πιεῖν*. — *ἐξουσία*, ce mot aux sens nuancés, signifie ici « autorisation », « licence » (*ἔξεστι*, « licet »).

B. 4. Voici donc comment il croit devoir s'y prendre, quand il a des détracteurs à réfuter : « Est-ce que nous (c'est-à-dire lui-même et ses collaborateurs présents ou anciens, tels que Barnabé, v. 6), nous ne sommes pas autorisés à manger et à boire » comme les autres prédicateurs, c'est-à-dire aux frais des communautés que nous dirigeons? (*Chrys.* x, 181³, Cat. 168, 11, *Théodore*, iii, 219, Cat. 166, 25).

— A. 5. Grandes divergences dans la manière d'entendre *ἀδελφὴν γυναῖκα*; pluriel *ἀδελφὰς γυναῖκας* (ou l'inverse) F, G, *Hier.*, al., *Hil.*, *Tert.*

B. 5. La conduite de Paul se distingue encore de celles des autres sur un point qui a son importance : il ne mène pas avec lui de « femme sœur », comme le faisaient pourtant les autres apôtres, ce qui leur garantissait quelque aide ou quelques aises dans leurs travaux, et imposait du reste aux communautés un surcroît de charges pour l'entretien de cette femme.

Avant d'aborder la discussion touchant le caractère de cette « femme sœur », il convient de noter le renseignement historique que fournit ce verset sur le collège des apôtres. Il n'est pas sûr que le mot « apôtre » soit pris au strict sens évangélique, et ne désigne que les Douze; *Lietzmann* et d'autres l'entendent au sens large. Toutefois le contraire n'est pas davantage assuré, et l'analogie de xv, 1-11 (v. *ad loc.*) où certainement les Apôtres ne sont que les Douze (qui par conséquent vivaient et prêchaient encore, au moins pour la plupart, à la seule exception certaine de Jacques de Zébédée, décapité sous Hérode Agrippa I^{er}), porterait plutôt à donner à ce mot d'« apôtre » la même acception ici. Mais, s'il en est ainsi, ce qui nous paraît décidément le plus probable, alors il faut croire que les « frères du Seigneur » non seulement étaient « des prédicateurs itinérants », comme dit *J. Weiss* (assertion qui aurait déjà une réelle portée historique, v. *infra*), mais qu'ils appartenaient, plusieurs d'entre eux, au collège apostolique; leur mention est encadrée, en effet, entre celle des apôtres en général, et celle de Céphas, qui était certainement l'un des apôtres, le chef de

4. Μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ *πεῖν; 5. μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν *ἀδελφὴν *γυναῖκα περιάγειν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς; 6. *ἢ μόνος ἐγὼ καὶ Βαρνάβας οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν μὴ ἐργάζεσθαι;

tous; dans l'expression οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς, le premier καὶ ne saurait avoir un sens disjonctif, le sens d'une addition, puisque le second ne l'a point. On pourrait donc traduire : « *les autres apôtres, aussi bien les frères du Seigneur que Céphas* », en donnant à καὶ un sens explicatif; ou encore : « *les autres apôtres, même les frères du Seigneur, même Céphas* ». Or, nous connaissons le nom de quatre des frères, ou cousins, du Seigneur : Jacques, Simon, Jude, Joses, et trois de ces noms se retrouvent dans les énumérations des Douze : Jacques le Mineur ou fils d'Alphée, Simon, Jude ou Thaddée. Il est donc au moins possible que trois des « frères du Seigneur » fussent apôtres, et *Cornely, Gutjahr*, ainsi que d'autres catholiques, n'hésitent pas à les reconnaître dans notre verset; au moins la comparaison avec *Gal.* I, 19 : ἔτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου fait encore mieux ressortir la faiblesse de toutes les arguties dont on use aux dépens de ce texte pour exclure Jacques de Jérusalem du nombre des apôtres, en traduisant : « Je ne vis aucun autre des Apôtres (que Céphas), mais je vis encore Jacques le frère du Seigneur », traduction qui était déjà très forcée et invraisemblable en elle-même. — Ainsi Jacques (de Jérusalem), et *d'autres frères du Seigneur*, semble-t-il, appartenaient au collège des Douze. Parmi eux, il y en avait *au moins deux* (à cause du pluriel ἀδελφοί) qui parcouraient le monde pour prêcher. Or, ce n'était point vraisemblablement Jacques de Jérusalem, que toute la tradition nous présente comme demeurant sédentaire dans la ville sainte; peut-être, cependant, bien qu'on n'en sache rien, avait-il fait quelques courses apostoliques en Palestine, Phénicie et Syrie. Mais, à cause du pluriel, il faut bien admettre qu'il y en avait au moins un autre. Tout nous invite à y voir Jude-Thaddée, et l'on pressent quelle lumière sortirait de ce fait, touchant l'origine de l'épître canonique qui porte son nom, et qui nous paraît bien avoir été adressée à des communautés judéo-chrétiennes de Syrie et de Phénicie. Ce n'est pas ici le lieu d'en discuter.

Un autre point à noter, c'est que ces « frères du Seigneur » ne pouvaient être des inconnus pour les Corinthiens; c'est qu'il y avait une grande solidarité entre tous les prédicateurs authentiques de l'Évangile et toutes les églises qu'ils fondaient dans l'Orient méditerranéen. Quant à Céphas (Pierre), nous savons assez qu'il était bien connu à Corinthe, où tout un groupe de chrétiens se recommandait de lui (I, 12; III, 22), ce qui n'est pourtant pas une raison pour croire, d'après *Denys de Corinthe* (*Eus.* H E. II, 25, 8), qu'il eût lui-même passé, du moins passé en prédicateur, dans leur ville.

Arrivons à une question d'un autre genre, celle de la « femme sœur ». Paul n'en menait pas avec lui, tandis que les autres apôtres en menaient une. Qu'est-ce que Paul entend sous ce curieux terme composite?

Il est certain que, dans notre épître, γυνή signifie généralement « épouse » (voir pourtant VII, 34) et que ἀδελφή a le sens général de « sœur dans la foi », chrétienne (VII, 15). Si l'on traduit un terme d'après cet « *usus loquendi* », il serait arbitraire de traduire l'autre d'après un critère différent, et nous devons exclure par conséquent, a priori, une des interprétations qui ont été proposées : « une épouse [que nous traiterions non en épouse, mais en] sœur », nous interdisant d'user avec elle des droits charnels du mariage. *L'usus loquendi* ne permettrait qu'une traduction : « une épouse, chrétienne [comme nous] » ou bien : « une sœur [chrétienne] comme épouse ». C'est à l'un de ces sens que se range la généralité des protestants, et *Loisy*, et plus d'un catholique, comme *Lemonnyer*. *Toussaint* et *Sickenberger* hésitent.

4. Est-ce que nous n'avons pas autorisation de manger et de boire?
 5. Est-ce que nous n'avons pas autorisation d'emmener dans nos tournées une femme sœur, comme [le font] bien le reste des Apôtres, et les frères du Seigneur, et Céphas? 6. Ou bien moi seul et Barnabé n'avons-nous pas autorisation de ne pas travailler?

Mais la question est de savoir si l'*usus loquendi* est général et si l'on doit nécessairement transporter ici le sens d'autres passages; γυνή (sauf aux ch. VII et XI) et ἀδελφή sont deux termes peu communs en cette épître, le second surtout; peut-on fixer une loi pour leur emploi?

Toujours est-il que la masse des catholiques n'y a point songé. *S. Chrysostome* n'a point traité de ce passage dans ses homélies. Mais on a l'opinion d'autres anciens, *Tertullien* (« de Monogamia », 8), *Clément d'Alexandrie* (« Strom. », VI, 3). *Ambr.* (glose, citée par s. Thomas), *Jérôme* (« in Mat. », XVIII, 55; « c. Jovin », I, 26), *Augustin* (« de opere monachorum », IV, 5), et les commentaires de *Pélage*, *l'Ambrosiaste*, *Primasius*, *Théodoret*, etc. Tous rappellent à cette occasion les femmes qui, d'après s. *Luc* (VIII, 2-s.) suivaient Jésus-Christ pour le servir; de même, de pieuses chrétiennes se seraient consacrées au service matériel des apôtres itinérants. Plus d'un a voulu démontrer que, si l'Apôtre a écrit γυναῖκα ἀδελφὴν, et non purement γυναῖκα, c'était afin d'exclure l'idée d'épouse ou de jeune fille. L'opinion de *Clément* (qui comprend : « une femme chrétienne, comme sœur ») mérite spécialement d'être signalée, car le docteur alexandrin croyait par ailleurs — à tort du reste — que Paul était marié et avait laissé sa femme à la maison (v. *supra*, VII, 7-8, cfr. le texte interpolé de s. *Ignace aux Philadelphiens*, 4, qui prétend que Pierre, Paul [ce nom manque en quelques textes latins] et les autres apôtres étaient mariés). Certainement cette opinion serait juste si l'on pouvait lire le pluriel ἀδελφαί; γυναῖκες; mais il est trop mal attesté.

Les catholiques modernes ont pour la plupart suivi les anciens. Ainsi *Maier*, *Gutjahr*, *Sales*, etc.; *Gutjahr*, suivant *Clem. Alex.*, opine qu'il s'agit d'une veuve ou d'une femme d'âge avancé, qui, pouvant pénétrer dans les gynécées, aidait l'apôtre pour l'évangélisation des femmes. D'habitude, on pense aux services matériels en général, cuisine, vêtement, etc.

Mais bien des auteurs, *Meyer*, *Heinrici-Godet*, *Rob.-Pl.*, *Sickenberger*, al., observent que, pour une aide de ce genre, les apôtres qui étaient mariés auraient certainement emmené leurs propres femmes plutôt que d'autres personnes dévotes. Et cela ne manque pas de sens. En effet, à moins, à la rigueur, que l'étrangère ne fût d'un âge très canonique, comme veut le supposer *Gutjahr*, il aurait pu naître quelque surprise et scandale à voir que les prédicateurs laissaient leurs épouses pour voyager avec d'autres femmes. C'est une pareille familiarité (*Rob.-Pl.*) qui a mené plus tard à l'abus des « *subintroductae* » ou agapètes, condamné au III^e Concile de Nicée, — et que Paul n'a ni approuvé, ni, pensons-nous, même connu, voir comme du ch. VII et Exc. VII.

Nous hésitons encore un peu à choisir une opinion. La dernière réflexion nous fait juger que les Apôtres qui étaient mariés emmenaient certainement leurs femmes de préférence à d'autres, à condition bien entendu qu'elles le voulussent et fussent capables de bien les aider (l'objection de *Cornely* sur « Ecce reliquimus omnia »... « qui dereliquit... uxorem » ne vaut pas pour les circonstances de l'époque apostolique, où chaque apôtre devait organiser de la meilleure manière ses propres pérégrinations). Mais il ne s'ensuit pas que γυναῖκα signifie exclusivement « épouse », bien que naturellement l'épouse de tel ou tel apôtre pût être cette « femme sœur »; s. Paul, en

effet, se fait un mérite de ne pas emmener de « femme sœur » avec lui; c'est donc qu'il aurait pu le faire, qu'il l'aurait fait normalement s'il n'avait eu des vues particulières pour s'en abstenir. Or il n'était pas marié, et les Corinthiens le savaient bien. Supposera-t-on qu'il leur demande de la gratitude pour n'avoir pas pris une épouse dont l'entretien eût grevé le budget de leur église? Est-ce à cette fin qu'il était demeuré célibataire? La question fait sourire. La femme chrétienne comme celle que Paul aurait pu emmener dans ses courses et qu'il n'emmène pas, pouvait donc être autre chose que l'épouse même du prédicateur.

Aussi nous paraît-il bien préférable de laisser à γυναίκα une certaine largeur de sens; une *femme* ou une veuve (pas une jeune fille, afin d'éviter tout soupçon des malveillants), une femme chrétienne, qui pût aider l'apôtre matériellement en tenant son ménage, comme on dit, ou même spirituellement (*Clem. Alex.*; ainsi firent plus tard, et déjà peut-être alors, les « diaconesses »); ce pouvait être l'épouse même du missionnaire, quand il était marié (et il est assez probable alors, à cause du conseil évangélique, qu'il vivait avec elle « comme avec une sœur », bien qu'il ne faille pas donner formellement ce sens à ἀδελφή dans notre verset); mais ce pouvait être aussi, vu le célibat du prédicateur ou quelque autre circonstance, une autre femme, quelque digne matrone, ou même plusieurs femmes à l'occasion. On comprend que leur entretien, en certains cas, pût constituer une charge sentie par les communautés, qui avaient à entretenir cette famille ou cette caravane.

Or Paul, malgré l'exemple des autres, renonce à ce qui aurait été pour lui commodité, pour ses fidèles peut-être un léger fardeau. Nous restons dans la ligne de pensée du verset précédent (« N'avons-nous pas autorisation de manger et de boire [à vos frais]? »), qui se continue au suivant. Tout cela est homogène — sans exclure chez Paul une considération de prudence et d'édification, qui le fait se priver d'une aide utile pour éviter de plus, lui l'Apôtre de la chasteté, toute apparence de familiarités féminines, qui auraient pu exciter les soupçons des malveillants.

— **A. 6.** « *Hoc operandi*, » dans la *Vulgate*; ce « *hoc* » interpolé change le sens; le traducteur latin paraît supposer qu'il s'agit encore de l'assistance d'une femme; mais le *η* qui ouvre la phrase est disjonctif, on passe à une nouvelle idée, à une privation d'un autre genre que Paul s'inflige; ici commence une série de *η* en tête d'interrogations, qui répondent aux *μή* interrogatifs des vv. 4-5; Paul, observe *Lietzmann*, fait souvent ainsi suivre une proposition en *μή* par une autre en *η*; mais la particule *η*, jouant le même rôle ici qu'aux versets suivants, ne sépare pas, — quoiqu'en pense *Cornely*, — le v. 6 du seul verset 5 en particulier, comme si c'était la seconde partie d'une alternative : « emmener une femme qui travaille pour nous — ou travailler nous-mêmes »; le travail d'ouvrier de Paul et de Barnabé n'est pas en effet le même que celui qui aurait été demandé à la « femme sœur ».

B. 6. Dans la *seconde Épître aux Corinthiens* (xi, 7-12), Paul justifiera d'une façon magnifique cette habitude qu'il avait prise, au moins dès le temps où il évangélisait Thessalonique (I *Thess.* i, 7-9), de se procurer tout son entretien par le travail de ses mains. C'est d'ailleurs comme ouvrier d'Aquila qu'il avait débuté à Corinthe (*Act.* xviii, 3). Exemple beau et rare, surtout à cette époque où le travail manuel était fort méprisé chez les Gentils.

La mention de Barnabé laisse supposer que cette pratique d'abnégation remonte déjà au premier voyage missionnaire, en Chypre et en Anatolie, lorsque les deux Apôtres travaillaient ensemble. On voit que les Corinthiens avaient entendu parler de Barnabé, comme de Céphas, comme des « frères du Seigneur ». Et l'on est vraiment heureux de constater que, malgré les dissentiments et la séparation (*Act.* xv, 36-39), Paul ne parle de Barnabé aux Corinthiens que pour en faire

l'éloge, sur le point même où lui, Paul, donnait un exemple si remarquable; il ne se réserve donc pas le monopole du renoncement héroïque. De plus, comme il parle de Barnabé au présent, on peut en induire que Barnabé continuait activement son apostolat séparé (commencé en Chypre avec Marc, *Act.*, xv, 39, et poursuivi sans doute en Égypte?) et que Paul restait en contact avec lui, se tenant au courant des travaux de son ancien collaborateur. — Ce début de chapitre est vraiment plein de renseignements historiques, d'autant plus précieux et sûrs qu'ils sont jetés comme en marge et au hasard.

b) Ces avantages dont se prive Paul auraient été pourtant, en soi, légitimes à tout point de vue. Mais il y renonce pour sa gloire (IX, 7-18)

INT. Toutes ces latitudes auxquelles Paul renonce, ce n'est pas qu'il blâme autrui de se les concéder; au contraire, elles sont tout à fait justifiables en elles-mêmes (v. 7), autorisées en termes exprès ou indirects par la loi mosaïque (v. 8. suivants), et l'Évangile ordonne les choses de manière analogue (vv. 13-14).

Si Paul n'en use point, c'est qu'il se rappelle sans cesse la gratuité de sa vocation à l'apostolat, et veut y répondre, autant qu'il est en lui, par la gratuité de son service (15-18). Ces derniers versets sont difficiles, mais très justement célèbres, car ils font ressortir en tout son éclat le magnanimité du Docteur des Nations.

CH. IX, 7. Τίς στρατεύεται ἰδίοις *ὀψωνίοις ποτέ; τίς φυτεύει ἀμπέλωνα καὶ τὸν κάρπον αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει; ἢ τίς ποιμαίνει ποίμνην καὶ ἐκ τοῦ *γάλακτος τῆς ποίμνης οὐκ ἐσθίει;

8. Μὴ *κατὰ ἄνθρωπον ταῦτα λαλῶ, ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει; 9. Ἐν γὰρ τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται· οὐ *κηρώσεις βοῶν ἀλοῶντα. Μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ; 10. Ἡ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει; δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη, *ὅτι ὀρεῖται ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν, καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν. 11. Εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ

A. 7. Ces interrogations accumulées sont un procédé populaire de « diatribè » (J. Weiss). — ὀψώνια. terme technique militaire qui signifie « solde »; les soldats romains, tout comme les nôtres, n'avaient pas à s'approvisionner eux-mêmes sur leur solde. — γάλακτος avec « ἐσθίει » est général, et signifie fromage, crème, beurre, etc., aussi bien que le lait liquide.

A. 8. Κατὰ ἄνθρωπον = « d'un point de vue humain » se retrouve, avec les nuances de sens appropriées, encore III, 3 et XV, 32, et trois autres fois dans le même groupe d'épîtres, Rom, III, 5; Gal. I, 11; III, 15. — Ici ἢ est disjonctif, à la différence de ceux de 6 et de 7, qui marquent la continuation d'une série interrogative (à l'hébraïque, cf. Ps. 77 [76] par exemple).

B 7-8. Jusqu'au verset 15^b, saint Paul répète aux Corinthiens (pour le motif que nous avons indiqué) ce qu'il dit aux autres quand on l'oblige à défendre sa conduite. Il commence par invoquer, en des exemples courants, les raisons d'équité naturelle qui veulent que chaque travailleur ait droit à tirer un profit personnel de son travail, — comme le font les autres prédicateurs. Raisonner ainsi d'après la condition naturelle des choses est, observe J. Weiss, plus grec et stoïcien que rabbinique.

Mais il ne s'en tient pas là. Ce n'est pas seulement le bon sens et la justice vulgaire qui établissent ce genre de droits, c'est la Révélation. D'abord la Loi mosaïque (w 9-10), et plus loin l'ordination du Christ (v. 14).

— A. 9. μέλει τῶν βοῶν, v. Abel, p. 280. — κηρώσεις, qui n'est pas de la langue littéraire, a été remplacé B, D, G, par φιμώσεις. — Le texte cité est de Deut. xxv, 4 et sera répété I Tim. v, 18 (φιμώσεις).

A. 10. πάντως peut signifier « de toute manière », « en tout cas », et « assurément » (Vulg. : « utique », Cornely, Bachmann, Gutjahr, etc.) mais aussi « überhaupt » (J. Weiss), ou « en somme », « à tout prendre », « au sens total ». Cfr. Luc. IV, 23; Act. XVIII, 21; XXI, 22; XXVIII, 4.

B. 9-10. Paul veut donc prouver par la Loi la légitimité des concessions faites

aux prédicateurs. Mais, au lieu de chercher un texte établissant directement sa thèse, il cite celui du Deutéronome recommandant de laisser le bœuf, qui, instrument du cultivateur primitif, foulait de ses sabots les épis pour en séparer le grain, ou les couches de grains pour les décortiquer, passer de temps à autre sa langue d'utile serviteur sur ces bonnes choses qu'il prépare à son maître. Tout de suite, il explique qu'il s'agit là de choses plus sérieuses que de l'appétit des bœufs.

Ainsi, il comprend cette défense dans un sens symbolique. *J. Weiss* et d'autres y voient encore un genre d'interprétation emprunté aux stoïciens, comme chez *Philon*. Mais cette origine possible n'est pas au moins la seule. *Strack et Billerbeck* (pp. 386-388) montrent que ces expositions symboliques ou allégoriques de la Loi, si elles avaient pénétré fort tôt dans le judaïsme hellénistique, et sont fréquentes déjà dans

CH. IX, 7. Qui jamais, servant à l'armée, [s'entretient] avec sa propre solde? qui plante une vigne et n'en mange pas le fruit? ou qui fait paître un troupeau et ne mange pas des laitages du troupeau?

8. Est-ce d'après le pur usage humain que je parle de ces choses, ou la Loi même ne les dit-elle pas? 9. Car, dans la loi de Moïse, il est écrit : « *Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le grain* ». Est-ce des bœufs que Dieu se met en peine? 10. ou, en somme, est-ce à cause de nous qu'il le dit? Car c'est à cause de nous que [cela] fut écrit, c'est-à-dire que celui qui laboure doit labourer dans l'espérance, et celui qui foule le grain dans l'espérance d'[en] prendre sa part. 11. Si nous, nous avons pour

a *Lettre d'Aristée*, l'avaient fait aussi en Palestine. Là on s'en servait au besoin pour discuter les fondements d'une loi, mais avec quelque défiance, car on les trouvait dangereuses; c'est dans les homélies haggadiques qu'elles étaient surtout à leur place, et largement tolérées; mais toujours à la différence des Alexandrins, le sens obvie et littéral était laissé intact, bien loin d'être considéré comme une ombre et un vêtement; et même le sens substitué était tenu aussi pour littéral. Paul, ancien rabbin palestinien, n'a pas dû exclure le sens premier.

Il ne veut pas nier que Dieu s'occupe des bœufs, au rang qui convient à des animaux. *Philon* lui-même qui prend ce verset du Deut. au sens allégorique (« De sacrif. », § 260), y trouve cependant aussi (« De Humanitate ») une marque de la bienveillance universelle de la Loi; mais l'Apôtre veut dire que cette défense est principalement portée en vue d'une application plus haute (*Rob.-Pl.*, *Gutjahr*, etc.), comme on va le comprendre par le verset suivant. *S. Thomas* s'exprime fort clairement : « ... qualiter dicta auctoritas intelligenda sit : et primo quod intelligenda sit *litteraliter de bobus*; secundo quod *non tantum litteraliter de bobus, sed spiritualiter de praedicatoribus* »; si la *Sap. Sal.* vi, 8 dit : « cura est illi de omnibus », c'est que ce livre inspiré parle « de cura generali, scilicet providentiae », et Paul « de speciali, scilicet disciplinae »; la bonté à l'égard des bœufs est recommandée pour l'instruction des hommes, qui était le but *principal* de Dieu.

S'il faut traiter avec bienveillance les animaux qui vous sont utiles, et reconnaître leur espèce de mérite, *a fortiori* convient-il de reconnaître les droits des hommes qui nous servent. C'est là l'enseignement complet (πάντας) de ce commandement. Il a été porté « pour nous », — non seulement en faveur des ouvriers évangéliques, comme l'entendent *Chrys.*, *Estius*, *Lap.*, *Meyer-Heinrici*, etc. mais pour tous les hommes (*Cornely*, *Lietzm.*, *Bachm.*); il s'agissait, disent *Rob.-Pl.*, d'apprendre aux Juifs, et

πνευματικὰ ἐσπείραμεν, *μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ *σαρκικά θερίσομεν; 12. εἰ ἄλλοι τῆς ὑμῶν *ἐξουσίας μετέχουσιν, οὐ μᾶλλον ἡμεῖς; ἀλλ' οὐκ ἐχρησάμεθα τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ, ἀλλὰ πάντα *στέγομεν ἵνα μὴ τινα ἐγκοπὴν δῶμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ. 13. Οὐκ οἶδατε ὅτι οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν, οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ *παρεδρεύοντες τῷ θυσιαστηρίῳ *συμμερίζονται; 14. οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.

par eux à nous, par cette douceur à l'égard des animaux, à être toujours humains, et justes dans leurs rapports avec les hommes. *S. Chrysostome* dit là-dessus admirablement : « Dieu, je vous le demande, ne prendrait donc pas soin des bœufs? Certainement si, Il en prend soin, mais non au point de porter une loi en cette matière;... Il veut, par le moyen des brutes, exercer les Juifs à la bienveillance ».

δι' ἡμῶν γὰρ ἐγράφη — Qu'est-ce qui a été écrit pour nous? Est-ce la loi du Deutéronome, ou bien la phrase susdite, sur l'espoir du laboureur ou du fendeur? *Lietzmann* et d'autres pensent à une citation d'apocryphe, *Resch* de l' « *Urevangelium* »; mais ce sont des suppositions sans fondement. Il ne faut donc pas prendre δὲ comme « récitatif », comme les précédents et *J. Weiss*; d'ailleurs *Lietzmann* reconnaît lui-même qu'on n'est pas « obligé » de considérer ce δὲ comme introduisant une citation. Il est soit « causal » (*Heinrici* : « cela a été écrit par nous; parce que le laboureur, etc. »), ou mieux encore, comme le croit *Bachmann*, « explicatif ». Le sens est : « Cela a été écrit pour nous, et veut dire que le laboureur doit labourer dans l'espérance, et celui qui foule le grain dans l'espérance d'en prendre sa part ». Sans exclure, nous l'avons dit, le premier sens concernant les humbles auxiliaires animaux; Paul, qui n'ignorait certes pas le dire de l'Evangile sur les oiseaux, n'aurait pas cru, comme *Philon*, que Dieu se désintéresse des petits détails de la création.

— **A. 11.** *σαρκικά*, cfr. III, 3, mais ici le sens est plus large, et non péjoratif. — μέγα εἰ..., tournure vive et elliptique : « [est-ce une si] grande [chose] si...? »

B. 11. Paul applique le verset précédent, et en revient à la légitimité de la conduite générale des apôtres (vv. 5-6), d'où résultaient certainement quelques charges pour leurs disciples. D'ailleurs *θερίσομεν* ne doit pas être pris dans un sens trop étendu, comme si cette « moisson » des prédicateurs avait été une râfle des biens des néophytes; on verra II *Cor.* XI, 20, quels amers sarcasmes dicte à Paul une rapacité de ce genre. Peut-être cependant use-t-il d'une hyperbole, comme II *Cor.* XI, 8 (*ἄλλας ἐκκλησίας ἐσώλησα*), ou bien veut-il dire, en posant un cas chimérique, que ce ne serait pas trop, à prendre les choses du côté des fidèles, de payer de toutes leurs richesses l'immense avantage de recevoir l'Evangile.

— **A. 12.** Que signifie ici ce mot flottant d'ἐξουσία? Pour lui conserver le même sens dans les deux membres, nous le traduisons « droit », droit des propriétaires sur les biens, auquel les instructeurs spirituels sont associés dans une mesure; *Lietzmann* comprend autrement ἡ ὑμῶν ἐξουσία, « le droit sur vous »; *Loisy* : « Si d'autres sont admis à disposer de vous »; il nous semble que c'est trop dire; — στέγομεν, le même mot que XIII, 7, parmi les attributs de la charité.

B. 12. Paul parle ici au nom de tous les instructeurs religieux, lui compris, mais non lui spécialement. Il nous semble donc que ces « autres » qui participent au bien des néophytes ne sont pas, comme tout le monde à peu près le comprend, tels ou tels prédicateurs que Paul opposerait à lui-même, ainsi qu'il le fera dans la Deuxième Épître (pour *Chrys.*, *Théodore*, *Ambr.*, les Grecs et les Latins en général, *Thomas*, *Estius*, *Bisping*, etc., les « faux apôtres », dont il s'agira II *Cor.*; pour *Cornely*, *Sickenberger*, *Apollos* et d'autres; pour *Rob.-Pl.*, des instructeurs judaïques;

vous semé les biens spirituels, est-ce une grosse affaire si nous moissonnons vos biens charnels? 12. Si d'autres ont part à votre droit [sur ces biens], cela ne [revient-il] pas [encore] davantage à nous? Mais nous n'avons pas usé de ce droit; mais nous endurons tout pour n'apporter aucun obstacle à l'évangile du Christ.

13. Ne savez-vous pas bien que ceux qui travaillent aux [fonctions] sacrées mangent ce qui provient du lieu sacré, que ceux qui servent d'assistants à l'autel ont leur part du [revenu de] l'autel? 14. Ainsi le Seigneur a disposé, pour ceux qui annoncent l'Évangile, de vivre de l'Évangile.

pour *Gutjahr*, des prédicateurs nouveaux venus; pour *Bachmann*, la communauté de Jérusalem en faveur de qui se faisaient des collectes, voir au ch. xvi). C'est trop préciser le sens, et croire que cette « apologie » a été faite pour Corinthe, ce qui n'est pas. Les « autres » sont donc tous ceux qui reçoivent une rétribution des chrétiens comme de n'importe qui, pour n'importe quel genre de services, religieux ou profanes.

Ce droit, que Paul possède incontestablement, il ne veut pas en user; le pluriel indique peut-être que ses collaborateurs immédiats (et Barnabé) faisaient de même. Au contraire, ils restent sans ressources assurées, et le chapitre iv, 11-13, a pu donner une idée de ce qu'ils ont à endurer. — Et il donne la raison (une des raisons) de cette abnégation : c'est pour supprimer des empêchements à la diffusion de l'Évangile. Cela se comprend de reste. Ainsi sont préparés les vv. 19-22.

— A. 13. προσεδρεύοντες p. παρεδρ. K, L, *Chrys.* παρεδρεύειν est un terme cultuel technique, retrouvé dans une inscription de Magnésie (*Lietzmann*); cfr. l'expression εὐπάρεδρος de vii, 35, v. *ad loc.* — Le verbe συμμειρίζεσθαι ne se trouve qu'ici dans le N. T.

A. 14. οὕτως καὶ ὁ κύριος, etc., cfr. *Luc* x, 7; *Gal.* vi, 6; II *Thess.* iii, 9; I *Tim.* v, 18; c'est un logion traditionnel, qu'il n'y a pas lieu de croire incorporé dès ce temps-là dans une rédaction canonique; il est à remarquer que l'évangéliste qui le rapporte est *Luc*, le compagnon de Paul.

B. 13-14. Paul invoque, après tous les autres, l'usage religieux de rétribuer les prêtres et tous les ministres du culte (chez les païens et chez les Juifs); il rappelle que Jésus aussi (καὶ, comme la Loi, comme Yahweh) a établi que les porteurs de l'Évangile (dont la fonction est ainsi assimilée, en quelque sorte, à une liturgie), pourraient vivre de l'Évangile (« *dignus est enim operarius mercede sua* »).

Il semble que ce dernier argument, le plus direct de tous, Paul ne l'ait ajouté qu'après coup, quand il avait déjà exposé toute la substance de l'« apologie » dont il se sert au besoin pour faire taire ses détracteurs. Car il avait déjà conclu, à la fin du v. 12 : « si nous nous imposons des privations que ne connaissent pas les autres, c'est pour frayer un chemin plus libre à l'Évangile »; cette restriction de sa « liberté » était à ses yeux ce qu'il y avait pour lui de plus honorable; avis aux mangeurs d'idolothytes par principe de liberté, par gloriole de gens affranchis!

— A. 15. Ici une fameuse question de lecture. La phrase de 15^e, telle que la porte l'ensemble des textes, est certainement très irrégulière; aussi plusieurs ont-ils voulu la corriger. L'γ embarrassant (« que » après un comparatif) a été supprimé dans l'*Ambr.*; *Lachmann* voudrait le changer en νί, particule de forte affirmation ouvrant la proposition dernière; beaucoup de témoins ont rectifié ainsi : [μᾶλλον ἀποθανεῖν] ἢ τὸ καὶ χημά μου ἵνα τις (au lieu de οὐδεὶς) κενώσῃ[σῃ] = « [plutôt mourir] que de [laisser] quelqu'un me priver de mon titre de gloire », (N^e, C, K, L, P, D^b^c, f, *Chrys.*,

15. Ἐγὼ δὲ οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων.

Οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα ἵνα οὕτως γένηται ἐν ἐμοί· καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν *ἤ..... τὸ *κτύχημά μου οὐδεὶς κενώσει. 16. Ἐν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστιν μοι κατύχημα· ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται· οὐαὶ γάρ μοι ἔστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι. 17. Εἰ γὰρ *ἐκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν *ἔχω· εἰ δὲ *ἄκων, οἰκονομῶ πεπίστευμαι. 18. Τίς οὖν μού ἐστιν ὁ μισθός; ἵνα εὐαγγελιζόμενος *ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον, εἰς τὸ μὴ *καταχρήσασθαι τῇ ἐξουσίᾳ μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

Hier., vulgate), ou simplement en changeant οὐδεὶς en τις, ce qui revient au même (F, G, 26, *Cornely*). *Bachmann* ne change aucun mot; mais il met un point après ἀποθανεῖν, et prend le ἤ qui suit au sens confirmatif; de même *Gutjahr*, al.

Il n'y a pas besoin de se donner tant de mal pour éviter des anacoluthes ou des « aposiopèses » à Paul, qui était coutumier des plus rocailleuses. Avec la grande majorité des modernes (*Lietzmann, J. Weiss, Sickenberger, Loisy*, etc.) nous laissons donc simplement, après ἤ, la phrase interrompue. — Pour γένηται ἐν ἐμοί des parallèles sont relevés par *Lietzmann* dans la *Gen.*, les *Synopt.*, *Jean*, *Epictète*.

B. 15. Paul, sans penser à mal, a répété pour l'instruction des libéraux de Corinthe ce qu'il dit à d'autres quand il a besoin de se défendre dans leur estime. Et voici que tout d'un coup un scrupule le prend : si ses lecteurs allaient s'imaginer qu'il écrit ces choses pour leur insinuer que, à l'avenir, ils feraient bien de lui payer ses services! Troublé, indigné par cette idée qui lui répugne, on dirait qu'il ne sait plus comment dicter sa phrase au secrétaire. Ces « aposiopèses » et les anacoluthes arrivent fréquemment quand il est ému, parce qu'il dicte (*Lietzm.*). — (On voit, en parenthèse, comme ce fait s'accorde bien avec la théorie d'un « style oral » savamment balancé, ou d'une « récitation cultuelle »!)

Ainsi, il n'a pas voulu recevoir de subsides, ni prendre de femme comme auxiliaire; il a tenu à travailler de ses mains pour assurer par lui-même son entretien; — tout cela, en sacrifiant de ses droits pour l'Évangile... Est-ce qu'il le regrette, et est-il disposé à changer de manière, comme il craint de le faire supposer à certains auditeurs de sa lettre qu'il voit déjà sourire ironiquement? Non! il aimerait mieux mourir que de renoncer à ce qui fait sa gloire, sa seule gloire à son avis, comme il va l'expliquer.

— **A. 16.** χάρις (« titre à la gratitude », ou à la rétribution, c'est-à-dire mérite), à la place de κατύχημα, dans N*, D, E, F, G, *Ambr.*, quelques *v. lat.*

A. 17-18. Ces phrases ne sont nullement limpides. Il faut d'abord établir, autant que possible, le sens des mots; puis voir quelle est la construction et le rapport des idées entre elles.

ἐκὼν... ἔκων : le premier, ἐκων, peut signifier soit « acceptant volontairement », (ou « avec bonne volonté », « avec ardeur », *J. Weiss*, al.) soit « avec spontanéité », « de mon propre choix » — et, inversement ἔκων (hap. leg. dans la Bible), soit « agissant involontairement » (ou « par force », « timore servili » *Thom*², « invitatus », *Estius*, après *Aug.* « c. Parmen. donatistam », II, 11), soit « non spontanément », « non de son gré »; le sens « spontané » et « non spontané », est celui des Grecs, de *Thom*¹, *Cajetan*, *Lap.*, *Maier*, *Cornely*, *Rob.-Pl.*, *Bachmann*, *Gutjahr*, al.), et il est certainement celui qui convient le mieux à la situation et au contexte. — μισθόν : le mot μισθός signifie « récompense », « gages », « salaire », « rémunération », mais nulle part, à notre connaissance, il ne prend le sens de « titre à une rémunération » (la traduction de *Loisy* : « quel est donc mon [titre à] récompense? », et d'autres qui lui ressemblent, ne sont donc pas bien exactes); *Cornely*, *Gutjahr* ne peuvent tirer le mot à ce sens qu'en recourant à une métonymie : « action qui mérite récompense »,

15. Moi, pourtant, je n'ai fait usage de rien de tout cela.

Je ne vous écris pas d'ailleurs ces choses pour qu'on agisse de même sorte à mon endroit! Car pour moi mieux vaudrait mourir que... Mon titre de gloire, personne ne l'annulera! 16. Car, si j'évangélise, ce ne m'est pas un titre de gloire; car c'est une nécessité qui m'incombe; car malheur à moi si j'allais ne pas évangéliser! 17. Si en effet je l'opère parce que je l'ai voulu, je touche un salaire; mais si c'est sans l'avoir voulu, ce [n'] est [qu']une intendance qui m'est confiée. 18. Quel est donc pour moi le salaire? Qu'en évangélisant, je propose l'évangile gratuitement, pour ne pas faire valoir tout le droit que j'ai dans l'évangile.

et l'on invoque à cet effet des analogies telles que *Luc* vi, 32 et 33, χάρις signifiant « titre à la gratitude » (ce qui n'est pas sûr du tout, non plus que I *Pet.* ii, 19, où χάρις signifie plutôt simplement : « grâce », « faveur » de Dieu). — ἵνα εὐαγγελιζόμενος κτλ. : ici [μισθός] ἵνα... ne peut signifier, par une extension qui, d'ailleurs, se rencontre, du sens de ἵνα, que : « [ma récompense consiste] en ce que... ». — ἀδάπανον, hap. leg. dans la Bible.

On a compris de manières diverses la construction et le lien de ces phrases.

J. Weiss, qui tient ἔκων pour un « irrealis » (parce que Paul ne prêche certainement pas contre son gré), veut, ainsi que *Clemen*, considérer le v. 17 comme une remarque intermédiaire (ou même une glose), qui ne se rapporterait pas au v. 16, mais à la question de 18^a : « Quelle est donc ma récompense? » et il traduit ainsi : « 17. Car, c'est seulement si je fais cela volontairement (ce qui est pour lui le cas réel), que j'ai une récompense (soit celle qui est réservée au ciel, *Mat.* v, 12, 46, soit, d'après le v. 18, déjà maintenant d'une façon immédiate, dans ma conscience) — tandis que si je le fais contre mon gré, forcé, je ne peux prétendre d'aucune manière à une récompense ou à un remerciement; mais je suis et j'agis seulement comme quelqu'un qui a reçu charge d'administrer une maison. — 18. Quelle est donc ma récompense? etc. » Ce pourrait même, croit-il, être une glose, pour la raison que l'idée de mérite (et de récompense plutôt eschatologique) contenue dans le v. 17 serait plus ou moins étrangère aux deux versets qui l'encadrent. Cette dernière remarque, disons-le déjà, n'a aucun poids, et vient de préjugés théologiques.

Bachmann, puis *Gutjahr*, après *Hofmann*, ont une solution particulière qui ne manque pas d'élégance. Ils suppriment tout signe de ponctuation après ἔκων et ne mettent qu'une virgule entre 17 et 18, ainsi :

17. εἰ γὰρ ἐκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω

εἰ δὲ ἔκων οἰκονομίαν πεπίστευμαι, 18. τίς οὖν μοῦ ἐστίν ὁ μισθός;

ce qui donne un sens excellent : « Si je fais cela (évangéliser) de mon plein gré, j'ai une récompense; mais si, sans l'avoir voulu, j'ai été chargé simplement d'une intendance, alors quelle est ma récompense? », ἐκὼν étant l'irréel et ἔκων le cas réel. Cette construction est grammaticalement très possible, car οὖν, en langue classique, peut n'avoir qu'une valeur confirmative (français : « donc » = « alors »), et par conséquent ne pas marquer un changement de phrase (Voir *Kühner-Gerth.* ii, p. 162 s.). Une seule considération nous empêche de nous ranger à cette opinion, c'est l'autorité de tous les autres exégètes qui font commencer une phrase nouvelle après πεπίστευμαι, selon la division des versets.

En effet, en conservant la division accoutumée qui s'accorde mieux avec l'usage courant de οὖν, le sens reste le même. Ἐκὼν signifie « spontané », et est « irréel », car

l'indicatif (πράσσω) après «*t* peut s'employer pour l'«*irrealis*», comme xv, 13.-s. (*Lietzm.*); ἔκτων signifie «*non spontané*», et est «*réel*», car il correspond très certainement à ἀνάγκη, qui est l'affirmation d'un fait; de même μισθός répond à καύχημα. Dans le v. 17, Paul énonce une vérité générale: le bien qu'on entreprend spontanément de faire mérite une récompense; mais une charge qu'on est obligé de remplir sans l'avoir demandée (comme les intendances confiées à des esclaves qui ne recevaient pas de salaire pour leur peine) n'exige pas (dans le droit de l'époque) de rémunération, tandis qu'on s'expose seulement à des pénalités graves (οὐαί κτλ.) si l'on s'y soustrait.

B. 16-18. Ce passage est un des plus émouvants de l'Épître, et de toute l'œuvre de Paul; on trouverait difficilement même chez les saints un tel cri d'humilité. Chacun comprend le v. 16 de la même manière; l'ancien rabbin persécuteur, en se rappelant la force de la grâce opérante qui l'a terrassé pour faire de lui un apôtre sur le chemin de Damas, oublie avec quelle générosité il a répondu à l'appel, et les merveilleux triomphes apostoliques de sa carrière, gagnés à force d'héroïsme et de sacrifices. Il ne voit que l'œuvre de Dieu, et assure, avec une hyperbole d'humilité très éloquente, que ce n'est pas la sienne, qu'il a été forcé d'obéir, comme l'esclave à qui on impose une charge, même une charge élevée comme l'administration d'un domaine, sans être obligé de le payer pour la remplir (pour οἰκονομίαν, cfr. οἰκονόμους, -μοι, de iv, 1-2, et tous ces versets); de pareils intendants sont contraints, par leur propre intérêt, d'être fidèles; s'il n'évangélisait pas après cela, ou le faisait d'une manière négligente, il encourrait la réprobation du Maître. Ainsi, déclare-t-il avec le même excès d'humilité, il ne peut tirer gloire de faire, par force, ce que les autres apôtres, amis du Christ dès le commencement, ont désiré et accepté très spontanément de faire; il ne se rappelle pas ici qu'il a travaillé aussi bien et mieux qu'eux tous, par la grâce de Dieu, voir xv, 10. Il n'en tire ni aucune gloire (καύχημα), ni le sentiment d'avoir droit comme eux à une récompense spéciale, ce qui revient au même (μισθός; correspond certainement, et équivaut, à καύχημα). Comment donc compensera-t-il cette infériorité, et ce qu'il y a de «*servile*», pour ainsi dire, à ses yeux, dans sa mission? En faisant plus de sacrifices encore qu'il ne lui était demandé, en renonçant à tout avantage personnel dans l'accomplissement de son travail, afin de prouver ainsi qu'il s'y donne de tout cœur. S'il a quelque sujet de gloire, quelque raison de compter sur l'estime des hommes et la bienveillance de Dieu, c'est celle-là, et rien que celle-là. Pour étendre le progrès de l'évangélisation, il refuse tout dédommagement de ses peines, et renonce aux «*libertés*» les plus légitimes (voir vv. 19-22). Que les «*libéraux*» entendent et comprennent!

La gloire ou la récompense dont il parle est donc avant tout le témoignage de sa conscience. Il ne faut pas exclure cependant l'idée d'une récompense qu'il méritera ainsi de Dieu. *S. Thomas* parle de «*gloire de surérogation*»; c'est évidemment au ciel, en fin de compte, qu'elle sera confirmée par un supplément de béatitude. Mais il ne faut pas dissimuler ou affaiblir pour autant la correspondance essentielle, dans ces versets, entre «*sujet de gloire*» et récompense; certains exégètes catholiques ont peut-être eu une tendance à le faire, pour répondre mieux à des protestants (tels que *Bachmann*, al.) qui parlent ici bien mal à propos contre la doctrine du mérite ou des œuvres de surérogation; la «*récompense*» n'est pas non plus directement, comme prétend *Godet*, le progrès plus grand de l'Évangile. Disons simplement et droitement avec *Sickenberger*, que, en plus de l'attente d'une récompense au ciel (dont l'Apôtre ne parle pas ici directement), Paul estime que «*la récompense réside dans l'œuvre elle-même*», dans la qualité spéciale qu'il a conscience de donner à son œuvre; exemple de noblesse et de désintéressement héroïque!

On peut comparer tout le passage xv, 8-10 (*infra*, v. *ad loc.*).

L'humilité la plus profonde se fonde ici harmonieusement, comme *Godet* entre autres le relève en excellents termes, avec la plus parfaite dignité, la plus noble fierté du caractère chrétien : « Servir le Christ ne peut le réjouir qu'autant qu'il a conscience de le faire dans une condition de liberté. »

Ainsi en va-t-il avec Paul; c'est toujours quand il commence à « se vanter » ou à faire « son apologie », que son humilité éclate de la façon la plus paradoxalement sincère. Nous le verrons encore mieux dans la Deuxième Épître, aux chap. x-xiii surtout. Il est le type même de ce que les anciens appelaient le « magnanime », tout l'opposé à la fois d'un caractère orgueilleux et d'un caractère servile. Pour trouver trop modernes ces sentiments et leur expression, — comme si la morale désintéressée remontait à Emmanuel Kant, qui n'a fait qu'en fausser la notion! — il faudrait oublier qu'il y avait déjà de ce temps-là des stoiciens, et que Paul était Paul, bien plus grand et plus désintéressé qu'eux, lui en qui « vivait le Christ ».

c) Ces restrictions, Paul les met à sa liberté aussi pour le profit de son œuvre apostolique (ix, 19-23).

INT. — Ce n'est pourtant pas seulement pour la satisfaction de sa propre conscience, ni pour acquérir quelque mérite personnel, que Paul renonce à tant d'avantages; il savait, d'avance, et il l'a vérifié de toutes manières, que si, au lieu d'afficher sa liberté, il se faisait le serviteur de tous, Juifs, païens, le progrès de l'Évangile en était d'autant plus assuré.

J. Weiss juge (v. supra) que ces versets, pour la matière, s'accordent mieux avec le ch. VIII, et que leur place primitive pouvait être après X, 33 ou XI, 1; mais, de fait, ils sont très bien amenés par la fin du v. 18, et font instance sur ce qui précède : après le motif personnel de « gloire » et de mérite, le motif du meilleur succès dans l'apostolat.

Le même auteur est mieux inspiré quand il y voit un « document de premier ordre » concernant la personnalité, et surtout la personnalité religieuse, de saint Paul; — notons de plus qu'ils sont tout à fait en faveur de la véracité des Actes. Paul est libre comme un stoïcien, et encore plus, mais il écrase l'orgueil de liberté des « forts ». La liberté chrétienne, tout autre que celle du stoïcisme, est donnée pour « servir » (voir Luc, XXII, 25-suiv.; Marc, X, 43-suiv.).

Il relève encore avec à-propos la forme régulière et harmonieuse de cette péricope : deux fois trois phrases qui se correspondent avec un sentiment marqué du rythme, de la mesure et du son. — Ce n'est donc pas sans doute une improvisation que ce passage; Paul a pu le réciter plus d'une fois, et voilà pour les tenants du « style oral »; mais de tels cas sont assez exceptionnels.

CH. IX, 19. Ἐλεύτερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω.

20. Καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω.

Τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω.

21. Τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔγνωμος Χριστοῦ, ἵνα κερδάνω τοὺς ἀνόμους.

22. Ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἄσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω.

Τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα ἅπαντως τινὰς σώσω.

[23. Πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι.]

A. 19. κερδήσω, d'un verbe κερδαῖω pour κερδάνω, forme d'abord ionienne.

A. 20. ὑπό avec l'accusatif, = « sous la domination de... » — μὴ ὢν α. v. v. omis D³, K, copt., éth., par homoioteleuton.

A. 21. ἄνομος θεοῦ, v. Abel, p. 189.

A. 22. Pour πάντως τινὰς, on a πάντας dans D, E, F, G, latt., ou τοὺς πάντας, 17 et Clem. Alex. — πάντως = « de quelque façon que ce soit », voir à ix, 10. — ὡς manque devant ἀσθενής dans N^a, A, B, D, d, e, vulg., al., mais se trouve C, boh., sah., D, G, K, L, P, peš., got., Chrys.; il a été ajouté pour conformer tout à fait ce verset aux précédents, et peut-être pour adoucir ce paradoxe de Paul se déclarant « faible ».

B. 19-23. Le premier des six membres de cette péricope (19), et le dernier 22^b (car 23 fait en réalité transition à la suivante) expriment à peu près la même idée générale.

rale : au lieu de revendiquer sa liberté, l'Apôtre s'est fait le serviteur de tous ceux qu'il évangélisait, par toutes les concessions possibles et permises à leurs habitudes et même à leurs préjugés; il prend à tour de rôle toutes les attitudes pratiques afin de ne choquer personne, non dans l'espoir de sauver, c'est-à-dire d'amener au christianisme, tous ses auditeurs et les témoins de sa vie, mais d'en sauver le plus grand nombre qu'il se pourra (τοὺς πλείονας, 19), au moins « quelques-uns » (τινας, 22). Et, entre ces deux phrases, il énumère les concessions auxquelles il se résout.

Avec les Juifs d'abord, il se comporte comme un Juif. Ceci a de l'importance; contre les imaginations de ceux qui voudraient faire de lui une sorte d'antinomiste fanatique, précurseur de Marcion. Non qu'il ait usé de duplicité; il a toujours fermement maintenu que le salut était fondé sur la foi au Christ, non sur la justice de la Loi; sans cesse et partout il le répète, et, vers le même temps, il doit le proclamer de la manière la plus énergique pour les églises de Galatie. Mais lui-même respectait les usages juifs quand on ne les estimait qu'à leur juste valeur, comme pratiques de dévotion vénérables; il en faisait usage lui-même; les *Actes* (xvi, 3) nous apprennent qu'il fit circoncire Timothée (non pas Tite le gentil, *Gal.* II, 3) pour des raisons d'opportunité, et que lui-même faisait des vœux à la juive (*Act.* xviii, 18; xxi, 26). C'est quand on voulait imposer ces pratiques aux gentils comme nécessaires pour le salut, ou du moins pour acquérir le caractère de chrétien complet, qu'il réagissait avec intransigeance, comme à Antioche ou chez les Galates, contre la circoncision, les interdictions alimentaires, ou l'observance superstitieuse des « jours » (*Gal.* iv, 10). La figure de Paul qui transparait dans ces versets confirme absolument l'historicité des *Actes*, touchant ses attitudes diverses.

Lorsqu'il parle de ses condescendances pour « ceux qui sont sous la loi », ou « sous

CH. IX, 19. Car, libre comme je suis à l'égard de tous, je me suis moi-même asservi à tous, afin de gagner le plus grand nombre.

20. Et je suis devenu comme Juif pour les Juifs, afin de gagner les Juifs; pour ceux qui sont sous la loi comme sous la loi, quand moi-même je ne suis pas sous la loi, afin de gagner ceux qui sont sous la loi;

21. Pour ceux qui n'ont pas de loi comme n'ayant pas de loi, moi qui ne suis pas sans une loi de Dieu, mais sous la loi du Christ, afin de gagner ceux qui n'ont pas de loi;

22. Je suis devenu faible pour les faibles, afin de gagner les faibles.

Me voilà devenu toutes choses pour tous, afin, de toutes manières, d'en sauver quelques-uns.

[23. Et toutes choses, je [les] fais à cause de l'Évangile, afin d'avoir aussi part à ses biens].

une loi » (νόμον manquant d'article), plusieurs exégètes ont pensé qu'il n'y avait pas là simple variante de la phrase précédente, mais que Paul tolérât les pratiques de n'importe quelle loi, même religieuse (par exemple celle des Samaritains, pense *Ori-gène*) lorsque leur observance ne s'opposait pas au christianisme et à l'exclusivisme de sa croyance. Cela nous semble assez douteux, car νόμος même sans article désigne souvent la Loi par excellence, la Loi mosaïque. En tout cas nous voyons, reconnaît *Joh. Weiss* contre l'école de Tübingue, que Paul semble s'attribuer des missions parmi les Juifs (à Damas, en Palestine, en Syrie etc), avant le commencement de ses grands voyages missionnaires, et peut-être dans leur intervalle, lorsqu'il « montait à

Jérusalem », v. *Act.* xxvi, 20, passim, et *Gal.* i, 21. suiv.; l'arrangement fait avec les Apôtres (*Gal.* ii, 9) n'était pas si absolu que l'Apôtre des Gentils ne pût aussi prêcher à l'occasion aux Juifs qu'il abordait le premier; d'ailleurs il commençait toujours, s'il lui était possible, son évangélisation par les synagogues.

En face de « ceux qui sont sans loi », c'est-à-dire les païens, Paul ne manquait pas d'approprier ses discours, comme à Lystres, à Athènes, sans brusquer leur ignorance; devant eux, naturellement, il s'abstenait de toutes les observances juives qui auraient pu trop les surprendre, et le faire passer pour un homme d'une autre espèce; enfin il a pu se taire au premier abord sur beaucoup de leurs abus comme le faisait, avec les publicains, Jésus lui-même (*J. Weiss*). Le plus important à noter, pour la doctrine, au v. 21, c'est que Paul présente l'Evangile comme *une loi* (ἐννομος Χριστοῦ), loi des croyances et loi des œuvres, et que cette « loi du Christ » est aussi « loi de Dieu » (οὗκ ἄνομος θεοῦ). Il avait donc d'autres règles de conduite que les inspirations variables des « pneumatiques », et ne se comportait ni comme un gnostique ni comme un initié; il se soumettait à « la loi nouvelle », qui est la « loi de liberté », cfr. *Jac.* i, 25; ii, 12 (*Lietzmann*). A bien retenir quand on veut traiter de questions comme : « Paul et la loi extérieure »; « le Pneumatisme de Paul », et autres de ce genre, faussées en des écoles modernes.

Enfin comment Paul se résignait-il parfois à paraître un « faible », qui n'ose bousculer les préjugés, malgré la vigueur de sa nature et de sa conviction? On n'a qu'à voir comment il recommande de ménager les végétariens timorés et presque superstitieux de *Rom.* xiv, en se rappelant son cri de viii, 13 : « Si un aliment scandalise mon frère, je ne mangerai de viande de l'éternité! »

Cette souplesse d'attitude et cette bonté contribuaient beaucoup, Paul le constatait chaque jour, au succès de son évangélisation. Aussi était-ce là sa façon habituelle d'agir, tant qu'un intérêt supérieur n'en exigeait pas une autre plus intransigeante. Ce modèle des Apôtres n'a jamais rien eu d'un sectaire.

d) *Un contrôle sévère sur soi-même est du reste commandé par la prudence chrétienne, même à Paul (ix, 23-27).*

INTRODUCTION. — *L'argumentation de Paul contre l'abus de la liberté suit son cours et voici que, aux deux raisons précédentes qui valaient pour lui personnellement, la pleine satisfaction de sa conscience d'Apôtre et le succès plus grand de son ministère, il en ajoute une troisième, — qui vaut pour lui, mais pour ses lecteurs encore plus, — le besoin que chacun doit ressentir d'assurer son propre salut. Ceci prépare les graves avertissements du chapitre X.*

Quoique cet argument soit assez inattendu, son apparition brusque est bien dans la logique du sujet, et des sentiments de l'Apôtre, dont l'éloquence aime à surprendre ses lecteurs, pour les frapper davantage. J. Weiss a donc certainement tort d'attribuer 23^b ἵνα συγκοιν. κτλ. à un collationneur ou à un rédacteur, qui aurait voulu faire une transition entre deux morceaux disparates.

CH. IX, [23. Πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον], ἵνα συγκοινωνῶς αὐτοῦ γένωμαι. 24. Οὐκ οἶδατε ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, εἰς δὲ λαμβάνει τὸ *βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε.

25. Πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, ἑκαῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθορπτόν στέφα-

CH. IX, 23. Et toutes ces choses, je les fais pour l'Évangile, afin d'avoir aussi part à ses biens. 24. Ne savez-vous que ceux qui courent dans le stade, courent bien tous, mais qu'un seul reçoit le prix? Courez de façon à vous en emparer.

25. Mais quiconque veut se livrer à la lutte s'impose toute espèce d'abstinences, ceux-là pour recevoir une couronne corruptible, mais nous

B. 23. Ainsi Paul fait tout cela, il s'inflige même encore d'autres épreuves qu'il va nous laisser soupçonner, non seulement pour faire profiter les autres de l'Évangile, mais pour être sûr d'en profiter lui-même, lui l'Apôtre. *Chrys.* et d'autres ont montré éloquentement comme son humilité est admirable. Et c'est encore très habilement qu'il se met ainsi en avant; si lui-même a besoin de tant de prudence, que sera-ce des autres?

— A. 24. βραβεῖον, dérivation ignorée, comme celle de βραβεύς, le juge du combat, qui décernait ce prix. — τρέχετε : cette image de la course est familière à Paul pour peindre la marche au salut, *Gal.* II, 2; *Phil.* II, 16; II *Thess.* III, 1, al.

B. 24. Il se tourne vers eux, et les interpelle. Il leur rappelle ce qui se passe dans les jeux publics, ici les courses du stade, plus bas le pugilat. Ces figures sportives étaient, paraît-il, familières aux Juifs de l'époque (*Delitzsch, Bachmann*, cfr. *Strack-Billerbeck*) ; mais elle le furent surtout, de tout temps, aux Grecs, et la « diatribé » en est remplie. Beaucoup d'interprètes montrent comme ces images étaient particulièrement appropriées à Corinthe, cité des Jeux Isthmiques, qui se célébraient en son voisinage tous les deux ans et que *Pausanias* atteste encore pour le II^e siècle de notre ère (*J. Weiss, Rob.-Pl., Gutjahr, Toussaint*, etc.). *Gutjahr* croit même probable que Paul y aura assisté; c'est au moins possible, car il rencontrait là une grande

νον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἀφορarton. 26. Ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω ὡς οὐκ *ἀδήλως, οὕτως πυκτεύω ὡς οὐκ ἄερα δέρων. 27. ἀλλὰ *ὑποπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ *δουλαγωγῶ, μὴ πως ἄλλοις *κυρύξας αὐτοὺς *ἀδόκιμος γένωμαι.

foule venue de partout, et où il pouvait semer le grain de l'enseignement, pour le disperser dans toute la Grèce. *Toussaint* admire cette perspicacité, d'avoir transposé dans la conscience chrétienne les mobiles d'émulation qui, durant tant de siècles, avaient tenu en suspens l'âme hellénique.

— **A. 25.** στέφανος, la couronne donnée au vainqueur à la fin des jeux, image qui se retrouve I *Tim.* iv, 18; *Jac.* i, 12; I *Pet.* v, 4; *Apoc.* ii, 10.

B. 25. La logique de Paul, comme l'observe *Lietzmann* avec d'autres, n'est pas ici très serrée; et c'est peut-être une trace de son éducation sémitique, qui se retrouve ailleurs; souvent les comparaisons bibliques et rabbiniques ne s'appliquent ainsi que sur un point. Tous les coureurs du stade font ce qu'ils peuvent, mais, comme c'est un concours, un seul atteint le but visé, la victoire; tandis que tous les bons coureurs spirituels arriveront à la béatitude, chacun en leur rang. Ainsi la comparaison ne porte que sur ceci : il faut bien courir, et dans la bonne direction, comme le fait le vainqueur dans le stade.

Or, si les athlètes, dans leur entraînement, s'infligent tant de privations d'aliments, de plaisirs sexuels, etc., afin de recevoir leur misérable couronne, à combien plus forte raison doit-on savoir se priver pour recevoir la couronne de gloire éternelle!

— **A. 26.** ἀδήλως τρέχειν est sans doute un terme technique de sport (*J. Weiss*); l'adverbe signifie « sans but déterminé »; *Lietzm.* cite *Epictète* ii, 15, 20 : ἀσθενὴς ψυχῇ ὅπου μὲν κλίνει ἀθῆλον ἔχει. — πυκτεύω, « faire de la boxe », où il ne s'agit pas de perdre ses coups dans le vide; « battre l'air » est une métaphore littéraire fréquente.

A. 27. Il ne faut pas lire ὑποπιάζω (-έζω), qui signifierait « soumettre », comme l'ont fait F, G, K, L, quelques minusc., (versions, *vulgate* : « castigo »; *Cornely* : « plagis contundo »; *Bachmann* : « ich quäle »), mais ὑποπιάξω, terme technique de boxe qui signifie « atteindre sous l'œil » (v. *Lietzmann*). — δουλαγωγῶ, hap. leg. dans la Bible, continue-t-il l'image du combat? *Lietzm.* croit qu'ici Paul l'abandonne, *Cornely* pense que le triomphateur menait son adversaire vaincu tout autour de l'amphitéâtre; en somme, sens douteux. — Les termes suivants, κυρύξας et ἀδόκιμος, ne nous transportent pas (contre *Gutjahr*, par exemple) hors de l'allégorie des jeux; Paul a été le héraut, le κήρυξ (*Bachmann*), qui en proclame l'ouverture, ici le début de la course vers le ciel; ἀδόκιμος (cfr. *Heb.* vi, 8; II *Cor.* xiii, 5-7; *Rom.* i, 28; II *Tim.* iii, 8; *Tit.* i, 16) apparaît en des passages qui ne sont pas tous figurés; mais le contexte rend bien plus vraisemblable que, ici, il faut le prendre dans une acception appartenant encore à la langue des jeux publics; il s'applique à celui qui, lors de l'épreuve préalable, δοκιμασία, n'a pas été jugé apte à concourir; Paul étend seulement un peu le sens, de l'admission aux jeux au résultat des jeux; le mot opposé, δόκιμος, est éminemment paulinien.

B. 26-27. A l'image de la course, Paul joint celle du pugilat, plus apte à signifier le traitement que la prudence lui fait infliger à son corps, considéré, à cause de ses instincts charnels et égoïstes, comme l'adversaire qu'il faut dompter et réduire au rôle d'instrument docile. Il ne perd pas ses coups, mais le frappe au bon endroit, et le fait marcher ensuite comme son esclave. Comment? il ne le dit pas ici, mais dans II *Cor.* il parlera de ses jeûnes, de ses veilles. Est-ce en vue de son sort personnel, au jour du jugement? Sans doute, comme le croient la plupart; mais il faut peut-être donner à l'adjectif ἀδόκιμος un sens plus large (comme II *Cor.* xiii, 5 ss.); il ne

une incorruptible. 26. Moi, en conséquence, je cours d'une manière qui n'est pas comme sans savoir où, je lance le poing d'une manière qui n'est pas comme pour meurtrir l'air; 27. mais je frappe mon corps en pleine face, et je le traîne en esclave, pour ne pas risquer, après avoir fait pour les autres le héraut, d'être moi-même éliminé à l'épreuve.

convient pas que l'évangéliste, le héraut qui a proclamé l'ouverture de la marche à la perfection, jusqu'au ciel, excitant ses convertis à l'émulation, se trouve *disqualifié* un jour comme apôtre ou comme chrétien, et cesse d'être regardé comme le bon lutteur, l'instrument du Christ, pour avoir négligé l'entraînement en cédant aux attraites ou aux peines des sens, et risquant d'être jugé de même au Grand Jour, par le Souverain Juge.

Si Paul a l'air de craindre pour sa persévérance et son propre sort, quel avertissement aux « libéraux » et libertins de Corinthe!

e) Les avertissements tirés de l'histoire des Israélites (x, 1-13).

INTRODUCTION. — Paul voit pourtant dans son église plus d'un baptisé qui semble croire son salut assuré pour cela seul qu'il a fait profession de foi chrétienne et participe aux sacrements. Il les met en garde contre cette illusion par les exemples du peuple hébreu, type de la régénération et de la vie chrétienne; malgré les promesses et les faveurs reçues, la masse des Israélites sortis d'Égypte a péri dans le désert et n'a pu arriver à la Terre Promise. C'est un avertissement à ceux de « la fin des temps ». La péricope finit cependant sur une note d'encouragement, — comme il arrive toujours après les réprimandes de Paul.

Elle est très importante pour la théologie et la christologie de l'Apôtre, et aussi pour son interprétation de l'Ancien Testament.

Quoi qu'en pense J. Weiss, ce n'est pas un fragment de la lettre précanonique, où Paul se montrerait animé de principes plus rigoristes qu'aux ch. VII.¹ et X, 23-suivants; en réalité, c'est un autre aspect de la même discussion, il faut comprendre la souplesse d'esprit de l'auteur, et la mobilité de son style (v. supra).

CH. X, 1. Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλῃν ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διήλθον, 2. καὶ πάντες *εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ, 3. καὶ πάντες τὸ αὐτὸ *πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον, 4. καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα.

A. 1. Οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, cfr. xii, 1. — « Nuée » et « mer », cfr. Ex. xiii, 21 et xiv, 22.

B. 1. Si Paul lui-même est anxieux d'assurer sa persévérance et son salut, il y a bien là de quoi faire trembler les autres. Les chrétiens sont bien le peuple élu, que Paul (Gal. vi, 16) appellera « l'Israël de Dieu »; mais alors, qu'ils se souviennent du sort qu'eurent les Hébreux de race, leurs devanciers ou leurs « pères » (πατέρες) dans le culte du vrai Dieu. Ce sujet de réflexion est si indispensable que Paul, grave et baissant la voix, le rappelle par une de ses plus solennelles formules. Tous furent guidés hors de la terre d'Égypte, image de la tyrannie corruptrice de ce monde, par la nuée lumineuse; tous passèrent à pied sec la Mer Rouge, pour être mis sur le chemin, désormais libre, de la Terre Promise; c'était l'image du baptême. Et cependant...

— A. 2. Pour εἰς M. ἐβαπτίσ., cfr. ce que nous avons dit, à i, 15, de βαπτ. εἰς τὸ ὄνομα. L'expression paraît calquée sur βαπτ. εἰς Χριστόν. Rom. vi, 3; Gal. iii, 27; pour le sens, voir Strack-Billerbeck i, sur Mat. xxviii, 19-21, p. 1054-s.

B. 2. S. Thomas explique que la « nuée » était le symbole de l'Esprit; et la « Mer », de l'eau baptismale. Les Hébreux, sauvés au passage de la Mer Rouge, furent alors, dit le texte « baptisés en Moïse ». Moïse était le médiateur, figure du Christ. C'est en se mettant sous sa conduite, en s'incorporant, en quelque sorte, à lui, le représentant et l'ami de Dieu, qu'ils purent fuir la terre de servitude, et devenir le « peuple de l'alliance » comme les chrétiens en s'incorporant à Jésus le Fils de Dieu (Cornely, Lietzmann, J. Weiss, Rob.-Pl., Bachmann, Toussaint, Sickenberger, Gutjahr, Lemonnyer, Sales, etc.; « par Moïse », Théodoret, n'est pas assez dire).

— A. 3-4. τὸ αὐτό¹ omis N^a, A, 46. — πνευματικὸν est généralement compris au sens de « merveilleux », « surnaturel » (Lietzm., Gutjahr, Sickenberger, al.); mais on

peut admettre concurremment le sens de « ayant une signification spirituelle » (comme signe du corps et du sang du Christ), ainsi que l'ont vu *s. Thomas, Rob.-Pl.*, et c'est ce second sens qui nous paraît ici le plus formel. — ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χρ. : remarquer le temps passé ἦν, et non εἶναι, v. *infra*.

B. 3-4. Après leur évaison d'Égypte, image du baptême, les Hébreux se nourrissent d'un aliment et d'un breuvage merveilleux, la manne et l'eau du rocher, qui sont, tous à peu près le reconnaissent aujourd'hui, la figure de l'Eucharistie sous les deux espèces. C'est ici, note *J. Weiss*, le premier passage du Nouveau Testament où le baptême et l'Eucharistie se trouvent associés. Cette allusion à l'Eucharistie est spécialement motivée, comme l'ont vu *Rob.-Pl.*, par le contraste avec les banquets sacrés païens dont Paul va traiter bientôt (v. 14-suivants).

Le présent verset prend une haute valeur doctrinale par le rapprochement qu'il établit entre le rocher miraculeux et le Christ, c'est-à-dire, à n'en pas douter, la personne de Jésus-Christ. Il enseigne très certainement sa *préexistence* d'abord (*Cornely, J. Weiss, Rob.-Pl.*, al.). *Cornely, Rob.-Pl.* et d'autres observent justement qu'il n'est pas dit : « le rocher est le Christ », ce qui pourrait s'entendre aussi : « A présent, nous Chrétiens, nous reconnaissons dans le rocher un signe prophétique du Christ qui nous abreuve spirituellement », mais : « le rocher était le Christ », il

CH. x, 1. Car je ne veux pas que vous ignoriez, frères, que nos pères, tous, furent sous la nuée, et passèrent, tous, à travers la mer, 2. et furent baptisés, tous, en Moïse, dans la nuée et dans la mer, 3. et mangèrent, tous, le même aliment spirituel, 4. et burent, tous, le même breuvage spirituel; ils buvaient, en effet, d'un rocher spirituel qui les accompagnait;

l'était déjà, avant toute interprétation mystique; par conséquent le Christ était présent parmi les Israélites. *S. Justin* (« Dial. » 114) avait ce passage biblique dans l'esprit (*Rob.-Pl.*). Partout, rappelle *J. Weiss*, où Dieu intervenait par des anges ou des intermédiaires, Sophia, Logos, les auteurs chrétiens primitifs ont vu le Christ préexistant; *Bachmann* appuie ce fait de plusieurs citations, qu'il est superflu de reproduire ici. — De plus, comme l'ont noté *Sales* et d'autres, saint Paul applique encore ici au Christ une figure, celle du rocher, qui représentait d'abord Yahweh, comme nous allons le voir; ce qui est affirmer une fois de plus implicitement la divinité de Notre-Seigneur.

Une grande difficulté critique est de découvrir l'origine de cette application inattendue. Sur quel fait ou quelle interprétation de l'Ancien Testament repose cette figure, déconcertante d'abord, du « rocher qui accompagne » les Hébreux? On peut voir dans *Strack-Bill.*, ad loc., pp. 406-408, les légendes rabbiniques qui servent à la plupart pour l'expliquer : la source de Miriam, la source qui suit la marche des Israélites, le Targum de *Ps.-Jonathan* à Num. xx, 19. Paul utilise-t-il (en l'adaptant) cette légende? On ne saurait rejeter cette perspective *a priori*, puisqu'il a bien utilisé (II Tim. iii, 8) l'histoire fabuleuse de Jannès et Mambres, comme d'autres écrivains du N. T. se sont servis d'Hénoch ou de l'Assomption de Moïse. Quantité d'exégètes se contentent de cette solution, et parlent d'un rocher déambulant (*Rückert, Baur, De Wette*, al.), ou d'un filet d'eau qui aurait toujours suivi le peuple à partir du rocher miraculeux (*Erasmus, Estius, Grotius*, al.), ou, d'une façon plus « rationaliste », et d'ailleurs assez plate, avec *Calmet*, d'une provision d'eau qu'ils auraient emportée avec eux de la source du rocher; *J. Weiss* admet que Paul a suivi la tradition du Targum, mais il ajoute, assez gratuitement, qu'il n'est pas impossible d'attribuer à Paul une

ἐπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθοῦσης πέτρας, ἥ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός. 5. Ἄλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός· κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ.

6. Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν, εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητάς κακῶν, καθὼς ἀκκείνοι ἐπεθύμησαν. 7. Μὴδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε, καθὼς τινες αὐτῶν, ὥσπερ γέγραπται· « ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πεῖν καὶ ἀνέστησαν παίξειν ».

8. Μὴδὲ πορνεύωμεν, καθὼς τινες αὐτῶν ἐπόρνευσαν καὶ ἔπεσαν ἐν μίᾳ ἡμέρᾳ εἰκοσιτρεῖς χιλιάδες. 9. Μὴδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν κύριον, καθὼς τινες αὐτῶν ἐπείρασαν

identification entre le « rocher spirituel » et la colonne de nuages et de feu, entité céleste qui accompagnait Israël dans sa marche.

Cette hypothèse pourrait cependant nous mettre sur la voie d'une solution juste. Paul a pu se servir, sans y croire à la lettre, et en lui donnant un sens spirituel, de la légende rabbinique (*Rob.-Pl.*, *Lemonnyer*, al.). *Schættgen* et *Bertholdt* se sont trompés, sans doute, en avançant que le *Targum d'Isaïe*, xxi, 1, appliquait l'image du « rocher » au Messie. Mais dans *Mekhilta* et *Targum Jerus.* I sur *Exode* xvii, 6, il se dessine déjà une identification entre le rocher et Dieu (v. *Str.-Bill.*). Nombreux d'ailleurs sont les passages du *Deutéronome*, des *Psaumes*, où Dieu est appelé « Rocher », le « Rocher d'Israël »; et le passage de l'Exode prêtait facilement à ce rapprochement; Dieu y parle ainsi : « Voici que je me tiendrai devant toi (Moïse) sur le rocher (רֹחַץ עַל, ἐπὶ τῆς πέτρας) », ce que la Vulgate a rendu par « in petra »; cela veut dire que le rocher donnait de l'eau à cause de la présence de Yahweh qui était comme la vraie source. *Philon*, (« De legum alleg. » II, 86 voir *Lietzm.*, *J. Weiss*, *Str.-Bill.*), a interprété la « pierre » de *Deut.* viii, 15 comme la « sagesse de Dieu » dont Il abreuve les âmes qui l'aiment : ἡ γὰρ ἀκρότομος πέτρα ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστίν, ἣν ἀκρὰν καὶ πρωτίστην ἔταμεν ἀπὸ τῶν αὐτοῦ δυναμῶν, ἐξ ἧς ποτίζει τὰς φιλοθέους ψυχὰς. (cfr. « Quod Deter. » § 115-118 et « Vita Mos. », § 166; cfr. peut-être *Jean* vii, 38, voir le comm. de *Lagrange*); de même qu'il a fait de la manne le Logos de Dieu. Peut-être n'a-t-il fait que consigner une tradition alexandrine antérieure à Paul.

On voit donc comme ce trait de l'Exode se prêtait à un sens spirituel, qui faisait représenter au Rocher Dieu ou sa sagesse. Aussi plusieurs auteurs en ont conclu que Paul n'avait fait aucune allusion à la légende du Targum, vu qu'il ne serait pas besoin d'y recourir pour comprendre son texte. *Sickenberger* : le rocher qui répandit l'eau était comme une apparition visible du Christ qui accompagnait les Hébreux à travers le désert par ses miracles (celui-là et les autres). *Gutjahr* : ils buvaient le breuvage procuré par un rocher spirituel, qui caché et invisible les accompagnait, et accomplit le miracle du désert.

Nous admettons aussi que c'est bien l'idée de Paul; mais ce trait que le rocher marchait avec eux, ἀκολουθοῦσης, nous semble rendre difficile d'écarter toute allusion à la légende, et de s'en tenir au texte pur et simple de l'Exode. Nous pensons donc finalement, avec *Bachmann* (cfr. *Rob.-Pl.*, *Lemonnyer*) que Paul a utilisé la légende consignée dans le Targum, mais en la symbolisant, en lui donnant le sens purement spirituel du Christ qui accompagnait le peuple d'Israël pour le soutenir par ses miracles. Cfr. I *Clem.* xxi; *Bar.* v, 6; *Ignace* « aux Magnésiens », 8. Ce symbolisme ne devait présenter rien d'inouï, quand on se rappelle le nom de Rocher donné fréquemment à Dieu, et les textes de *Philon*, du livre *Mekhilta*, etc. Autrement dit : le vrai « Rocher » qui accompagnait Israël n'était pas une pierre matérielle, comme prétend la légende que vous avez peut-être entendu raconter, mais c'était le Christ lui-même.

— A-B. 5. Cfr. *Num.* xiv, 16, 23, 30. — Ainsi le Christ était déjà avec les anciens

et le rocher était le Christ. 5. Mais ce n'est pas dans le grand nombre d'entre eux que Dieu mit sa complaisance; car ils furent dispersés gisants dans le désert.

6. Or, ces choses sont devenues des types [qui se rapportent] à nous, pour que nous n'ayons pas de convoitise des choses mauvaises, à la façon dont ceux-là convoitèrent. 7. Ni ne devenez idolâtres, à la façon de certains d'entre eux, comme justement il est écrit : « *Le peuple s'assit pour manger et boire, et ils se levèrent pour se divertir* ». 8. Ne forniquons pas non plus, à la façon dont certains d'entre eux forniquèrent, et il en tomba en un seul jour vingt-trois milliers. 9. Ne tentons pas non plus le Seigneur,

Hébreux, il leur donnait la manne et l'eau du rocher, images de l'Eucharistie, tous participaient à ces dons merveilleux, et par là, comme l'Eglise future, se montraient une seule société spirituelle; c'est pour cela que Paul a insisté sur la communauté de nourriture et de breuvage (τὸ αὐτό, deux fois, aux versets 3 et 4), comme il le fera plus bas pour l'Eucharistie (εἰς ἄριστος, au v. 17). Cependant Dieu ne put se complaire en la plupart d'entre eux, il dut les punir, et, au lieu de les mener à la Terre Promise, joncher le désert de leurs corps, pour toutes les fautes que détailleront les versets 6-10.

L'application était facile au sort qui menaçait beaucoup de chrétiens de Corinthe, s'ils imitaient les Israélites infidèles dans leur relâchement et leur désobéissance. Que leur servira, à eux de même, la grâce du baptême et de l'Eucharistie s'ils s'en rendent indignes et s'éloignent du Christ comme les Hébreux de Moïse? *Lietzmann* observe très justement que Paul détruit ici les restes d'une illusion païenne qui pouvait être un héritage des Mystères et qui passa aux gnostiques, celle que des cérémonies suffisent à donner l'assurance complète d'un salut inamissible.

— **A-B. 6.** Sur ces « convoitises mauvaises », voir *Num.* xi, 4, 34.

Les événements mentionnés 1-5 sont devenus des types de ce qui peut arriver aux chrétiens. Paul ne met pas en doute pour cela leur réalité historique, v. *infra*, au v. 11. La fin malheureuse de la génération sortie d'Égypte avertit les nouveaux croyants de fuir les convoitises perverses qui ont empêché leurs « pères » d'atteindre le but de l'Exode. La seconde partie du verset est comme un sommaire des fautes qui vont être détaillées, 7-10.

— **A-B. 7.** Voir *Exode*, xxxii, 6. La chute la plus grave, évidemment, serait de retomber dans l'idolâtrie, comme le firent les Hébreux autour du veau d'or. Ce verset, rapproché de vi, 9, et de x, 14-sqq. (cfr. viii, 7), montre que certains Corinthiens laxistes, de ceux à qui « tout était permis », s'y laissaient aller en pratique, sans voir la gravité de leur faute. Ils n'« adoraient » pas à proprement parler les faux dieux, dans leur for intérieur, mais s'associaient à leur culte en fréquentant les banquets des temples. C'est pourquoi Paul, citant l'Exode, parle, dans une intention précise, de « manger et boire », et de « se divertir » (παίζειν), — au spectacle des danses sacrées, expliquent *Calvin*, *Rob.-Pl.*

— **A-B. 8.** Il faut même reconnaître que certains laxistes allaient jusqu'à « forniquer » au milieu de ces réjouissances. Cfr. vi, 12-suivants, et en plus le cas de l'incestueux. Qu'ils se rappellent le sort des fornicateurs hébreux massacrés, d'après *Num.* xxv, 1, 9.

Le chiffre donné par les *Nombres* est vingt-quatre mille, et Paul dit « vingt-trois mille ». *Philon*, *Josèphe*, les rabbins donnent toujours le premier chiffre. *Cornely* veut expliquer cette divergence par la faute d'un scribe, qui aurait pris, dans le texte paulinien, l'abréviation τρεῖς (= τρεῖςαρες) pour τερεῖς. Mais le fait est que nous n'en savons

καὶ ὑπὸ τῶν ὄψεων ἀπώλοντο. 10. Μηδὲ γογγύζετε καθάπερ τινὲς αὐτῶν ἐγόγγυσαν, καὶ ἀπώλοντο ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ. 11. Ταῦτα δὲ πάντα τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγρᾶφη δὲ πρὸς *νουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ *τέλη τῶν αἰώνων *κατήντηκεν.

12. Ὡστε ὁ δοκῶν ἐστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ.

13. Πειρασμὸς ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος· πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἑάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε, ἀλλὰ ποιήσῃ σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν *ἐκδασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεργεῖν.

rien. Les divers exégètes supposent une faute de mémoire, ou une variante de tradition dans les écoles, un lapsus du secrétaire, etc. Si l'on y attache de l'importance, on peut choisir entre toutes ces hypothèses. S. Thomas dit simplement : défaut de précision, ou faute de scribe.

— A. 9. Voir *Num.* xxi, 5, 6. — Au lieu de κύριον, on lit Θεόν *pes.*, *phil.*, *copt.*, *Irénée*, *Orig.*, *Ambroise*, et Χριστόν *Marcion*, D, G, K, L, v. *lat.*, *vulg.*

B. 9. Cette « tentation du Seigneur » est la recherche des miracles, pour *Chrys.* et *Théodoret*; d'autres y voient la recherche désordonnée de charismes comme la glossolalie, — ce qui est plausible d'après le ch. xiv, v. *ad loc.*

Dans le Pentateuque, c'est une tentation de *Yahweh* qui est punie par le fléau des serpents, et Paul dit « tenter le Seigneur (= le Christ) ». Encore une fois le Christ est donc mis à la place de Dieu (cf. *supra*, le v. 4), ce qu'il faut noter pour la christologie. Cette interprétation de κύριος par Christ était si certaine pour les premiers chrétiens que, d'après *Epiphane*, ce serait pour éviter l'identification de Jésus avec le Dieu, le κύριος (*Yahweh*) de l'Ancien Testament, que Marcion aurait changé le mot en Χριστόν (leçon préférée d'ailleurs par quelques-uns, *Bachmann*, *Gutjahr*).

— A-B. 10. Cfr. *Num.* xiv, 2, 21-23, 29, 36; *Heb.* iii, 11, 17. — Paul entend déjà les murmures que suscitera sa lettre parmi les laxistes; ou bien il pense d'une façon générale aux intrigues et aux disputes des factions (v. premiers chapitres).

— A. 11. πάντα ajouté après ταῦτα δέ, C, K, *vulg.*, al. — τέλη τῶν αἰώνων, cfr. vii, 26-29, 31; surtout *I Pet.* iv, 7; — il faut lire κατήντηκεν, parfait, et non κατήντησεν, aor., de A, C, D³, K, L.

B. 11. Ce verset résume les leçons de ceux qui précèdent, et se trouvent ainsi encadrés entre un sommaire général (6^b) et une conclusion générale.

Paul croit que ces faits sont arrivés (συνέβαινεν, « ils arrivaient », un temps historique; *J. Weiss*, *Gutjahr*, al.); mais ils avaient tous un sens typique, concernant l'avenir ou tous les temps. Nous avons vu, à propos de ix, 9-10, dans quelle mesure les rabbins palestiniens, et Paul après eux, admettaient les sens spirituels, sans y sacrifier, comme les Alexandrins, le sens littéral. Comme le dit pertinemment *Toussaint*, l'histoire du monde, à partir du Christ, est l'inauguration d'une période nouvelle qui répète avec un certain parallélisme celle de l'Ancien Testament.

Mais c'est sur un autre plan, celui des réalisations après les figures. Les τέλη τῶν αἰώνων sont arrivés (κατήντηκεν, parfait, c'est chose faite). Faut-il voir en ces mots l'annonce de la fin du monde prochaine? Qu'on se reporte à l'exégèse de vii, 26-suiv. De fait, il ne s'agit que de l'ère messianique, que les Prophètes ont toujours placée à la « fin des temps »; c'est le « Nouvel Eon » dit *J. Weiss*, qui entendrait (d'une façon peut-être un peu subtile) le mot « fins des éons », au sens de point de jonction des deux extrémités par lesquelles les âges se touchent. En tout cas, *Cornely* a raison de rapprocher de cette expression d'autres comme συντέλεια τῶν αἰώνων, *Héb.* ix, 26, τὸ πλήρωμα τοῦ καιροῦ, *Gal.* iv, *Eph.* i, 10. Le temps des présages fait place à celui des accomplissements, où le monde reçoit, comme disent *Rob.-Pl.*, la somme de l'ensei-

à la façon dont certains d'entre eux [le] tentèrent, et ils périrent par les serpents. 10. Ne murmurons pas non plus, à la façon dont certains d'entre eux murmurèrent, et ils périrent par l'Exterminateur. 11. Or, toutes ces choses arrivaient à ceux-là en événements typiques, mais ont été écrites pour éveiller notre attention, nous sur qui les accomplissements des âges sont arrivés.

12. Ainsi, celui qui croit tenir debout, qu'il prenne garde de tomber!

13. De tentation, il ne vous en a pas surpris qui n'ait été à la mesure humaine; mais fidèle est Dieu, qui ne vous laissera pas tenter au-dessus de vos forces, mais, avec la tentation, produira aussi cette issue que vous puissiez la supporter.

nement de tous les siècles passés, les bénéfices de toutes leurs expériences. Ce sens, qui convient admirablement au contexte de l'argumentation, n'entraîne donc pas la proximité de la Parousie. C'est le dernier âge, l'âge définitif du monde passager; mais il peut durer très longtemps.

— A. 12-13. ἐστάναι, se tenir ferme dans la foi et la vie chrétienne, cfr. II Cor. 1, 24. — καταλάβῃ au lieu de εἰλῆφεν, un souhait au lieu d'une constatation F, G, e, *latins, Vulgate*. — πιστός δὲ ὁ θεός, cfr. 1, 9. — ὑμᾶς ajouté à δύνασθαι, cfr. C, K, al.; — ἐξέσας peut signifier « chemin de sortie » ou « résultat »; pour les uns, τοῦ δύνασθαι est épexégétique, et ne fait qu'expliquer ce qu'est l'ἐξέσας (*J. Weiss, Bachmann*, al.), pour les autres c'est un génitif marquant le but (*Gutjahr, Sickenberger, Loisy*, al.), ce qui est une tournure fréquente chez *Luc*, mais non chez Paul. Nous nous rangeons à la première opinion, car ἐξέσας marque plutôt le résultat, et non un moyen. Cfr. *Eph.* 11, 10.

B. 12-13. Toutes ces menaçantes considérations préliminaires se terminent par un grave avertissement destiné surtout à ces « forts » (*Bachmann*), qui croient demeurer de si fermes chrétiens au milieu de leurs compromis et de leur imprudence. S'ils ont surmonté quelques tentations malgré tout, ce dont ils se vantent probablement à l'excès, elles n'étaient qu'« humaines », c'est-à-dire assez modérées (*Chrys., Théodoret, Cajetan, Estius*). Ou bien, la tentation de se mêler au culte païen n'est pourtant pas si difficile à surmonter. Mais, s'il en survenait de vraiment graves... Paul a-t-il entrevu les futures persécutions?

Cette perspective sombre amène aussitôt par réaction, comme toujours chez Paul, une parole encourageante. Dieu a appelé les chrétiens pour les sauver; fidèle et conséquent avec lui-même, il ne permettra pas que la tentation dépasse jamais leur force. L'Apôtre ramène ces présomptueux (comme aux premières phrases de son épître) de l'estime d'eux-mêmes à la confiance en Dieu comme étant le seul appui solide. S'il permet la tentation pour les éprouver, il fera en même temps qu'ils aient la force de la surmonter. Ce passage se rapproche pour la doctrine d'*Eph.* 11, 10 : ...κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεός ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν... « ...les bonnes œuvres que Dieu a préparées à l'avance pour que nous y marchions ».

III. Paul résout pratiquement la question des idolothytes (x, 14-xi, 1).

INT. — Enfin Paul en arrive à tracer pour ses Corinthiens une ligne de conduite précise concernant l'usage des viandes consacrées. C'est un complet changement d'esprit et d'habitudes qu'il va exiger d'une partie d'entre eux, — ou d'un parti. Mais on peut, comme Toussaint, admirer la stratégie habile et pleine de charité par laquelle il les a préparés à entendre ses décisions.

* La question était complexe. En certains cas, la manducation des idolothytes constituait une compromission évidente avec l'idolâtrie; en d'autres, bien plus quotidiens, elle ne pouvait nuire qu'à des âmes faibles — qui demandent pourtant des ménagements de la part des « forts ». Par conséquent, Paul va rendre un double arrêt :

a) Il est toujours sévèrement interdit de prendre part à un banquet de sacrifice (x, 14-22).

b) par ailleurs, dans les repas privés, on peut manger des idolothytes comme de toute autre viande, à condition qu'il n'y ait pas de scandale (x, 23-xi, 1).

a) Interdiction absolue des banquets païens; leur incompatibilité avec la communion eucharistique (x, 14-22).

INT. — Précédemment, Paul avait déjà touché à la question des repas de sacrifice, auxquels certains Corinthiens participaient sans scrupule (VIII, 10) — soit que ce fussent de nouveaux convertis recrutés depuis son départ, et restés à moitié païens, soit que d'anciens convertis fussent tombés dans ce relâchement par bravade, au milieu des disputes des factions dénoncées par les gens de Chloé. Déjà l'Apôtre les a blâmés, au point de vue de la charité qu'ils doivent avoir pour les faibles que scandalise cet étalage de liberté mal entendue; maintenant il leur montre qu'ils compromettent ainsi directement leur salut (en imitant les débordements des Israélites châtiés), car ils s'unissent au culte des démons, et deviennent par là infidèles au Christ.

Paul remonte ainsi, comme il l'a fait pour calmer les factions, pour réprover les injustices et les péchés charnels, etc., au principe suprême qui domine toute cette épître, et lui donne, au fond, un caractère d'unité remarquable. La forme la plus visible et la plus saisissante de l'union à Jésus, c'est la participation à l'Eucharistie. Paul va nous en parler dans ce passage d'un prix doctrinal inestimable, qui enseigne le caractère sacrificiel de l'Eucharistie, et, indirectement au moins, la Présence réelle du Christ sous les saintes espèces (qui apparaîtra plus nettement encore au ch. XI).

Il n'est pas plus rigoriste qu'au chapitre VIII, et n'a pas d'autre opinion sur les idoles et le culte païen; seulement la force de ses arguments va crescendo, à mesure qu'il a préparé les esprits à pénétrer au fond des choses. J. Weiss (*supra*), n'a pas compris cette stratégie, dont ce n'est pourtant pas ici l'unique exemple.

A. 14. *φύγετε ἀπό* : plus fort que *φεύγετε* avec le simple accusatif. *Bachmann* : « Fliehet vor dem Götzendienste »; cfr. vi, 18. — *διότι*, cfr. viii, 13.

B. 14. Le « c'est pourquoi » qui ouvre ce nouveau développement montre que cette phrase est la conclusion de tout le passage précédent relatif aux infidélités des Hébreux. On remarquera qu'il y a parallélisme avec la conclusion du ch. viii; là il s'agissait, à propos des idolothytes, de rappeler les « forts » à la charité, qui proscrit le « scandale des faibles »; ici il s'agit du second aspect de la question, plus grave encore que le premier, c'est-à-dire des conditions essentielles pour rester uni au

CH. X, 14. Διόπερ, ἀγαπητοί μου, φεύγετε *ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας. 15. Ὡς φρονίμοις λέγω· κρίνατε ὑμεῖς ὁ φημί.

CH. X, 14. C'est pourquoi, mes très aimés, fuyez devant d'idolâtrie. 15. Je [le] dis comme à des gens sensés : jugez vous-même ce que j'affirme.

Christ (comme les Hébreux auraient dû rester unis à Moïse) et par conséquent assurer son salut personnel. Cette correspondance est encore un indice de l'unité et de la régularité de composition de tout le morceau, contre la théorie de *J. Weiss*.

Paul avait parlé de fuir l'impureté; ici, de fuir l'idolâtrie. Ce sont les deux genres d'excès contre lesquels il met toujours le plus instamment en garde, — et toujours au nom de l'union au Christ. Il va montrer que certaine façon d'user des idolothytes équivalait à renoncer au Christ pour le culte des idoles.

Paul est très pénétré de ce qu'il va dire; de là vient son ton persuasif, et la pressante tendresse qui se révèle en ce terme d'ἀγαπητοί μου, « mes bien aimés », rare en ces épîtres. Il y avait beaucoup à faire pour convaincre certains Corinthiens, car c'était les obliger à renoncer à des habitudes chères, justifiées à leurs yeux par une juste « gnose », et par la commodité de leurs rapports de famille, de société, ou de profession, qui les entraînaient dans des réunions païennes.

— A-B. 15. Paul s'adresse à leur bon sens; il ne leur dit plus qu'ils sont des enfants, comme III, 1. Il accepte de les faire juges; car, une fois qu'ils auront entendu ses raisons, ils ne pourront les trouver mauvaises. Il n'y a point ici de sarcasme comme *II Cor. xi, 19*.

— A. 16. τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχ... ἐστιν, « attraction inverse »; τὸ ποτήριον qui précède doit donc être aussi un accusatif.

A. 17. Quelques mss. à la base de la *Vulgate sixtine* portent « unus panis et unum corpus »; cette addition de la copule « et » change le sens; *vide infra*. — καὶ τοῦ ἐνδὸς ποτηρίου est ajouté après ἄρτου par D, E, F, G, *v. lat., Ambr^e, Pel*, etc., qqs mss. *vulg.*, *got.*

B. 16-17. [18-22]. Ces versets sont de la plus haute valeur doctrinale. Le raisonnement de Paul, sans être mis en forme, est cependant très clair : les fidèles qui participent à l'Eucharistie communient au corps et au sang du Christ; ceux qui mangent des idolothytes dans les repas sacrificiels entrent en communion avec les démons. L'un exclut l'autre. Qui veut être uni au Christ doit donc s'abstenir absolument des repas sacrificiels. — Ce parallélisme prouve que Paul considérait la manducation de l'Eucharistie comme un repas de sacrifice (voir l'*Exc.* XII).

Le calice eucharistique est la communion au sang, et le pain la communion au corps du Christ; « il est », cela signifie, notent *Cornely* et d'autres, beaucoup plus que : « il représente ». Il y a une figure de grammaire : [boire] le calice, [manger] le pain, c'est la communion au corps et au sang du Christ, qui sont présents avec ou sous ces éléments. Il s'agit certainement d'autre chose que d'un rapport spirituel au Christ tel qu'il est maintenant, en son état de gloire; les mentions expresses et séparées du « sang » et du « corps » font penser nécessairement à la mort du Christ, à son sacrifice.

Pourquoi le calice est-il nommé avant le pain? Est-ce parce que les sacrifices païens, comme dit *Cornely*, commençaient par la libation? Paul n'a guère dû penser à cela dans le présent passage. La bonne raison doit être celle de *Pélage*, que suit *Bachmann*; Paul ne parle du pain qu'en dernier lieu, parce qu'il veut s'étendre davantage sur le pain. Toutefois, on peut remarquer que dans *Did.* ix, l'action de grâces sur le calice vient aussi la première.

16. Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ *κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστὶν;
 17. Ὅτι *εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν.

Jusque-là les choses sont assez claires. Mais le détail donne lieu à beaucoup de discussions, et il faut donc tout expliquer, mot par mot.

« Le calice de bénédiction, que nous bénissons... ». On peut voir une expression juive dans « calice de bénédiction » כַּסֵּי בִּרְכָּה בְּשֵׁל בְּרַחֲמֵי en hébreu rabbinique, כַּסֵּי בִּרְכָּה en araméen; ainsi s'appelait la coupe sur laquelle on prononçait les grâces après la fin d'un repas, et, dans le repas pascal, c'était sans doute la « troisième » coupe (*Str.-Bill.*, p. 419). Ainsi l'entendent beaucoup d'exégètes catholiques et protestants. Mais quelle est la signification proprement chrétienne que Paul donne aux mots τῆς εὐλογίας, εὐλογοῦμεν? Ici tout le monde n'est pas d'accord. Pour *Chrysostome*, la « bénédiction », εὐλογία, signifie tous les trésors de la bienfaisance divine que cette coupe contient, et qu'elle communique à ceux qui la boivent; ce doit être le sens principal. Mais il y a peut-être connotation soit des paroles de la consécration sacramentelle, soit des prières de bénédiction et d'action de grâces qui accompagnaient la communion, et dont la *Didachè*, ix et x, donne des spécimens (en les appelant, non εὐλογεῖν, mais εὐχαριστεῖν). Le choix dépendra en partie du sens qu'on donne aux mots suivants ὃ εὐλογοῦμεν, « que nous bénissons ». Ils peuvent être purement pléonastiques, ce qui n'aurait rien d'insolite dans le style de Paul, et expliquer τῆς εὐλογίας, la coupe devenant une « coupe de bénédiction » en vertu des paroles prononcées sur elle; alors ὃ εὐλογ. pourrait désigner la formule de consécration, et telle est l'interprétation d'*Œcumenius*, de beaucoup de Latins et de modernes, de *Cornely*; on trouve ce même mot d'εὐλογεῖν I *Sam.* ix, 13, au sens de « consacrer des victimes », εὐλογεῖ τὴν θυσίαν; le pluriel « nous bénissons » se justifierait, soit du fait que Paul parle au nom de tous les prêtres consécrateurs, soit parce que tous les fidèles offrent le sacrifice en même temps que le prêtre; au temps de *Justin*, (« *Apol.* » i, 65), c'était le προεστώς en union avec toute l'assemblée. Mais d'autres entendent par cette « bénédiction », faite en commun, les prières liturgiques en dehors de la consécration qui entouraient l'acte sacramentel, comme on le voit dans la *Didachè*; *Estius*, *Lap.*, pensent à celles qui précédaient la consécration, *Gutjahr* plutôt à celles qui suivaient, et il l'entend ainsi : « le calice de bénédiction » (c'est-à-dire le calice consacré qui contient la bénédiction), « dont nous buvons pendant que nous bénissons Dieu à son sujet ». *S. Thomas* propose les deux sens : « *cui benedicimus, id est, quod nos fideles exaltamus credendo et gratias agendo; vel quem nos sacerdotes consecramus* ». Il nous paraît, à nous, difficile de décider d'une manière trop catégorique; en tout cas, la coupe n'est une coupe de bénédiction, et on ne l'entoure de formules de bénédiction que parce qu'elle contient la grande bénédiction du sang du Christ; par allusion au moins, la consécration est indiquée.

Κοινωνία τοῦ αἵματος, .. τοῦ σώματος. Il faut traduire très exactement le mot κοινωνία. Beaucoup le rendent par « participation » (*Cornely*, *Sickenberger*, al.), et cela s'accorde bien avec le dernier mot du v. 17, μετέχομεν, « nous participons ». Mais tout le sens n'est pas rendu ainsi; *Rob.-Pl.* observent que κοινωνία, signifie plutôt « fellowship », ([entrée] en société), et *s. Chrysostome* dit : οὐ γὰρ τῷ μετέχειν μόνον... ἀλλὰ τῷ ἐνοῦσθαι κοινῶμεν, Paul n'ayant pas dit μετοχή (simple « participation »), mais κοινωνία, c'est-à-dire « communion » ou « union ». Aussi des mots comme « Gemeinschaft » (*Lietzmann*, *J. Weiss*, *Gutjahr*), ou « communion » (*Rob.-Pl.*, *Toussaint*, al.) valent-ils mieux que « participation » ou « Anteilnahme »; au moins faudrait-il dire, avec

16. Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas vrai que c'est la communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas vrai que c'est la communion au corps du Christ? 17. Parce que le pain est un, nous sommes un seul corps dans notre multitude; car nous participons, tous, au Pain unique.

Lemonnyer : « une commune participation ». C'est peut-être *J. Weiss* qui s'explique le mieux sur la portée de ce terme : *κοινωνία* suivi de *αἵματος*, *σώματος*, prend, vu l'élasticité du génitif grec, un sens double et même triple : il signifie « Gemeinschaft », *communauté*, mais pas seulement une mise en rapport spirituel ou mystique avec une réalité au-dessus des sens; c'est une entrée en communauté avec le Christ (*Gemeinschaft mit Jemand*, cfr. I, 9) par son corps et son sang, et aussi une entrée en communauté de jouissance du corps et du sang (*Gemeinschaft an etwas*, cfr. *Phil.* II, 1. *κοινωνία τοῦ πνεύματος*, *Philm.* 6, *κοινωνία τῆς πίστεως*, génitif après les verbes signifiant « acquérir » et « jouir »); et nous devons ajouter — avec moins d'hésitation que lui, — que c'est une « communauté » constituée de même ainsi *entre nous*, à cause du v. 17, où il est dit que, par la participation au pain, nous arrivons à ne former qu' « un corps » (v. *infra*, *Holsten* en a tiré des conclusions exagérées). Le mot de « communion », passé dans l'usage chrétien, est celui qui rend le mieux toutes ces nuances : entrée en communauté *avec le Christ*, et *entre nous*, par la *participation commune* au corps et au sang du Christ.

[K.] τοῦ αἵματος, .. τοῦ σώματος. Quelle est la nature de cette communion au corps et au sang? La distinction des deux actes entraîne bien plus que l'idée d'un simple lien moral avec le Christ immolé, ou surtout, comme le voudrait la théorie de G. P. WETTER, d'une théophanie du Christ glorieux dont les fidèles croiraient jouir au cours d'un repas calqué sur ceux des Mystères. Le rapport précis et actuel au sacrifice de la Passion est évident, ce qui montre directement le caractère *sacrificiel* de la Cène eucharistique, et, indirectement au moins, la Présence Réelle de la victime immolée (Voir Exc. XI). Le sacrifice précédent est nécessairement présupposé, et toute la démonstration de Paul, qui va faire une comparaison avec les sacrifices païens, dépend de cela (voir le *Concile de Trente*, sess. XXII, ch. 1). *Rob.-Pl.* disent : « Le point principal est celui-ci : se partager cérémoniellement la chose sacrifiée, c'est participer à l'acte sacrificiel, et à tout ce qu'il implique ». Et la Présence Réelle, qui apparaîtra plus nettement XI, 27-30, est déjà insinuée. Voir *Toussaint*, *Gutjahr*, *Rob.-Pl.*, *Lietzmann*, *J. Weiss*, etc. *Lietzmann* déclare tout à fait certain et hors de doute (*unzweifelhafte Ansicht*), avec le rapprochement de I *Cor.* XI, 27-30 et *Joan.* VI, 53-56, que, dans cette *κοινωνία*, les anciens croyaient consommer dans le pain le corps du Christ, et dans le vin son sang. Ce n'est donc pas seulement une union morale au Christ glorieux, ou l'union à son corps mystique, l'Église.

Après le calice, Paul parle du pain « que nous rompons ». Les *Actes* appellent l'Eucharistie *κλάσις ἄρτου*, et le *Didachè* nomme le pain consacré *κλάμα*. On désignait donc par cet acte toute la cérémonie, mais il ne faudrait pas en conclure, comme *J. Weiss* y serait porté, qu'elle ne consistait primitivement qu'en cette « fraction », accompagnée des paroles « Ceci est mon corps », et suivie de la manducation, sans rappel de la Croix. — S'il n'est point parlé de « bénédiction » du pain, c'est peut-être que la chose allait de soi (*Rob.-Pl.*), si c'est la consécration; ou bien (voir *Bachmann*), que les prières liturgiques de bénédiction avaient, surtout ou d'abord, rapport au calice (cfr. *Did.* IX).

Le rapport du v. 17 au v. 16 est conçu de diverses manières, et l'intelligence en dépend de la construction grammaticale qu'on préférera.

18. Βλέπετε τὸν *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχὶ ἐσθίωντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυμαστηρίου εἰσιν; 19. Τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτον τί ἐστιν; ἢ ὅτι εἰδωλὸν τί ἐστιν; 20. *Ἀλλ' ὅτι ἃ οὖει [τὰ ἔθνη], δαιμονίοις καὶ *οὐ θεῷ οὖει· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι.

J. Weiss trouve que ce verset est « doublement inorganique », parce qu'il se rattache difficilement au reste et que, à côté de la mention du pain, manque celle du calice; alors il se tire d'affaire par un procédé qui lui est trop habituel, en proposant de supprimer εἰς ἄρτος, et de traduire : « parce que nous ne sommes qu'un seul corps; car tous nous participons à l'unique pain ». Et ce serait pour ainsi dire une parenthèse. L'idée essentielle est bien ainsi sauvegardée, quoique affaiblie (v. *infra*); mais il est manifeste que la suppression est arbitraire.

Deux traductions de 17^a sont à confronter et à discuter :

1^o Beaucoup est fait de εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα, un prédicat à deux membres de οἱ πολλοὶ ἔσμεν : « Parce que, dans notre multitude, nous sommes un seul pain, un seul corps, car, etc ». Cette traduction s'imposerait si l'on admettait la leçon latine, qui a dû être courante au Moyen Age « unus panis et unum corpus »; elle est beaucoup moins indiquée avec l'asyndeton εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα, et d'ailleurs assez difficile à comprendre. C'est surtout l'interprétation des anciens, *Chrysostome* et les Grecs, *Ambrosiaster* et les Latins, s. *Augustin*, s. *Thomas*, jusqu'à *Cornely*, *Schaefer*, *Lietzmann* (« denn ein Brot, [also auch] ein Leib [und zwar Christi] sind wir viele »), *Loisy*, *Calan*, *Sales*, al. *Saint Thomas* (qui ajoute aussi « et de uno calice »), l'explique en parlant d'unité double : « un seul pain », par l'union de foi, d'espérance et de charité, l'incorporation au Christ, pain vivant, en qui nous sommes transformés, et « un seul corps » par l'unité de vie et de sentiments qui découle du Christ, notre tête. *Cornely* et *Schaefer* considèrent même (ce que les anciens ne paraissent pas avoir fait en général) le verset 17 comme le fondement du précédent; ce serait une démonstration allant de l'effet (17) à la cause (16), l'union des fidèles entre eux (17) se trouvant réalisée parce qu'ils ont communiqué à un seul pain qui est, d'après 16, le corps du Christ (*Cornely*). Raisonnement que nous trouvons assez subtil et embarrassé.

2^o D'autres prennent ὅτι εἰς ἄρτος comme une proposition elliptique : « parce qu'[il n'y a qu']un seul pain, nous sommes, quoique nombreux, un seul corps; car tous nous participons au Pain unique ». La proposition ὅτι ε. α. est donc *causale*. Ainsi l'entendent *Noel Alexandre*, *Bengel*, de *Wette*, *Maier*, *Godet*, *Meyer-Heinrici*, *Lemonnier*, *Toussaint*, *Bachmann*, *Gutjahr*, *Sickenberger*, etc., la plupart des modernes (*Robertson-Plummer* ne décident pas). Ainsi le v. 17 pourrait être mis, sans doute, en parenthèse ou entre tirets; mais il n'est pas « inorganique » pour autant; il explique ce qu'est cette « communion » du v. 16, l'union des fidèles entre eux opérée par l'union au principe unificateur, le corps du Christ; s'il n'est question que du pain, et non du calice, c'est que l'espèce du pain, l'aliment solide, représente mieux la force de concentration pour unir les fidèles en un corps compact.

Il faut préférer cette seconde traduction à l'autre, nous n'en doutons d'aucune manière. On a beau objecter (*Cornely*) que Paul aurait dû alors écrire : ὅτι εἰς ἄρτος ἐστίν, ou même ὅτι ὁ ἄρτος εἰς, nous répondrons (avec *Bachmann*) que l'absence de la copule ἐστίν ne signifie rien, pas plus que I *Cor.* xv, 39. s., *Heb.* ix, 16 (double omission dans la même phrase), etc.; en outre, εἰς ἄρτος de 17^a désignerait difficilement un autre objet que τοῦ ἐνὸς ἄρτου de 17^b (*Gutjahr*), qui est justement le pain eucharistique; rien que la présence de l'article (τοῦ ε. ζ.) induit à croire à cette identité parfaite, puisqu'il caractérise ce pain eucharistique comme un pain déterminé, dont il a été parlé déjà, c'est-à-dire le εἰς ἄρτος de 17^a, qualifié de la même façon par εἰς, une

18. Regardez l'Israël selon la chair; n'est-il pas vrai que ceux qui mangent les victimes sont en communion avec l'autel? 19. Qu'est-ce donc que j'affirme? que l'idolothyte est quelque chose? ou que l'idole est quelque chose? 20. [Non], mais, ce que sacrifient les gentils, que c'est à des démons et à ce qui n'est pas dieu qu'ils [le] sacrifient; je ne veux pas que vous entriez dans la communion des démons!

ligne seulement plus haut. — D'ailleurs, dans l'autre traduction, l'absence d'une copule *καί* entre *αἱ* et *ἕ*, et *ἐν* *σ*. serait assez insolite (c'est pourquoi des Latins ont ajouté « et »), et, quelle que soit la beauté des interprétations de s. *Augustin* et de s. *Thomas*, on ne comprend guère par quelle subtilité les fidèles peuvent devenir « un pain ».

Ainsi l'unité du pain de l'Eucharistie est cause de l'unité des fidèles, qui y participent. Ailleurs, cette union sera représentée comme l'effet du baptême; mais il faut dire au moins que l'Eucharistie la maintient et la resserre, comme sacrement de la charité unitive. On peut même scruter plus profondément le texte, et dire que le principe, l'agent d'unification dont il s'agit ici, est identiquement le même que celui qui agit dans le baptême par où les croyants s'incorporent à Lui pour la première fois : c'est toujours le Christ.

Qu'est-ce en effet que le « pain unique » dont nous parle saint Paul? Nous ne pouvons nous contenter des explications matérielles que donnent certains auteurs. Ainsi *Lietzmann* veut conclure, de ce verset et de *Did.* ix, 4, qu'il n'y avait qu'un pain employé pour la cérémonie; *J. Weiss* croit qu'il en était ainsi, pour le symbolisme. La chose n'est pas impossible, nous le voulons bien, mais il n'y a là qu'une hypothèse (que n'appuient pas toutes les peintures anciennes); si l'assemblée était nombreuse, comme cela arrivait certainement à Corinthe, d'après le ch. xi (v. *infra*), il aurait fallu une miche de pain un peu gigantesque! Le commentaire de *Rob.-Pl.* s'exprime ainsi : « parce que les nombreux fragments du pain rompu sont tous un pain, nous, la nombreuse assemblée, sommes tous un corps », paraissant ne considérer ainsi que l'unité de l'« espèce sacramentelle » pain; ces auteurs préfèrent cela à l'idée de *Did.* ix et d'*Augustin* (fort juste et belle, mais qui n'est qu'une interprétation liturgique dont rien n'indique la présence dans le texte de s. Paul), qu'il s'agirait de l'analogie du pain composé de beaucoup de grains (l'Apôtre ne parle pas de grains) et qui est un quand même, avec l'Eglise composée de beaucoup d'individus. Mais cette explication est certainement insuffisante et détournée, et « Ceci est mon corps » ne signifie point, comme ils le disent, à la fois « the body of Christ » et « the body of His church », l'unité de l'Eglise n'étant pas directement exprimée en ces paroles, mais seulement un effet de l'unité de celui-là. Il faut donc admettre, — comme *Cornely* le définit fort bien, — que le « Pain unique » dont il s'agit 17^b n'est pas l'élément matériel du pain à consacrer; le morceau de pain qu'on partageait n'était pas le même numériquement à Ephèse, à Corinthe, etc. (et il ne pouvait guère être unique même dans une seule église, pour une communion nombreuse); cependant « ubiqué et semper *numerice* (nous soulignons) unus est »; cela ne se vérifie que du pain spirituel, le corps du Christ, le « pain du ciel » caché sous l'espèce pain; *Rob.-Pl.* corrigent eux-mêmes quelque peu (p. 214) leur opinion susmentionnée, en disant : « All have communion with the *Body*, but the *Body* (nous soulignons) is non divided », (ce qu'ils trouvent exprimé dans le *ἐκ* avec μετέχομεν, cfr. xi, 28 : ἐκ τοῦ ἁγίου ἔσθιέντω).

Ainsi cette phrase de Paul est tout à fait en faveur de la Présence réelle, déjà avant xi, 27-29. Le « pain qui est unique » et cause efficiente de l'unité de l'église, ne peut être que ce qui est sous l'apparence du pain matériel, c'est-à-dire le Pain céleste,

21. Οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων· οὐ δύνασθε *τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων. 22. Ἡ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον; μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἔσμεν;

le corps du Christ, *un numériquement*, et qui agit tout entier en chaque communiant.

— A. 18. τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα, cfr. *Gal.* vi, 16 τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ.

A. 19. Cfr. VIII, 4. — οὐχ ὅτι au lieu de ἢ ὅτι D, G, m, *Aug.*, *Ambr.*; ἢ ὅτι κτλ, omis N, A, C, *Epiphane.*

A. 20. τὰ ἔθνη, ou « gentes » ajouté après θύουσιν plusieurs mss, et *vulg. clem.* — οὐ θεῷ peut se traduire « non à Dieu » ou « à un non-dieu »; manque *Tert.*, *Ambr.*

A. 21. τράπεζα τοῦ κυρίου, cfr. *Mal.*, i, 7 (LXX), *Targum*, *Test. Jud.*, *Pirke Aboth*, etc., dans *Str.-Bill.* = « autel ».

A. 22. Il n'y a aucune raison, à notre avis, de faire, comme plusieurs le veulent, de παραζηλοῦμεν un subjonctif à forme indicative, comme *Gal.* iv, 17, [ἵνα] ζηλοῦτε (pour -ῶτε), *Radermacher*, 67. — Cfr. *Deutér.*, xxxii, 21.

B. 18-22. Sans indiquer grammaticalement, par des particules, le rapport d'une phrase à l'autre, Paul, qui a montré dans l'union au Christ l'effet de l'Eucharistie, passe aux actions cultuelles des Juifs et des païens qu'il y compare et oppose. Or, ce sont les repas sacrés qui suivaient régulièrement les sacrifices. Voilà bien la preuve que l'Eucharistie aussi est présentée comme en étant un. On ne peut combiner la fréquentation des banquets religieux païens avec la réception du corps et du sang du Christ, car ce serait associer les démons au Dieu jaloux.

Telle est la première réponse pratique concernant l'usage des idolothytes : on ne peut jamais aller en consommer *dans un banquet sacrificiel* (malgré la pratique abusive de quelques laxistes, à laquelle VIII, 10 faisait allusion). La mention de la « coupe des démons » et de la « table des démons » au v. 21 montre en effet qu'il s'agit de tout un repas, infecté de paganisme dans tous ses détails; l'usage accidentiel d'idolothytes en d'autres repas, au milieu d'autres aliments, n'est pas encore discuté, et ne le sera que dans la péripécie 23-suivants.

La transition se fait par le rappel des cérémonies israélites (18), — de l'« Israël selon la chair », dit Paul, montrant par là que ses lecteurs connaissent un autre Israël, l'« Israël de Dieu », le peuple racheté dont il parlera *Gal.* vi, 16; il dira *Rom.* ix, 6 : « Tous ceux qui descendent d'Israël ne sont pas Israël. » Il faut remarquer ces correspondances de doctrine et de terminologie entre les épîtres composées dans la même période. Donc, l'exemple d'Israël, des idées reçues en Israël — et qui étaient les mêmes, en cette matière, chez les Gentils, — enseigne que manger des victimes sacrifiées sur l'autel, c'est « communier à l'autel ». De même en est-il chez les chrétiens, qui communient au Christ sacrifié (sur leur autel, car ils en ont un aussi, voir au v. 21); et de même, enseigneront les versets suivants, en est-il chez les païens, qui par leurs sacrifices, entrent en communauté avec des êtres d'une tout autre nature.

On peut s'étonner de l'expression κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου, « de l'autel », car il n'a pas été expressément question d'« autel » jusqu'ici, et le parallélisme d'idées avec le v. 20 (κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων, « des démons ») entraînerait plutôt une expression telle que « communient à Dieu, à Yahweh ». *Chrysostome* croit que Paul l'a choisie avec intention, parce que les Juifs, depuis le changement intervenu dans l'économie divine, ne communiaient pas vraiment à Dieu par leurs sacrifices, mais à un autel qui avait perdu son rapport avec Dieu; ils ne sont plus que les « témoins » d'un droit ancien et périmé, de ce qui avait été une réalité autrefois. Ainsi *Gutjahr*. Il n'est pas impos-

21. Vous ne pouvez boire le calice du Seigneur et le calice des démons; vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la table des démons.
22. Ou bien voulons-nous provoquer la jalousie du Seigneur? est-ce que nous sommes plus forts que Lui?

sible que Paul ait eu cette restriction dans l'esprit, car déjà il pensait aux idoles dont il va parler, et, pour sa comparaison avec les chrétiens, il englobe dans la même considération Juifs et idolâtres; mais on peut admettre, avec Lietzmann et d'autres, que la formule « communier à l'autel », pour dire au Dieu à qui était consacré l'autel, était déjà usuelle dans le judaïsme hellénistique; *Philon*, « De special. legibus », I, 224, dit que Dieu déclare les convives des repas sacrificiels « participants de l'autel » : *κοινωνὸν ἀπέφηνε τοῦ βωμοῦ καὶ ὁμοτράπεζον* (voir v. 21) *τὸ συμπόσιον τῶν τὴν θυσίαν ἐπιτελούντων*.

Au verset suivant, 19, Paul pose brusquement des questions concernant l'idolâtrie. Il n'a pas senti le besoin de montrer l'analogie des pratiques païennes avec les pratiques juives; c'est que la chose allait de soi pour ses lecteurs, et qu'il pensait déjà aux sacrifices païens quand il parlait des sacrifices juifs. Mais cette vivacité, ces ellipses dans l'argumentation, ces sautes apparentes de pensée, s'accorderaient bien mal avec les balancements et les redondances du « style oral » sémitique que d'aucuns veulent lui prêter. — Il semble donc craindre un malentendu chez ses lecteurs; craignent-ils qu'il accorde une réalité aux idoles auxquelles les païens sacrifient comme à Yahweh sacrifient les Juifs? Non certes, l'idolothyte n'est rien — c'est-à-dire rien de plus que toute autre viande, rien de plus sacré ou de plus pollué — parce que l'idole elle-même n'est rien. Il affirme encore très fortement ce qu'il a déclaré (au ch. VIII, v. 4, cfr. v. 7, v. *ad loc.*) sur l'inanité des faux dieux; il n'y a donc aucun changement d'opinion là-dessus en toute cette section, ni aucune contradiction comme nous allons le voir, dans les préceptes et les conseils de l'Apôtre; et *Joh. Weiss* est mal venu à assigner ce passage-ci à une lettre plus ancienne que le chapitre VIII.

Les idolothytes ne sont rien, ces viandes n'ont pris aucun caractère intrinsèque mystérieux et dangereux du fait de leur offrande aux dieux; autrement l'Apôtre ne pourrait jamais en autoriser l'usage, comme il va le faire pourtant plus bas, aux versets 25-27 (ou bien il faudrait croire, avec *Weiss*, que ce passage appartenait à une autre lettre, thèse insoutenable). Comment donc se fait-il que, aux versets 20-21, Paul interdise sévèrement d'en user? C'est que, dans certaines circonstances données, *quand leur manducation fait partie d'une cérémonie idolâtrique*, elles mettent en rapport ceux qui les mangent avec les démons, non du fait d'aucun changement qu'elles auraient subi en elles-mêmes, mais à cause du sens que les Gentils donnent alors à l'acte d'en manger.

C'est ainsi qu'il faut comprendre qu'elles sont sacrifiées aux démons, et mettent en rapport avec eux, — ce qui est évidemment incompatible avec l'union au Christ. Le parallélisme antithétique avec l'Eucharistie n'est pas complet; car, si les espèces pain et vin de la Cène recouvrent bien le corps et le sang du Christ, on n'a pas le droit d'affirmer que Paul considère les idolothytes comme incorporant quelque chose de substance démoniaque; autrement, je le répète, il ne permettrait jamais de manger pareille infection. Mais le repas où on les mange fait partie de la liturgie du sacrifice, et le sacrifice païen a détourné un honneur dû à Dieu seul vers quelqu'un ou quelque chose qui n'est pas Dieu (ὃ θεῷ peut se traduire : « non à Dieu », ou « non à un dieu », ou, d'après *Deut.* XXXII, 21 : *αὐτοὶ παρ᾽ ἐθλῶσάν με ἐπ' οὐ θεῷ*, « à ce qui n'est pas Dieu »).

L'Apôtre a dit : « ils sacrifient aux démons », avant de dire « à un non-dieu »,

Croit-il donc à présent que les dieux païens sont des êtres réels, inférieurs à Dieu et mauvais? Cette opinion, si difficile à concilier avec l'ensemble du contexte, lui est prêtée par bien des auteurs, *Estius*, *Rob.-Pl.*, *J. Weiss*, *Lietzmann*, etc., et il est de fait qu'elle s'accorderait avec Ps. xcvi (xcv), 5 (« *Omnes dii gentium daemonia* »), et qu'elle est exprimée maintes fois chez les Israélites et les chrétiens, *Deut.*; *Ps.*, *Hénoch*, *Jubilés*, *Mischna Aboda Sara*, etc., les Pères (on peut voir une foule de textes chez *Lietzmann*, par exemple). Ce fut aussi une théorie des platoniciens d'après le Christ, des hermétistes, et surtout de l'école néoplatonicienne, que les démons s'approprièrent les sacrifices sanglants; on cite fréquemment les textes de *Porphyre* disant qu'ils les ont eux-mêmes institués en se faisant passer pour dieux (« *De Abstinencia* », II, 40, 42) ou qu'ils s'insinuent avec la chair des victimes dans notre corps parce qu'ils jouissent du sang et des impuretés (cité par *Eusèbe*, « *Praepar. evang.* », IV, 23); quelques-uns même ont voulu éclairer par cette idée superstitieuse (qui n'est pas du tout celle d'un changement de la victime en la substance des démons), ou par la problématique « omophagie » des Orphiques ou des thiasés de Bacchus (où il serait malaisé de démontrer que les initiés, à cette époque, croyaient s'incorporer la substance même du dieu) l'origine de la foi dans la Présence réelle eucharistique. Si l'analogie était véritable, il en résulterait au moins (*J. Weiss*) que le Christ était cru présent dans les aliments de la Cène comme les démons auraient été censés loger dans les idolothytes. Mais, encore une fois, Paul n'a pu croire à cette « démonification » des viandes, puisqu'il les permet en certaines circonstances, et déclare si nettement qu'elles n'ont rien de spécial.

Que veut-il dire, en fin de compte? Si l'on pèse bien et si l'on rapproche toutes ses assertions, on ne peut donner que l'interprétation que voici, et qui est celle de *Corneily*, *Sickenberger*, *Gutjahr* et des catholiques en général :

Les démons ne sont pas identiques aux faux dieux — qui ne sont rien, v. 20, cfr. VIII, 4 — ni les idoles ne sont de mauvais esprits; mais une réalité funeste se tient moralement derrière les idoles, ce sont les démons, ennemis de Dieu, les puissances du mal qui ont fait tomber les hommes dans les cultes idolâtriques, adressés à des êtres fictifs, à des astres, des hommes, des animaux, etc., à tout ce qui n'est pas Dieu, avec l'accompagnement de toutes les hontes et cruautés du paganisme. Ainsi, en sacrifiant aux idoles, on sacrifie indirectement aux inspireurs de la fausse religion, on entre moralement en rapport, en communion avec eux.

Cette explication suffit à justifier l'expression : « communier aux démons » et « table des démons ». Cette dernière est d'autant mieux intelligible que les païens, par exemple dans le culte de Sarapis, si répandu alors, parlaient couramment du « banquet du dieu » (*Pap. d'Oxyr.* I, 110; III, 523; XIV, 1755, etc. du II^e et III^e s. ap. J.-C.) où le dieu était censé présider et prendre place parmi les convives (προιστάμενοι δατυμόνα αὐτὸν καὶ ἐστίατορα, *Æl. Aristide*, Or. 8 Dind. p. 93-s.); qu'on pense aussi aux « *epulae Jovis* » du Capitole, et à bien d'autres cérémonies du même genre.

Les Corinthiens à qui écrivait Paul comprenaient donc sans peine ce que voulait dire cette « entrée en communauté » avec les démons. Boire à la coupe dont on a fait les libations, manger des victimes qu'on vient d'immoler et dont une partie a été brûlée sur l'autel pour le dieu, (le rapprochement de *πότηριον δαψ.* et *τράπεζα*, montre qu'il s'agit bien du repas dans le temple, ou d'un repas à caractère religieux), c'est devenir commensal du dieu, faire le geste de l'honorer comme un protecteur et un ami, et par conséquent entrer en communauté spirituelle avec les anges réprouvés qui détournent l'humanité de Dieu, et l'ont remplacé par des créatures, ou leurs monstres et leurs chimères.

L'expression *τράπεζα*, dans l'A. T., équivaut plusieurs fois à « autel », *θυσιαστήριον*, parce que c'est de l'autel que les viandes étaient apportées aux convives; et, chez

les païens, la part du dieu, le principal convive, lui était offerte sur l'autel. Dans une inscription de Cos, relative à un rituel d'Héraklès, il est parlé en propres termes de la « table du dieu », τράπεζα τοῦ θεοῦ (*Dittenberger*, Syll. II, 734; *Lietzm.* p. 50 s.); cfr. δημοπάριον de *Philon*, supra. L'usage profane, biblique, patristique, associe donc, identifie parfois, la « table » à l'autel.

Le *Concile de Trente* (sess. 22, *De sacrif. missae*) déclare que Paul, par « table du Seigneur » et « table des démons », entend les autels respectifs. *Cajetan* utilisait à bon droit ce passage contre les protestants qui niaient que le sacrement du corps et du sang soit un sacrifice. Toute l'argumentation de Paul réfute cette hérésie (v. Exc. XII).

L'Apôtre conclut donc, en se servant de termes du Deutéronome, que de prendre part aux repas des sacrifices païens, c'est commettre un acte d'idolâtrie, toujours défendu, et braver insolemment le Dieu jaloux et tout-puissant, qui n'admet point de partage avec des démons, des créatures ou des fantômes de l'imagination.

b) *Manière de se comporter dans les repas ordinaires. Conclusion* (x, 23-xi, 1).

INTRODUCTION. — Cette sévérité ne s'étend point aux repas privés; là les chrétiens, soit à leur propre table, soit à celle de païens qui les inviteraient, peuvent user d'idolâtries, à moins qu'ils ne scandalisent quelqu'un et ne fassent mal juger de la liberté chrétienne. Car en tous leurs actes ils doivent honorer Dieu et tenir compte du bien spirituel des autres. Cette péricope est bien à sa place, malgré J. Weiss; elle fait la contre-partie de la précédente, et n'est nullement inspirée d'un autre esprit, car le cas envisagé est tout différent, et n'entraîne plus, de soi, aucun danger de « *communicatio in sacris* » avec les infidèles. Mais l'interprétation de certains versets est difficile.

CH. X, 23. Πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει· πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ. 24. Μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητεῖτω, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἐτέρου.

25. Πᾶν τὸ ἐν *μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε μὴδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν. 26. Τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς.

A. 23-24. πάντα ἔξ. κτλ. cf. vi, 12. — Μηδεὶς κτλ, cfr. *infra*, v. 33, et, pour le sens, Rom. xv, 2, Phil. ii, 4, al.

B. 23-24. Ces considérations nouvelles se rejoignent bien à la pensée précédente. Ceux qui sont exposés à se moquer de Dieu, à croire qu'ils ont tout pouvoir (ἐξουσία) sur leurs propres actes, sont ces laxistes qui, déjà à propos de la vie sexuelle, allaient répétant « tout m'est permis ». Comme au chapitre vi, Paul remet les choses au point en deux propositions; « tout est permis », passe... en un sens; mais « tout n'est pas avantageux »; « tout est permis », mais tout n'édifie pas le prochain. C'est cette seconde restriction qui va fournir matière aux prescriptions suivantes. La liberté chrétienne est posée en principe, et l'Apôtre va en montrer l'application aux versets 25 et 27; mais l'usage de cette liberté est toujours conditionné par la charité, qui, nous unissant au Christ, nous impose la sollicitude du bien des autres (vv. 28, 29^a, 32 s.), et cela importe à la gloire de Dieu (v. 31), qu'il faut chercher en tout et avant tout, à l'exemple du Christ, rendu sensible par celui du grand instructeur qu'est son apôtre (xi, 1). Du reste, cette réserve et cette charité ne sont pas sans intéresser le bien personnel et la réputation, comme le devoir fraternel, de chacun de ceux qui ont à résoudre le présent cas de conscience (v. 29 b c).

— A. 25. μακέλλον, hap. leg., n'est que la transcription hellénistique du latin *macellum* (ou *macellus*) qui signifiait d'abord « marché à la viande », puis « marché » en général, sens qu'on trouve aussi chez Dion Cassius, entre autres, et dans les papyrus. Le mot serait sémitique d'origine (מַכְלָה « enclos », en hébreu) et apparaît en ionien et en laconien (*Moult.-Mill.*); mais c'est par l'intermédiaire du latin qu'il s'est le plus répandu.

A. 26. Citation du Ps. xxiii (xxiv), 1.

B. 25-26. Voici d'abord pour la liberté. Aucune question de conscience à propos de ce qui se vend au marché. Souvent pourtant les viandes de boucherie provenaient des sacrifices. Un « *macellum* » pouvait même parfois être établi au voisinage des temples, comme celui de Pompéi (dont *Lietzmann* donne ici le plan) près d'une chapelle du culte impérial où les offrandes abondaient. La chose ne signifie rien aux yeux de Paul; elle ne peut causer aucune perplexité (διὰ τὴν συνείδησιν. doit se

joindre à *μηδὲν ἀνααρ.*), parce que, une fois sorties du temple et de l'usage sacré, des chairs immolées n'ont rien qui les distingue des autres. Elles sont l'œuvre de Dieu, qui n'a rien créé de mauvais en soi (cfr. *Rom.* xiv, 14, 20), et on peut les consommer comme le reste en prononçant pieusement les paroles du Psaume, qui, dit *Lietzmann*, servait aux Juifs de « benedicté » (*Talm. bab.* Schabbath f. 119 c, Bera-khoth, f. 35^e), et peut-être était d'usage aussi à Corinthe (voir v. 30).

Cette largeur de l'Apôtre, très différente des prescriptions juives (*Str.-Bill.*, p. 420 s.), confirme bien ce que nous avons dit : la communication établie par le sacrifice avec les démons était d'ordre purement éthique, sans quoi Paul aurait pu ou dû considérer les idolâtres comme gardant quelque souillure, quelque infection préternaturelle. — Mais comment concilier la présente autorisation avec le décret du concile de Jérusalem ? Ou bien il ne concernait pas sur ce point les églises

Ch. x, 23. Tout est permis, mais tout n'est pas profitable ; tout est permis, mais tout n'est pas édifiant. 24. Que nul ne cherche son propre avantage, mais celui d'autrui.

25. Tout ce qui se vend au marché mangez-[en] sans vous poser aucune question pour la conscience. 26. Car : « Au Seigneur est la terre et tout ce qui l'emplit. »

fondées loin de la Palestine et de la Syrie, comme Corinthe, ou bien il était tombé en désuétude, ou bien on lui fait dire plus qu'il ne disait en réalité en fait d'interdictions alimentaires — ce que nous croyons pour notre part.

— A. 27. *μηδὲν ἀνααρ.* διὰ τ. σ., comme 25 ; Paul aime ces répétitions et ces refrains, pour inculquer sa pensée ; procédé qui n'a rien de caractéristique du « style oral » spécifique, ni d'un genre littéraire déterminé.

A. 28. On lit *ἑσθίουτον* ici au lieu de *εἰσδωλόθουτον*, qui n'a été conservé (à tort, et pour l'homogénéité de la langue) que C, D, E, F, G, K, L, P, al. *min.* pl., *syr.*, *copt.*, *vulg.*, et *Cornely* à peu près seul des critiques. — A la fin, K, L, et le *Text. rec.* ajoutent le même verset du psaume que 26.

B. 27-28. L'Apôtre passe à un cas particulier, celui où le chrétien mangerait non plus à la maison, ou chez des frères dans la foi, mais chez un païen qui l'aurait invité. Il lui était donc permis d'accepter de pareilles invitations, et les païens n'étaient pas traités si rigoureusement que les chrétiens pécheurs publics (*Cornely*, voir v, 11) ; c'était à Dieu de les juger (*ibid.* 12-13), et Paul voulait éviter, autant que possible, de troubler les relations de société et d'amitié de ses néophytes, qui pouvaient d'ailleurs servir à la diffusion de l'Évangile. C'était là, dit *J. Weiss*, un libéralisme extraordinaire pour un Israélite et un ancien. Le « *omnia mihi licent* » n'était pas un vain mot, pourvu qu'on le comprit en honnête homme.

Les papyrus nous offrent cependant des exemples d'invitations privées telles qu'un chrétien aurait dû certainement les décliner, d'après les principes qui précèdent ; c'est lorsque le repas était expressément offert dans quelque annexe d'un temple, ou en l'honneur d'un dieu (ainsi Sarapis, *Pap. Oxyr.* i, 110, al.). Le cas n'est pas envisagé dans l'épître, où Paul ne parle que de repas ordinaires, à une table amie. Là, en règle, il n'y a pas à s'inquiéter, plus qu'au marché, de la provenance des viandes, idolâtres ou non ; et il ne faut pas s'y comporter en invité gêné, qui ferait murmurer contre l'étroitesse puritaine de sa religion.

Mais, d'autre part, l'invité chrétien ne doit pas avoir de ces condescendances qui pourraient tromper les autres sur ses vrais sentiments religieux. Si donc son atten-

27. Ἐἴ τις καλεῖ ὑμᾶς τῶν ἀπίστων καὶ θέλετε πορεύεσθαι, πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν. 28. Ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ· τοῦτο *ἱερόθυτόν ἐστιν, μὴ ἐσθίετε δι' ἐκεῖνον τὸν μηνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν. 29. Συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐτέρου. *Ἵνα τί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως; 30. Ἐἰ ἐγὼ *χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ;

tion est plus ou moins publiquement attirée sur le caractère « sacré » de tel ou tel aliment — soit pour le lui recommander, soit pour le détourner d'en prendre, — il fera bien, il sera même obligé suivant les circonstances, de s'en abstenir, par crainte de causer du scandale.

Qui est-ce qui est supposé donner l'avertissement (τὸν μηνύσαντα)? De qui la conscience pourrait-elle être choquée? Et pour quelle raison? Tous n'ont pas répondu à ces questions de la même manière.

Nous pouvons au moins affirmer en toute certitude (d'après le v. 29, v. *infra*), que la conscience en cause, puisqu'elle n'est pas celle de l'invité chrétien, est celle de l'avertisseur lui-même; car il n'est question que du chrétien et de lui (τοῦ ἐτέρου, v. 29). Mais qui est ce donneur d'indications sur l'origine des plats? Dans les paroles qui lui sont mises en bouche, le changement de l'expression méprisante « idolothyte » en « hiérothyte », terme plutôt révérencieux, a fait supposer à quelques-uns (*Bachmann, Gutjahr*) que c'est un adorateur des idoles, sans doute le maître de maison en personne; il avertirait courtoisement son hôte chrétien, qu'il connaît bien comme tel, de la provenance de ce plat particulier, parce qu'il croit qu'un tel aliment lui est interdit par sa religion; ou bien, pourrions-nous ajouter, pour le taquiner et le mettre malicieusement à l'épreuve. L'idée est ingénieuse; mais elle ne s'impose pas, car la politesse seule pouvait faire choisir à n'importe qui ce mot ἱερόθυτον plutôt que « idolothyte », de son assez blessant à cette table païenne.

Ce ne pouvait d'autre part être un Juif, qui n'eût pas accepté l'invitation (*Lemonnyer*) à moins d'être très émancipé, et qui eût peut-être voulu alors se moquer du chrétien. Aussi la plupart disent que c'est un « chrétien faible », scrupuleux à l'excès et probablement d'origine païenne (voir VIII, 7). Ainsi, avec plus ou moins de décision, opinent *Rob.-Pl., J. Weiss, Toussaint, Lemonnyer, Sales, Callan, Sickenberger*, al. C'est encore assez plausible. Mais peut-être vaudrait-il mieux laisser la question dans le vague, comme s. *Thomas, Cornely* et d'autres. L'avertisseur peut être n'importe qui, et avertir pour n'importe quelle raison. Admettons que ce soit « un chrétien faible », pour nous conformer à la majorité des suffrages, et parce que le scandale sera le plus facile à expliquer chez un tel homme.

Enfin, quel qu'il soit, il faut bien prendre garde à respecter sa conscience. Abstenez-vous, dit Paul, à cause de lui (qui pourrait croire que vous mangez l'idolothyte « comme idolothyte », voir VIII, 7, et commettez ainsi un acte de paganisme, ou d'indifférentisme ou du moins une grave imprudence). Le chrétien, objectera-t-on, pouvait toujours bien expliquer ses principes de « liberté », d'après sa « gnose ». Paul n'y pense pas, car, pratiquement, dans les cas les plus fréquents au moins, il n'eût pas été compris, et aurait pu s'embarrasser dans des discussions scabreuses et inopportunes, auxquelles les convives ni lui n'étaient préparés; et des païens même auraient pu croire qu'il faisait comme eux par respect humain, ou parce qu'il ne voyait pas grand mal dans le culte des idoles; leur « conscience » n'aurait point éprouvé de trouble pour si peu, mais elle n'eût pas été édifiée sur les chrétiens et le christianisme.

27. Si quelqu'un vous invite des incroyants, et que vous vouliez [y] aller, tout ce qu'on vous sert mangez-[le], sans vous poser aucune question pour la conscience. 28. Mais, à supposer qu'on vous dise : « Ceci est une victime sacrée », ne mangez pas, à cause de celui-là qui vous l'a indiqué, et de la conscience. 29. La conscience, dis-je, non certes la vôtre propre, mais celle de l'autre. A quoi bon, en effet, faire juger ma liberté par une autre conscience? 30. Si moi je prends part [à la nourriture] avec des grâces [rendues à Dieu], pourquoi provoqué-je de mauvais propos au sujet d'une chose dont moi je rends grâce?

— **A 29.** σεαυτοῦ pour ἑαυτοῦ, D*, *latt.* — ἵνα τί, elliptique pour ἵνα τί [γίνηται] cfr. *Mat.* ix, 4, *Luc* xiii, 7, *Act.* iv, 25, etc., marquant une interrogation sur le but.

A 30. χάριτι μετέχω; quelques exégètes et traducteurs comprennent « je participe à la grâce » (de la liberté chrétienne, *Chrys.* et d'autres Grecs, *Calvin*, etc.) mais la plupart, et à bon droit selon nous, s'expliquent χάριτι par le mot proche εὐχαριστῶν; alors χάριτι est un « datif de manière » (*Abel*, p. 200), et μετέχω signifie « je prends part » (au repas), quoique la locution soit ainsi un peu écourtée (*Cornely*, *J. Weiss*, etc.; *vulg.* : « cum gratia participo »). Le tout signifie : « Si je mange en rendant grâces à Dieu » (peut-être avec la formule biblique du v. 26, prononcée au moins *in petto*). — βλασφημοῦμαι est passif, et non moyen à sens réfléchi (contre *Cornely*, *infra*). — εὐχαριστεῖν, qui signifiait primitivement « rendre service à qqn », avait pris depuis *Polybe*, et fréquemment dans les papyrus, le sens de « rendre grâces », spécialement aux dieux, au lieu de χάριν εἰδέναι « savoir gré », que *Phrynichos* dit être de meilleure langue (*Abel*, p. 194). Cfr. *Luc* xvii, 16, *Rom.* xiv, 6, etc. Ici, bien entendu, il n'y a aucune allusion au sacrement, que ce mot en est venu à désigner assez tôt, dès le temps de la *Didachè*, à cause de l'action de grâces qui accompagnait la communion (*Did.* ix, 5 : μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πίνετω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες).

B 29-30. Paul explique bien, 29^a, qu'il n'enlève rien au principe de liberté énoncé d'abord, parce qu'il s'agit non directement de la conscience du chrétien, mais de celle de « l'autre », de l'avertisseur, et, si l'on veut avec *Cornely*, du reste des convives, qui verraient d'une façon ou de l'autre, dans sa condescendance, un compromis avec l'idolâtrie. Cela est bien clair; mais, ce qui l'est moins, c'est le sens et la portée des deux phrases interrogatives qui suivent, ἵνα τί γάρ κτλ, et εἰ ἐγὼ κτλ. Il y a quelque peine et à en bien fixer le sens, et à les faire rentrer dans le contexte.

Cependant il n'est pas permis de les regarder, avec *Hüsig*, comme une glose marginale. Nulle part elles ne manquent, et *J. Weiss*, que sa tendance porterait à se contenter de cette solution trop simple, reconnaît qu'on ne saurait trouver de raisons linguistiques à l'appui.

Qui est-ce d'abord qui parle? Est-ce Paul en son propre nom, ou bien un personnage qu'il introduit, suivant l'habitude de la « diatribè » qui aime les dialogues fictifs?

L'opinion de *Lietzmann* est, à première vue, très séduisante. Ces questions seraient une protestation du « fort », dont Paul a voulu restreindre la liberté en faveur du scrupuleux ou de l'ignorant : « Quoi? » dirait-il, « Alors ma liberté sera soumise au jugement d'une autre conscience? Si je mange en rendant grâces à Dieu, faut-il qu'on me fasse des reproches pour ce dont je remercie Dieu », et dont je jouis, par conséquent, dans un esprit parfaitement chrétien? Mais Paul lui répondrait simplement : « Qu'importe? faites tout pour la gloire de Dieu, et ne scandalisez personne » (vv. 31-

31. Εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε.
 32. Ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις *γίνεσθε καὶ Ἑλλήσιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ.
 33. Καθὼς καὶ γὰρ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω, μὴ ζητῶν τὸ ἑμαυτοῦ σύμφορον ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν. CH. xi, 1. Μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς καὶ γὰρ Χριστοῦ.

32). La réponse toutefois, convenons-en, ne serait pas directe, ni même très appropriée. C'est ce que *Jean Weiss* oppose justement à Lietzmann; et il faut bien observer que le « donc » du v. 31, qui serait censé la riposte de Paul, convient à une conclusion plutôt qu'à une réfutation. *J. Weiss* donne une autre raison : dans la question du « fort », il faudrait un δέ (« να τί δέ... ») plutôt qu'un γάρ, « mais pourquoi... » plutôt que « pourquoi en effet... ». Cela peut être mis aussi en ligne de compte, mais n'est pas si démonstratif; car on connaît l'idiotisme grec de la particule γάρ en tête d'une interrogation, où elle peut souvent se rapporter à une phrase qui est dans l'esprit de l'interrogateur, mais sans être exprimée; l'objectant dirait : « [Je proteste]; car pourquoi ma liberté, etc? » Mais il reste toujours que le v. 30 doit être mis dans la même bouche que 29^a (μου ἐγώ...) et que par conséquent la réponse de Paul ne commencerait qu'au v. 31; or, la forme conclusive de ce verset (οὖν) s'oppose à ce qu'on le considère comme une contradiction dans un dialogue.

Aussi nous tenons pour certain, avec presque tous, qu'il n'y a pas dialogue, que c'est Paul qui parle tout du long en son propre nom, en disant « moi » au lieu de « toi », comme il le fait souvent dans son style si vivant, lorsqu'il énonce des propositions qui peuvent convenir à tout le monde.

Mais alors que veut-il dire? Deux séries d'opinions.

Les uns rattachent la double question, non pas à μὴ ἐσθίετε, l'ordre de ne pas manger, mais à l'affirmation qu'il s'agit non de la conscience du chrétien auquel il s'adresse, mais de celle de l'autre, de l'avertisseur (*Cornely, Bachmann, Gutjahr*, al.). Paul défendrait en principe la liberté de conscience et d'action du chrétien éclairé : « Note bien que si je parle ainsi, ce n'est pas que je t'impute directement un péché si tu manges, mais tu pourrais induire l'autre en péché », en péché de jugement téméraire, précise *Gutjahr*; « aussi abstiens-toi, à cause de lui ». *Cornely* voudrait même entendre βλασφημοῦμαι au sens réfléchi : « me vitupero », perspective qui serait écartée, comme s'il était dit : « Je ne peux me blâmer de manger de tout, puisque je le fais en rendant grâces au Seigneur. »

C'est assez subtil, mais insuffisant; car il faut bien reconnaître que, s'il y a danger de scandale, la conscience de celui qui y expose les autres y est bien aussi un peu intéressée. Aussi croyons-nous devoir préférer l'opinion plus commune, qui regarde les deux questions comme donnant la raison, non point des mots « Je ne parle pas de ta propre conscience » mais de l'interdiction de 28 : μὴ ἐσθίετε. Ainsi *Chrys.*, *Thom.*, *Ambr.*, *Estius*, *Lap.*, *Bengel*, *Rückert*, *Maier*, *Bisping*, *Schaefer*, *Rob.-Pl.*, *Sickenberger*, etc. La difficulté nous paraît tranchée par la comparaison avec *Rom.* xiv, où il s'agit d'un cas de conscience assez analogue, le différend entre « forts » et « faibles » sur la question de savoir si l'on peut ou non manger de la viande (passage dont nous avons déjà montré la marche parallèle avec d'autres arguments de Paul dans cette affaire des idolâtres). Là, le v. xiv, 16 surtout est éclairant, parce que le même verbe βλασφημεῖσθαι y apparaît, et dans un sens évidemment passif (contre *Cornely*) : μὴ βλασφημεῖσθαι ὑμῶν τὸ ἀγαθόν, « que votre bien (c'est-à-dire la liberté chrétienne que vous avez notamment en matière d'alimentation) ne devienne pas un sujet de blâme; 17, car le règne de Dieu ne consiste pas en questions de nourriture et de breuvage, mais en justice, en paix et en joie dans

31. Soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez n'importe quoi, faites tout à la gloire de Dieu. 32. Devenez ceux qui ne causent de scandale ni aux Juifs ni aux Hellènes ni à l'Église de Dieu, 33. à la manière dont moi-même je vise en toutes choses à complaire à tous, ne recherchant pas mon profit à moi, mais celui du grand nombre, afin qu'ils soient sauvés. CH. XI, 1. Devenez mes imitateurs, à la façon dont je le suis moi-même du Christ.

l'Esprit saint »; aussi ne méprisez pas les faibles, les scrupuleux, faites-leur même au besoin quelques concessions.

Il en va certainement de même ici. Il ne faut laisser croire à personne qu'on mange de l'idolothyte par dévotion à l'idole (βλασφημοῦμαι, *Ambr*¹); ou, comme dit *Estius* : « *Committre non debeo ut alius mihi maledicat aut male de me loquatur propter id pro quo Deo gratias ago* ». *Robertson-Plummer* : « A quoi bon, en usant de ma liberté, me mettre dans une fausse position, et me faire juger par la conscience d'autrui », jugement qui serait une condamnation pour un acte bon en soi? *Schaefer* : le fort se mettrait en contradiction avec lui-même, il ferait ce qui est permis et pécherait, voudrait honorer Dieu et provoquerait une offense à Dieu; *Sickenberger* : il ne doit pas compromettre sa réputation, et faire mal juger de la liberté chrétienne. Tout cela est très juste; cet étalage de liberté à contre-temps ne tournerait pas à la gloire de Dieu; le « fort » n'aurait fait rien d'utile pour lui-même (οὐ συμφέρει v. 23), et il aurait encore moins édifié les autres, païens ou chrétiens faibles (οὐκ οἰκοδομεῖ, *ibid.*). Aussi il doit regarder comme un devoir de conscience de s'abstenir en pareil cas, quoique sa conscience à lui, en d'autres circonstances, lui eût permis de manger n'importe quoi. *Saint Thomas* résume très bien le tout : il ne doit pas manger alors l'idolothyte : 1° à cause de la conscience d'autrui; 2° parce que sa conscience serait alors jugée, c'est-à-dire deviendrait coupable, à cause de la conscience étrangère, en raison du scandale possible; 3° à cause du mal que les gens peu éclairés diraient de lui, croyant peut-être qu'il a de la dévotion pour les faux dieux.

Ainsi la double question n'est pour ainsi dire qu'une parenthèse explicative, pour justifier l'interdiction du v. 28.

— **A. 31.** Cfr. *Col.* iii, 17, tout faire au nom du Seigneur Jésus.

B. 31. Paul donne ici sa règle d'or, le résumé de toute sa morale pratique; les actions les plus insignifiantes doivent toutes être ordonnées à la gloire divine, et dans les repas, et partout. Cette gloire de Dieu entraîne l'union de charité entre les hommes.

— **A. 32-33.** Cfr. *Rom.* xiv, 13; *supra*, ix, 20-22; *Phil.* ii, 4.

B. 32-33. Non seulement pour la réputation et la bonne entente des croyants, mais pour le progrès de l'Évangile, les chrétiens doivent se sentir solidaires de tous les hommes et s'efforcer, autant qu'il est possible, de ne pas même choquer les incroyants, Juifs et Grecs (ce qui ferait supposer qu'il s'agissait de la conscience des païens également, au v. 28), ni, par-dessus tout, l'« église de Dieu », l'assemblée de leurs frères. Qu'ils suivent l'exemple de Paul, qui oublie tant d'aises et d'avantages pour faciliter à tous le salut.

— **B. XI, 1.** Ce verset termine très bien toute l'instruction, et ne demande pas une suite (comme serait ix, 19-23, dans la théorie de *J. Weiss*). Paul imite le Christ, d'abord pour la satisfaction de sa conscience et de son amour, mais aussi pour apprendre aux autres comment on imite le grand modèle. Il n'y a naturellement

aucun orgueil ni aucune suffisance dans une assertion qui vient si bien à sa place, après toute l'argumentation commencée au chapitre VIII.

Rob.-Pl. et *J. Weiss* font sur ce verset (comme sur d'autres) la remarque précieuse que Paul, puisqu'il tenait à imiter Jésus dans le détail de sa vie, et à offrir cet exemple à ses néophytes, en connaissait beaucoup plus sur l'existence humaine du Sauveur qu'il n'a eu l'occasion d'en rapporter dans ses lettres. S'il l'appelle Χριστός, dit *W.*, et non Jésus, cela ne montre pas qu'il ne pense qu'au Christ glorifié (ce qui serait peu en situation ici); mais « Christ » est déjà pour lui un nom propre, qui désigne Jésus même dans le stade de sa vie mortelle.

Ainsi finit cette merveilleuse instruction sur les « idolothytes », où tant de questions de principe et de haute doctrine ont été soulevées à propos de cas de conscience qui paraissaient si menus, si terre à terre. Tel est Paul.

INTRODUCTION. — Ici commence la troisième section de la troisième partie. Paul, répondant à la lettre des Corinthiens, a éclairé ses lecteurs sur la vie domestique et la vie sociale interne (ch. VII), puis sur l'attitude qu'ils doivent garder dans leurs relations de société avec le monde extérieur païen (ch. VIII-X); il passe maintenant à la réglementation de leur vie religieuse publique (ch. XI, 2-XIV). Ainsi ou à peu près, Cornely, Robertson-Plummer, *al.*

Ce qui est particulier à ces chapitres, et en accentue l'unité, c'est que l'Apôtre veut y ramener les Corinthiens à l'observation de « traditions » reçues et obéies dans toutes les autres églises (XI, 2, 16; — 23; XIV, 37, *v. ad loc.*). (Le grand chapitre XV reposera encore sur une « tradition », mais d'une portée doctrinale si haute et si universelle qu'il doit être mis dans une section à part, comme le couronnement de toute l'Épître).

Est-ce encore ici une réponse à la lettre apportée de Corinthe? Oui, semble-t-il, au moins en partie, pour les chapitres consacrés aux charismes (ch. XII-XIV, *v. au c. XII, 1*). Par ailleurs, Paul a pu se servir à la fois et des données de cette lettre, et des renseignements qu'il tenait d'ailleurs, de la voix publique, des gens de Chloé, etc., comme aux premiers chapitres.

Trois parties sont à distinguer :

I. La tenue des femmes dans les assemblées de culte (xi, 2-16).

II. La célébration de l'Eucharistie (xi, 17-34);

III. Les manifestations publiques de l'Esprit (xii-xiv).

Ces chapitres sont d'une incroyable richesse doctrinale et historique. Les rapports de la nouvelle foi avec l'hellénisme y apparaissent dans une clarté nouvelle qui en fait la suite et le complément des chapitres sur la « Sagesse » et la Croix (I-IV). La question du « féminisme », le dogme eucharistique, la nature de l'Église, les vertus théologiques et le rôle essentiel de la charité, le caractère pur et raisonnable de la mystique chrétienne, et même, à l'arrière-plan, la croyance à la Trinité, tout cela forme un trésor que rien ne pourrait remplacer, s'il manquait, pour la théologie biblique, l'histoire des dogmes, la théologie mystique, et l'histoire ecclésiastique du 1^{er} siècle.

I. La tenue des femmes dans les assemblées liturgiques (xi, 2-16).

INTRODUCTION. — Ce passage intéresse, non sans leur causer quelque embarras, tous les théologiens qui traitent de « féminisme ». De fait, Paul y énonce des principes primordiaux sur les rapports des deux sexes; mais il le fait à propos d'une petite question tellement particulière, il les enveloppe de considérations qui paraissent si continentes et si locales, qu'on se demande parfois ce qu'il peut en rester d'immuable à travers les époques et les civilisations. Nous verrons qu'il en reste l'essentiel.

D'ailleurs, cette petite discussion ouvre un aperçu intéressant sur les tendances philosophiques et esthétiques de l'Apôtre. Et — ce qui est bien plus important, — elle nous le montre encore tranchant une question bien minutieuse aux yeux de la plupart par le principe suprême du christianisme : l'union de l'humanité au Christ comme à sa tête. En outre, elle est instructive pour l'histoire des mœurs du christianisme primitif chez les Grecs.

La note « antiféministe » est d'ailleurs loin d'être aussi marquée que le disent par-

fois les « profanes ». En somme, Paul y affirme deux choses avec une égale décision : d'abord que dans le culte, qui est une fonction sociale et extérieure, doit se refléter la subordination naturelle et sociale d'un sexe à l'autre ;

secondement, la solidarité indéfectible des deux sexes « dans le Seigneur », c'est-à-dire devant Dieu et dans la vie religieuse ; — comme ailleurs, rappelons-le, il prêche leur égalité religieuse devant Dieu, dans l'ordre essentiel et invisible, comme celle des diverses races de l'humanité, Juifs, Grecs et Barbares.

Et les deux choses sont appuyées sur la Révélation ; on ne peut donc dire que saint Paul sacrifie les femmes. Sa rigueur apparente est justifiée par certains abus qu'avait provoqués accidentellement à Corinthe, en cet ordre comme dans tous les autres, le principe nouveau de « liberté ».

Avant de passer au commentaire, il est bon de savoir si cette page de notre épître serait encore teintée, malgré tout, de préjugés sémitiques contre la femme. Nous ne le croyons pas. Saint Paul n'a nullement cherché à imposer aux Grecs, en cette matière, des idées et des usages juifs. Il s'est plutôt conformé, comme il était de mise avec des Corinthiens, aux convenances établies chez les Grecs (non chez les Romains). C'est un de ces cas multiples d'« adaptation » qu'exigeaient le bon renom et le progrès réel de l'Évangile ; on n'a qu'à les transposer selon les conventions d'autres époques et pays, pour y reconnaître la règle universelle de décence dans les manifestations religieuses, qui varie sans doute en ses applications locales ou successives, mais qu'il n'est jamais permis d'enfreindre. C'est le même esprit qui animera les instructions sur l'Eucharistie et les charismes.

Que les prescriptions données ne soient pas spécialement juives, cela ressort bien de la dissertation de Strack-Billerbeck, pp. 473-suivantes. A cette époque-là, les usages juifs en cette matière étaient variables, et justifiés de diverses façons, même dans le service religieux. Aujourd'hui, l'homme se couvre la tête pour prier à la synagogue (le port du « talith »), et cette habitude paraît s'être généralisée dès le commencement du IV^e siècle ap. J. C. Quant à la femme juive, elle devait, d'après la Halakha, ne paraître hors de la maison que la tête couverte, et cet ordre a pu porter graduellement les familles formalistes à un tel excès qu'il arrivait parfois que les proches parents du mari ne connaissent pas les traits de son épouse. Mais rien n'indique que les choses en fussent là au temps de Paul, ni que la couverture de la tête féminine dissimulât le visage. Ce n'était pas, disent Str.-Bill., le voile des Orientales modernes (lequel, en effet, n'a été introduit que par les casuistes musulmans) ; on peut croire qu'on se contentait alors en pratique de l'arrangement ordinaire et décent des cheveux, avec tresses, bandeaux, frisures, résilles, etc., en évitant de laisser étaler en public une chevelure libre et dénouée ; n'allons pas penser à la triste perruque en satin des Juives de Hongrie ou de Pologne.

Paul, ni pour l'homme, ni pour la femme, ne paraît donc s'inspirer d'usages juifs (ni romains). Il a plutôt des idées grecques ; les femmes grecques ne paraissaient en public que voilées, plus ou moins strictement selon la mode des cités ; d'après Böhlig, cette mode était particulièrement de rigueur dans la patrie de Paul, à Tarse. La fermeté de l'Apôtre s'accorderait donc avec les souvenirs de son éducation, et quelque influence stoïcienne s'y révélerait aussi (aux vv. 13-15).

Mais ce qui importe, ce n'est pas l'archéologie, c'est le sens religieux profond valable pour tout pays et toute époque, et auquel Paul lui-même attache beaucoup plus de poids qu'à certains de ses arguments contingents, comme on le sentira bien au v. 16.

Bachmann émet sur cette péricope une opinion très contestable : il ne s'agirait pas des assemblées de culte proprement dites, mais de petites réunions de maison ou de famille (contre Lyder Brun, « Um der Engel willen » ZNTW 1913, pp. 298-308). Sa

raison très insuffisante, est que Paul ne commencerait à parler proprement de culte public qu'au verset 18 (πρῶτον μὲν γὰρ..., v. ad loc.). Le mot προφητεύουσα du v. 5 (v. ad loc.) suffit à le réfuter.

Pour Delafosse, qu'il n'y a guère d'utilité à réfuter, le seul v. 2 serait de Paul lui-même, et 3-16 « catholique ancien ».

CH. XI, 2. Ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς ὅτι πάντα μου μέμνησθε, καὶ καθὼς παρέδωκα ὑμῖν *τὰς παραδόσεις κατέχετε.

3. Θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ *κεφαλὴ ὁ Χριστὸς ἐστίν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός.

4. Πᾶς ἀνὴρ προσευχόμενος ἢ προφητεύων *κατὰ κεφαλῆς ἔχων κατασχύνει τὴν

CH. XI, 2. Je vous loue, d'ailleurs, de ce qu'en toutes choses vous gardez mon souvenir et tenez aux traditions à la façon dont je vous l'ai transmis.

3. Je veux pourtant que vous sachiez bien que de tout homme le chef est le Christ, et le chef de la femme, c'est l'homme, et le chef du Christ, c'est Dieu.

4. Tout homme qui prie ou prophétise ayant [quelque chose à lui pendre]

A. 2. C'est à tort que D*, F, G, *vulg.*, *Ambr.*, ajoutent μου à παραδόσεις; cela change le sens, ou du moins en diminue l'ampleur.

B. 2. Le lien de ce verset avec celui qui précède est visible; c'est pourquoi sans doute la division des chapitres a été faite un verset plus haut. Paul vient de leur dire : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis du Christ ». Ils le sont, du moins en gros; aussi les félicite-t-il pour la fidélité de leur mémoire et leur ténacité à maintenir « les traditions », telles qu'il les leur a livrées. Cet éloge montre qu'il avait dû les quitter depuis assez longtemps déjà (*Rob.-Pl.*); de fait, il devait y avoir à peu près deux ans (INT.) Je ne sais si ce témoignage de satisfaction, qui tout de suite va subir des restrictions, contient déjà, comme plusieurs l'ont cru, de *Théodore*t et de *l'Am-brosiaster* aux modernes, un grain d'ironie; ni si Paul feint de prendre à la lettre quelque protestation de leur missive (*Rob.-Pl.*, *Sickenberger*; contra, *Cornely*).

Ce qui importe davantage, c'est le sens à donner au mot παραδόσεις, « traditions ». L'interprétation de ce terme, ou du verbe correspondant, παραδίδωμι, s'imposera encore à propos de l'Eucharistie, et, équivalement, des charismes et de la Résurrection. Or, les plus nombreux témoins, et les meilleurs, ne portent pas le pronom μου. Rien n'indique dans le texte que ce soient des « traditions » créées par l'Apôtre lui-même, ni ici, ni plus bas xi, 23 et xv, 1, ni dans les autres épîtres, *Rom.* vi, 17, *Gal.* i, 14, *Col.* ii, 8, *II Thess.* ii, 15, et iii, 6; parfois c'est Paul qui les a transmises sans doute, mais ailleurs il s'agit de traditions étrangères ou même réprouvées; elles se rapportent soit à des enseignements religieux, soit à des règles de vie pratique, cfr. *Epictète* ii, 23, 40 (Voir *Rob.-Pl.* et *J. Weiss*). Paul « transmettait », comme il avait appris à le faire chez les rabbins, mais une matière qui lui venait de la communauté primitive (*J. Weiss*), ou du Seigneur même et des premiers apôtres (*Gutjahr*). Lui qui se considérait, non moins que ses collègues et auxiliaires, comme un « économe », (*supra*, iv, 1-2; cfr. *Tit.* i, 7 et *I Pet.* iv, 10), était le témoin d'une grande « tradition », concernant même la discipline, et qui valait pour toutes les églises, les siennes et les autres, comme on le verra au commentaire du v. 16 de la péricope suivante, et de xv, 1 suivants.

κεφαλὴν αὐτοῦ. 5. Πᾶσα δὲ γυνή προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτῃ τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς· ἐν γὰρ ἐστὶν καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρημένῃ. 6. Εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται γυνή, καὶ κειράσθω· εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ κείρασθαι ἢ ξυρᾶσθαι, κατακαλύπτέσθω. 7. Ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν, εἰκὼν καὶ *δόξα θεοῦ ὑπάρχων· ἡ γυνή δὲ *δόξα ἀνδρός ἐστίν. 8. Οὐ γάρ

— A. 3. Ceci n'est pas une glose de 5-s., comme le voudrait *J. Weiss*, qui, pour éclaircir cette péricope difficile, supprime sans s'en apercevoir la base même de l'argumentation. — Nous traduisons κεφαλὴ par « chef », afin de conserver partout le même nom, qui peut prendre le sens physique et le sens métaphorique ou moral.

B. 3. Le mot δέ (θέλω δέ, « je veux pourtant ») indique une restriction immédiate apportée à la louange précédente. Elle portera sur un point de discipline, la tenue des femmes dans les assemblées. Il s'agissait de quelque chose d'assez insignifiant en soi : pouvaient-elles, dans les lieux de culte public, étaler la beauté de leur chevelure, ou fallait-il qu'elles la couvrent d'un voile? (Voir la *palla* des femmes ramenée sur le front, dans les peintures des catacombes). Il n'était pas dans les coutumes anciennes de laisser les femmes parler et agir dans les réunions publiques, et surtout dans une tenue qu'aurait trop fait valoir leur possible coquetterie. Puisqu'il ne s'agit partout que de « cheveux », il ne faut pas penser ici au voile oriental qui masque la figure, quoique le voile grec pût aussi remplir cet office. Or, depuis que Paul avait proclamé dans ce monde grec la « liberté », et dit peut-être à Corinthe, comme ailleurs : « Il n'y a plus d'homme ni de femme » (*Gal.* III, 28), bien des Corinthiennes devaient abuser de ce principe pour s'émanciper un peu trop, et ambitionnaient sans doute de s'égaliser en tout lieu et en toutes circonstances à leurs frères, pères, maris et fils, en se produisant très librement comme eux, tête nue et l'air dégagé, pour discourir, prophétiser, etc. (voir versets suivants et ch. XIV). Ainsi *Cornely*, *Toussaint*, etc., *Bachmann*. Celui-ci a pourtant le tort de croire cette liberté restreinte au cercle de la famille, pour lequel Paul ne se serait certes pas montré si sévère; là les matrones avaient la tête couverte, comme nous le dirons au v. 10, mais les jeunes filles restaient tête nue; or l'Apôtre parle pour toutes les femmes, mariées ou non.

D'une manière qui paraîtrait bien inattendue chez un autre que lui, Paul aborde cette question pratique en la ramenant à un haut principe mystique et religieux : « La tête (ou « le chef ») de l'homme, c'est le Christ; celle de la femme est l'homme; celle du Christ est Dieu ». La doctrine est fixée dans ce verset 3, puis à 7 et à 11 (*Gutjahr*).

Le premier membre fait déjà pressentir l'ecclésiologie du chapitre XII (v. *infra*); la nuance particulière, c'est que l'homme n'a au-dessus de lui que le Christ qui lui a donné la liberté (*Sickenb.*); mais il a cependant une tête, ou Seigneur, ce qui ménage l'amour-propre des femmes; elles ne sont pas les seules qui aient un chef (cfr. VII, 22, sur l'homme libre esclave du Christ, *Bachmann*). C'est ici comme tête de l'Église (s. *Thomas*, *Cornely*) que le Christ est considéré, voir le chap. XII.

Deuxième membre : « le chef de la femme, c'est l'homme »; il s'agit non seulement de la femme mariée, mais de la femme en soi, (contre *Rob.-Pl.*), dont la fin naturelle est d'être compagne et auxiliaire et mère de l'homme. Bien que l'homme et la femme soient égaux dans la communion surnaturelle au Christ (*Gal.*), c'est par l'homme que le Christ conduit et régit la femme (*Gutjahr*), l'ordre de l'Église se conformant à celui de la nature.

Troisième membre : « le chef du Christ, c'est Dieu ». On doit l'entendre selon

du chef, fait outrage à son chef. 5. Mais toute femme qui prie ou prophétise le chef découvert fait outrage à son chef; car c'est une seule et même chose que si elle était rasée. 6. Si une femme en effet ne se couvre pas, qu'elle se tonde aussi bien! mais s'il est outrageux pour une femme d'être rasée ou tondue, qu'elle se couvre! 7. Un homme, lui, en effet, n'a pas le devoir de se couvrir le chef, vu qu'il est l'image et la gloire de Dieu; mais la femme est la gloire de l'homme. 8. Car ce n'est pas l'homme [qui a été

la nature humaine (*Cornely*) d'abord, mais cela convient aussi à la Deuxième Personne de la Trinité, en tant qu'elle tient tout de son Père (*Jean*; voir *s. Thomas*, al.).

Chacun a donc sa « tête », même le Christ; c'est la loi de la société chrétienne, qui s'applique à tous sans exception; cet ordre, comme celui de l'humanité naturelle, remonte à Dieu. Les femmes doivent donc être disposées à bien prendre ce qui va leur être dit spécialement (voir *Chrys.*, *Bachmann*, *Gutjahr*, etc.). Mais, ajoute *Cornely*, si tel est l'ordre hiérarchique de l'Eglise, la même subordination des sexes ne s'impose pas dans la vie de la grâce.

— A. 4. Devant κατά κεφαλῆς, il faut suppléer quelque chose comme κάλυμμα; style rapide et familier.

B. 4. Ce verset démontre bien d'abord, contre *Bachmann*, par les mots « priant ou prophétisant », qu'il s'agit des réunions de culte dont il sera question plus loin. Et cela vaut du verset suivant, qui concerne la femme. On ne se figure pas dans la famille des séances de « prophétie » pour lesquelles il eût fallu changer quelque chose à sa toilette.

L'homme, en ses exercices religieux, ne doit donc pas se couvrir la tête; il est au moins douteux que l'usage du « talith » fût répandu chez les Juifs à cette époque (v. *supra*). Mais que signifie cette assertion que l'homme ferait autrement « outrage à son chef »? *Chrys.* l'a entendu de la tête au sens propre, « comme un prince n'oserait comparaître devant l'empereur sans boudrier et chlaena », c'est-à-dire sans les signes de sa dignité. Ainsi l'ont compris *Theophylacte*¹, *Thom.*, *Dion.*, *Estius*, *Lap.*, *Grotius*, *Bengel*, *Meyer*, ainsi que *Cornely* comme plus probable. *Lietzmann* objecte pourtant que, dans le monde romain, la tête nue n'était pas pour l'homme signe de liberté, puisqu'on gratifiait l'affranchi d'un bonnet. D'ailleurs, beaucoup d'autres appliquent le mot au Christ-tête; ainsi *Théophylacte*², *Ecumenius*, *Cajetan*, *Calvin*, *Giust.*, *Maier*, *Bisping*, *Godet*, *Bachmann*, *Gutjahr*, *Sickenberger*. *Bachmann* a peut-être raison quand il dit que, si « tête » était à prendre au sens propre seulement, le rapport au Christ indiqué ci-dessus ne servirait à rien dans l'argumentation.

Nous pensons qu'on comprendrait mieux l'assertion par un rapprochement avec II Cor. III, 18 : « Nous tous, le visage découvert (opposition au voile de Moïse), nous reflétons la gloire du Seigneur », et, de gloire en gloire, nous sommes changés en son image. Si l'homme qui prie ne se couvre pas le front, c'est là un symbole, d'après Paul, de l'immédiation de son rapport avec le Christ, en face de qui il se place, et dont toute sa figure peut alors refléter la splendeur. Plus bas il sera parlé de δόξα, gloire et reflet. Se couvrir le front et les yeux dans la prière (comme les Juifs actuels et les anciens Romains), serait se priver soi-même de cette gloire, et, en quelque sorte, priver le Christ d'un miroir où il se complait. Tout cela, bien entendu, symboliquement. — Donc l'homme ferait outrage et à sa propre tête, qui devrait se dresser dans la prière comme un miroir symbolique, et, par contrecoup, au Christ dont il semblerait ne pas apprécier comme il faut la proxi-

ἐστιν ἀνὴρ *ἐκ γυναικός, ἀλλὰ γυνή ἐξ ἀνδρός. 9. καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλὰ γυνή διὰ τὸν ἄνδρα. 10. Διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνή *ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους.

11. Πλὴν οὔτε γυνή χωρὶς ἀνδρός οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικός ἐν κυρίῳ. 12. ὥσπερ

mité amie, avec cette méfiance ou cette fausse honte. — Si quelqu'un donne une meilleure interprétation, je m'y rangerai.

— A. 5-6. ἀκατα. τῇ κεφαλῇ, « dativus modi ». — τὸ αὐτό avec « datif d'accompagnement ».

— B. 5-6. Par contre, la femme (mariée ou non-mariée, πᾶσα γυνή), qui ne se couvre pas la tête pour prier ou prophétiser (dans le culte public, naturellement, voir au v. 4), « fait outrage à sa tête », c'est-à-dire en même temps (comme ci-dessus) à sa propre tête, et à l'homme qui est sa « tête » au sens moral.

On comprend qu'elle se donne ainsi l'air de vouloir ignorer la prééminence de l'homme, si le voile est un signe de sa sujétion qui a été proclamée au v. 3 et qui doit être rappelée dans les cérémonies publiques. Les femmes grecques qui portaient le voile dans la rue, et souvent même à la maison quand elles étaient mariées (ce que Paul interprète symboliquement), l'ôtaient dans les réunions de culte. Les Corinthiennes avaient introduit cet usage dans les assemblées chrétiennes; contre la pratique d'autres lieux (voir v. 16). Paul n'y aurait peut-être pas tant trouvé à redire s'il n'y avait vu le symptôme d'une tendance dangereuse à l'émancipation totale, poursuivie sans doute sous prétexte de « liberté évangélique ». Puis des raisons de bonne tenue devaient s'y joindre; car la coquetterie féminine, et tout ce qui s'ensuit, y trouvait son compte, et les tentations de vanité et de sensualité devenaient ainsi plus à craindre à l'église que dans la rue.

Mais comment déshonore-t-elle « sa propre tête »? Peut-être en excitant par elle les regards de convoitise. Mais, plus encore, parce que le voile, comme il ressortira des versets suivants, était un signe de la dignité féminine. *Chrysostome* dit à ce propos : « La femme ne gagne pas (ainsi) la dignité de l'homme [comme elle se le figure], mais elle perd du coup la dignité de la femme ». Paroles bonnes à méditer contre certains excès de féminisme.

Paul, comme blessé dans ses goûts d'ordre et de réserve, se laisse aller à l'ironie et à un sarcasme qui rappelle — en moins fort cependant — celui de *Gal.* v, 12 : Si elles ont une telle horreur du voile, qu'elles ne restent pas à mi-chemin, qu'elles rejettent, après le voile artificiel, ce voile naturel que sont les cheveux (voir v. 15)! qu'elles se tondent ou qu'elles se rasent, — ce qui sera certainement bien laid, au goût de Paul, et honteux.

Pourquoi honteux? Plusieurs, jusqu'à *Sickenb.*, ont pensé que c'était une mode soit des prostituées grecques, soit des esclaves. Mais les courtisanes grecques, au contraire, soignaient beaucoup leur chevelure, et rien n'indique que les femmes esclaves aient porté les cheveux courts comme nos contemporaines. Paul argumente non d'après des usages sociaux, mais d'après les convenances de la nature qu'a déterminées la création (*Bachmann*). Peut-être, cependant, veut-il faire encore plus honte à ces émancipées en insinuant qu'elles ressembleraient mieux à certaines femmes perverses qui, en ces temps de corruption, prétendaient, pour ainsi dire, changer leur sexe (voir au v. 14).

Il ne suit pas nécessairement du mot προφητεύουσα employé dans ce verset que Paul ait permis aux Corinthiennes de prophétiser en public. Il le leur interdira au chap. xiv. Mais comme c'est un fait qu'elles le faisaient jusque-là, il remet à plus tard la correction de cet abus, et se contente pour le moment de réprover la façon,

tiré] de la femme, mais la femme de l'homme. 9. Et en effet l'homme n'a pas été créé à cause de la femme, mais la femme à cause de l'homme. 10. A cause de cela, la femme a le devoir d'avoir sur le chef [une marque de] puissance, à cause des Anges.

11. Au surplus, ni la femme n'est à part de l'homme, ni l'homme à part de la femme dans le Seigneur. 12. Car de même que la femme [est tirée]

jugée par lui indécente, dont elles le font. Il a coutume de sérier ainsi ses reproches, et de réserver les affirmations les plus graves et les plus essentielles pour la fin, comme on l'a vu déjà à propos de l'interdiction des repas sacrés, *Ym*, 10 et *x*, 20-s.

— **A. 7.** *δδξ* est l'hébreu כְּבוֹד; une irradiation ou un reflet de Dieu, dont s'homme est l'image d'après *Gen.* i, 27; v, 1. Le *Midrasch* sur *Num.*, cité ici par *Strack-Bill.*, dit : « L'honneur (כְּבוֹד) de Dieu monte des hommes » (*Num. rabba*, 3, 140 d). — On pourra penser aussi au *hvarenô* iranien, cette gloire signe d'autorité, quoi qu'il n'y ait qu'une lointaine analogie.

B. 7. L'homme, qui a été fait directement à l'image de Dieu d'après le récit de la Genèse, doit tenir à honneur de ne pas cacher un visage qui reflète d'une certaine façon l'autorité royale de son Créateur (cfr. *II Cor.* iii, 18). La femme, elle, représente Dieu moins immédiatement, car son corps a été fait (*Gen.* ii, 18, 23) sur le modèle de celui de l'homme. Ainsi, au moins sous le rapport de la puissance et de l'autorité, ne reflète-t-elle Dieu que par l'intermédiaire de l'homme; de ce chef, elle ne ressemble pas de si près à son créateur, quoique leurs âmes soient égales. Paul conclura que cet ordre hiérarchique dans le monde corporel doit être exprimé par leur tenue respective (v. 10).

Mais il affirme bien que la femme est la « gloire » de l'homme, comme l'homme est celle de Dieu. « Gloire » dit plus que simple « reflet »; si elle n'est qu'un « reflet » de l'homme, c'est un reflet qui glorifie l'homme. *J. Weiss* a de la peine à le comprendre, à cause des idées trop sémitiques qu'il prête à Paul; mais il en est certainement ainsi, et l'on ne peut donc pas dire que Paul méprise la femme.

Cornely observe qu'il s'agit bien ici de toutes les femmes, reproduction d'Ève, et non seulement des femmes mariées, contre *Theoph.*, *Aug.* « de genesi ad litteram » ix, 5, *Reischl*, *Godet*, etc., — et *Bachmann*.

— **A. 8-9.** *Gen.* ii, 18, 22, 23; cfr. *I Tim.* ii, 13.

B. 8-9. Paul explique ce rapport de la femme à l'homme par les conditions de leur création respective; Ève a été tirée d'Adam, et créée « pour qu'il eût une aide semblable à lui-même ».

— **A. 10.** On lit κάλυμμα (« velamen », voile) au lieu du difficile ἐξουσίαν, dans *Irénee*, *Jérôme*, *Augustin*, le *cod. harl.* de *vulg.*; *Origène* int. : « velamen et potestatem ». — L'embarras de traduire ἐξουσίαν a porté plusieurs auteurs à changer ce mot; ainsi l'on a curieusement proposé de lire ἐξουσία (« *exusiai* ») ou καυσίς, mot qui désignait une sorte de bonnet macédonien (voir *Weber*, dans « *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* », 1903, voir *J. Weiss* et *Bachmann*); *Hitzig* (*Th. J.* 1854, pp. 129-s.) voulait y voir un mot particulier formé de ἐξ ἰσού. — διὰ τοὺς ἀγγέλους est également embarrassant; mais ces mots, qui se trouvaient déjà dans le texte de *Marcion*, ne sont pas une glose, (contre *Heinrici*, *Comment.* et « *Paulinische Probleme* » 1914, p. 92, et *Sievers* qui les trouve en désaccord avec le « contexte des timbres »); de même il est arbitraire, avec *Perdelwitz*, (« *Die ἐξουσία auf dem Haupt der Frau* », *Theolog. Studien und Kritiken* 1913, pp. 611-613) de les changer en διὰ τὸ εὐαγγέλιον.

γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός· τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ.

13. Ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε· *πρέπον ἐστὶν γυναῖκα ἀκατάλυτον τῷ θεῷ προσεύχεσθαι; 14. Οὐδὲ ἡ φύσις αὐτὴ διδάσκει ὑμᾶς ὅτι *ἀνὴρ μὲν ἓαν κομᾷ, ἀτιμία αὐτοῦ

B. 10. (Ce verset offre de grandes difficultés; nous tâcherons de les résoudre dans l'Exc. ix, et ne donnons ici que les résultats auxquels nous avons cru devoir nous arrêter).

Διὰ τοῦτο, « à cause de cela », nous reporte au v. 7, dont 8 et 9 n'étaient que la justification. Puisque la femme (dans le monde visible) ne reflète pas directement la gloire de Dieu, mais celle de l'homme, — et qu'elle est cependant bien réellement la gloire de l'homme — elle doit porter sur la tête quelque chose (ce ne peut être que le voile) que le texte appelle *ἐξουσία*, « puissance » (toutes les corrections sont des expédients arbitraires) et cela « à cause des Anges ».

Cette « puissance » a été comprise de bien des manières. Il ne manque pas de modernes, syncrétisants, qui attribuent ici à Paul une conception de magie apotropaïque qu'il n'a sûrement jamais eue, et qui détonerait d'ailleurs tout à fait dans le contexte : le voile serait donné à la femme comme une défense magique contre les attaques et les convoitises sensuelles des Anges, supposés libidineux comme ceux d'Hénoch; ainsi, avec plus ou moins d'assurance, *Everling, Dibelius, Lietzmann, Schmiedel, Reitzenstein, J. Weiss*.

C'est là une fantaisie récente qui ne peut même s'appuyer sur une donnée ferme d'histoire des religions, et à laquelle aucun des anciens, excepté *Tertullien*, n'a jamais pensé. Aussi la plupart la rejettent-ils à bon droit.

Gerhard Kittel veut résoudre la difficulté en établissant que Paul aurait donné au mot *ἐξουσία* le sens direct de « voile », par une association due au double sens d'une racine sémitique; nous discuterons cette théorie, qui serait bien commode mais que nous ne pouvons admettre.

Les anciens, et le grand nombre des modernes, comprennent *ἐξουσίαν* comme un trope, une métonymie. Cela signifierait « une marque de la puissance », de la puissance de l'homme à laquelle la femme est assujettie : τὸ τοῦ ἐξουσιάζεσθαι σύμβολον, dit *Théodoret*. Certainement la métonymie serait assez dure, mais on en trouve dans la Bible quelques-unes d'analogues. Ainsi *Chys., Théodoret, etc.; Cornely, Rob.-Pl., Lemonnier, Bachmann, Str.-Bill., Loisy, Gutjahr, Sickenberger, etc.*

Cependant il a été observé avec justesse (*J. Weiss, Ramsay*), que tous les emplois connus du mot *ἐξουσία* sont actifs, et se réfèrent à une *puissance exercée*, et non à une *puissance subie* par quelqu'un. Les syncrétistes abusent de cette constatation; mais on peut en tenir compte en admettant que la « puissance », dont le voile est une marque, n'est pas seulement *subie*, mais de quelque façon *partagée* par la femme.

Tout bien pesé, nous nous rallions à cette interprétation nuancée, et nous traduirons : « une [marque de] puissance », sans plus de précision, pour ne pas diminuer le sens. Rappelons-nous que le voile était le signe de la dignité de l'épouse, plus grande (au point de vue social) que celle de la femme non mariée. Paul vient de déclarer que la femme « est la gloire de l'homme », et, aux versets suivants, il va relever le rôle de la femme. Or le voile montre que, tout en dépendant de l'homme, la femme participe à sa puissance, qui représente celle de Dieu; car il signifie que l'épouse est soustraite aux désirs et à toute dépendance des autres hommes, pour rester toute à son mari. De même que celui-ci est l'image, εἰκὼν, qui reflète directement Dieu, ainsi la femme, révélant par ce signe son rap-

de l'homme, ainsi l'homme lui-même [existe] par la femme; et le tout [provient] de Dieu.

13. Jugez-[en] par vous-mêmes : est-il convenable qu'une femme prie Dieu découverte? 14. Et la nature elle-même ne vous enseigne-t-elle pas que l'homme, s'il porte longue chevelure, c'est pour lui une ignominie?

port nécessaire et intime avec cette image de Dieu, ne sauvegarde pas seulement l'ordre de la hiérarchie naturelle; mais son apparition avec un voile dit tout de suite quel bien précieux elle est pour l'homme, — un trésor réservé dont il est jaloux, et un être qui sait se défendre des convoitises banales. Le voile, signe de la puissance d'autrui, est donc en même temps une *puissance pour elle*. — Et cela est étendu à la vierge; elle aussi, en tant que femme, est de par la nature une « gloire de l'homme », et, si elle ne se marie pas, le christianisme fait d'elle le trésor réservé de Dieu (voir ch. vii).

Maintenant, que peut signifier : « à cause des Anges »? Il ne s'agit pas des mauvais anges auxquels on aurait prêt. des instincts libidineux (voir l'Exc.), mais des bons Anges qui sont les gardiens de l'ordre naturel et de ses convenances, qui veillent en même temps au culte et assistent, invisibles, à ses cérémonies (*Cyr. Alex., Chrys., Aug. « De Trinitate »* xii, 7, *Lombard, Thom., Cornely, Rob.-Pl., Bachmann, Lemonnyer, Toussaint, Sales, Callan, Gutjahr, Sickenb., etc.*). *Kittel* (infra) y voit les anges qui accompagnent la femme comme gardiens de sa chasteté; *Lyder Brun* (infra), non pas précisément les gardiens de l'ordre naturel, mais les esprits qui ont participé au conseil divin pour la création de l'homme et de la femme, et puis en ont été les témoins (ce qui est peut-être un peu détourné, pensons-nous avec *Bachmann*).

Il s'agit donc, en tout cas, de l'ordre imposé par Dieu dans la création, auquel s'adapte celui de l'Église. Dieu y veille par lui-même et par ses envoyés angéliques. L'allure de la femme trop émancipée peut être admise des Corinthiens, elle ne l'est pas de ces gardiens de l'ordre essentiel. « Si tu fais peu de cas des hommes, lui dit saint *Chrysostome*, respecte au moins les Anges ».

— A. 11-12. Πάν, adverbe, indiquant une correction à ce qui précède, très fréquent dans le N. T. — ἐν κυρίῳ, certainement authentique, contre *J. Weiss*; — διὰ instrumental, avec génitif.

B. 11-12. Paul, comme s'il craignait d'avoir trop rabaissé la femme, énonce une nouvelle vérité, qui rectifie en quelque mesure, — ou qui du moins complète, — ce qu'il a dit de sa subordination aux versets précédents. Cette subordination, étant de l'ordre naturel et visible, doit s'exprimer aussi dans le culte, qui est lui-même, matériellement, de cet ordre. Mais, « dans le Seigneur », c'est-à-dire dans l'ordre invisible et surnaturel où l'humanité participe à la vie du Christ, l'homme et la femme sont inséparablement solidaires, nécessaires l'un à l'autre dans la société chrétienne, comme dans la nature; car l'un et l'autre participent à la vie du Christ, et Paul, dans l'épître aux Galates, proclamera leur égalité spirituelle (*Bachm., Gutjahr, Sickenb., al.*). On n'a qu'à songer au rôle important que jouaient les femmes dans les activités de l'Église dès cette époque; Priscilla grande amie de Paul, Phébé, les pieuses femmes de Philippes, en sont des exemples.

J. Weiss se trompe donc lourdement, après *Baljon*, en prétendant que les mots ἐν κυρίῳ sont superflus et d'une authenticité insoutenable, sous le prétexte qu'il ne s'agirait ici que de l'ordre de la nature, et que la mention des Anges ou Archontes, qui n'ont que la direction cosmique, restreindrait à cela l'idée. Déjà *Chrysostome* et les Grecs n'ont pas vu assez juste, en rapportant ce verset à la seule origine

ἐστίν; 15. γυνή δὲ ἐὰν κομᾷ, δόξα αὐτῇ ἐστίν; ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται αὐτῇ.

16. Εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνηκος εἶναι, ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν, οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ.

naturelle de l'homme et de la femme; « dans le Seigneur » ne serait pas expliqué par là. Seulement, au v. 12, l'Apôtre montre que cette solidarité spirituelle est signifiée par l'acte même de la création et de la génération : Si la première femme a été tirée de l'homme, Dieu ne donne ensuite l'existence aux hommes que par les femmes qui sont leurs mères. Ainsi est glorifiée implicitement la maternité comme I *Tim.* II, 15. Et Dieu, dit-il en terminant, est la cause première, et de l'existence des humains, et de l'ordre qu'il a imposé à la production de cette existence.

Ces deux versets ne contredisent nullement, en dépit de *J. Weiss*, ce qui a été dit aux versets 7-s, mais le complètent.

— **B. 13.** Paul fait appel, pour en finir, au bon sens de ses lecteurs (comme x, 15), et au sentiment des convenances qu'il suppose exister chez eux. Rappelons-nous que les femmes grecques devaient être voilées habituellement en public, et qu'il devait paraître tout naturel à la modestie chrétienne d'étendre cet usage aux lieux de culte, pour que des admirations ou des convoitises profanes ne s'y introduisent pas.

— **A. 14-15.** Remarquer les « nominatifs pendants », ἀνὴρ... αὐτῷ, γυνή... αὐτῇ, — Le second αὐτῇ de 15 est omis D, F, G, al. — Des deux ὅτι, le premier est déclaratif, et le second est causal.

B. 14-15. Cet appel à « l'enseignement de la nature » est certainement d'un esprit bien plus stoïcien que rabbinique, — comme d'ailleurs bien d'autres passages de cette épître et des autres. On dirait même qu'il y a ici, à demi exprimée, une considération esthétique qu'il est intéressant de rencontrer sous la plume de l'Apôtre.

Paul, contre le marcionisme futur, ne considérant pas l'ordre de la nature comme procédant d'un autre auteur que celui de la grâce (*Toussaint*, al.), l'un peut servir de type à l'autre. Comme la nature fait bien ce qu'elle fait, et qu'elle a donné à la femme le voile naturel de ses cheveux longs, qui sont une beauté pour elle, c'est donc qu'il est honorable pour la femme de porter un voile (cfr. w. 5 et 10), tandis qu'il ne le serait pas pour un homme, dont les cheveux poussent naturellement moins longs.

L'Apôtre condamne par un terme vif (ἀτιμία) les modes opposées à cette indication de la nature. Il pense sans doute aux efféminés, alors si honteusement nombreux, et (cfr. le v. 6), aux femmes perverses qui voulaient faire l'homme et dont parlera *Lucien* dans les « Dialogues des courtisanes », v, 13 (καθάπερ αἱ σφόδρα τῶν ἀθλητῶν ἀνδρόειδες ἀποκεκαρμένῃ, cité par *J. Weiss*). Le passage de *Rom.* I, 26 montre quelle était alors l'actualité de ces allusions audacieuses. Le moraliste qu'est Paul prend tous les moyens de faire honte aux émancipées de Corinthe.

— **B. 18.** Paul veut fermer la bouche aux disputeurs par un dernier mot. Suivant une observation juste et fine de *Lemmonyer*, il se rend compte que, parmi ses raisons, il y en a quelques-unes qui restent assez contingentes ou détournées; aussi invoque-t-il la coutume contre les lecteurs qui n'en auraient pas été convaincus (*Sales*).

Bachmann, avec quelques autres, comprend certainement mal, quand il croit que « l'habitude » dont parle l'Apôtre est celle de disputer, trop chère aux Corinthiens. Il s'agit de la coutume universelle de prescrire le voile aux femmes chré-

15. mais que la femme, si elle porte longue chevelure, c'est pour elle une gloire? parce que la chevelure lui a été donnée en guise de voile.

16. Si pourtant quelqu'un trouve à propos de faire l'amateur de disputes, nous, nous n'avons pas une telle habitude, non plus que les églises de Dieu.

tiennes, ce dont les Corinthiennes voulaient s'exempter (*Cornely, J. Weiss, Lemonnyer, Loisy, Sales, etc.*).

« Nous », ce doivent être les chrétiens de l'entourage de Paul, et les églises fondées par lui; non pas les Juifs, comme ont cru des interprètes anciens. « Les églises de Dieu » (où *J. Weiss*, entraîné en plein arbitraire par la force de son préjugé, voit « une interpolation catholicisante ») ce sont, non pas les Gentils, mais les communautés fondées par les apôtres.

Ainsi Paul termine cette discussion épineuse par une sorte de boutade qui n'étonne pas dans sa dictée, et qui a l'avantage d'être très significative; car elle nous apprend qu'il y avait une « *paradosis* » reçue universellement, sauf à Corinthe, même en cette matière de grave discipline. Cette unité de discipline sera confirmée à propos des « charismes », à la fin du chap. xiv.

EXC. IX. — LA « PUISSANCE » SUR LA TÊTE (XI, 10).

Cette page de notre épître présente de telles difficultés dans le détail que *Lietzmann* ne craint pas de la déclarer incompréhensible pour nous. Deux points cependant sont bien clairs : d'abord l'existence d'une tradition disciplinaire générale, à laquelle Corinthe devait se plier; et puis l'harmonie que proclame l'Apôtre entre les lois établies par la nature et celles qui doivent gouverner les manifestations de l'église. C'est une vérité très haute et très profonde que celle-ci : l'homme baptisé, quel qu'il soit, le plus élevé en puissance, le plus indépendant, le plus saint, est avec le Christ dans un rapport qui montre à la fois sa subordination et sa grandeur, un rapport qui est analogue à celui de la femme avec l'homme, dont elle est à la fois l'auxiliaire et la « gloire ». Le Christ est sa tête, dit *s. Thomas*, car de Lui découle en l'homme toute perfection, sublimité, influence vitale, conformation aux autres membres de l'Église.

Pour comprendre les détails, la masse des exégètes, ne se laissant pas aller à l'impression de découragement de quelques-uns, a scruté les documents qui nous informent sur les usages juifs et païens de l'époque. Pour les Juifs, nous avons reproduit les conclusions de *Strack et Billerbeck* (comment., *supra*). Chez les Grecs, nous savons comment se passaient les choses par un certain nombre de témoignages, entre lesquels il est courant de citer, pour ce temps-là, *Plutarque*, « Questions romaines », 14 : « Il est plus conforme aux usages (συνήθετον), pour les femmes de se produire en public voilées, pour les hommes tête découverte »; ou *Macrobie*, « Saturn. », I, 8, 2; III, 6, 17 pour un temps postérieur. Les monuments confirment les textes. *Von Dobschütz* (« Urchristl. Gem. », p. 33 s.) observe d'ailleurs, après *Rohde*, que les usages pouvaient varier d'une ville à l'autre, et que dans une cité comme Corinthe les

convenances pouvaient être moins rigidelement observées que dans la vieille Athènes. Les grandes dames hellénistiques et les femmes des classes inférieures s'en souciaient peu déjà; — et il est possible que Paul ait vu dans l'absence de voile en public un excès de mondanité; la matrone et la vierge chrétiennes ne pouvaient prendre l'air émancipé d'une mondaine ou d'une courtisane.

Il leur prescrit donc à toutes le port du voile dans les réunions de prière, pour des raisons qu'il ramène au fond même de la religion. Mais pourquoi appelle-t-il ce voile une « ἔξουσία »?

Gerhard KITTEL (« Rabbinica, Paulus im Talmud », I, 3, pp. 17-30) a fourni une explication qu'on voudrait pouvoir admettre, car elle supprimerait toute difficulté. Ἐξουσία aurait ici le sens *direct* de couverture, d'enveloppe ou de voile. Et voici comment il veut le démontrer :

Le *Talmud de Jérusalem*, *Schabbath VI* (8 b), à propos d'*Isaïe* III, 18-ss., où est décrite la toilette des dames de Jérusalem, qui comprend des objets nommés הַשְּׁבִיסִים, explique ainsi ce mot :

הַשְּׁבִיסִים שְׁלֹמֹנִיָּה כְּמָה דָּאֵת אִמְרָא שְׁבִיסִים שְׁלֵם סַבְכָּה, « šebisim [veut dire] les *šal-tonayia*, comme si tu disais : le šabis du filet de tête ». (סַבְכָּה = tête).

Šaltonayia, mot araméen qui semblerait tout d'abord signifier « puissance », « seigneurie », d'après une racine sémitique comme שָׁלַט, mais qui veut dire un article de toilette, serait un équivalent araméen de l'ἔξουσία de Paul; le Talmud le donne comme un mot explicatif, donc d'usage courant; il ne faudrait pas chercher davantage de sens symbolique pour l'ἔξουσία de Paul. Il est vrai qu'*Aquila* a rendu le même mot d'*Isaïe* par τελαμῶνες (« liens », « rubans »), d'où Krauss a supposé que l'original était, non « *šaltonayia* », mais טַלְמוּנִיָּה; seulement le Talmud, qui connaît bien *Aquila*, ne s'y réfère pas pour notre mot. Un autre mot de même racine, שְׁלִטִּים de *Jér.* LI, 11, et *Ezéch.* XXVII, 11, est ordinairement rendu par « boucliers »; mais cette traduction est erronée, car, *II Chron.*, XXIII, 9, les boucliers sont nommés à côté de l'objet désigné par ce mot. Puis il existe plusieurs vocables araméens, arabes, de même racine, qui autorisent à supposer que la racine *šlt* avait un autre sens encore que « puissance », un sens qui devait convenir également à des objets comme le « sac », le « carquois »; ce ne pouvait être que « envelopper », « enfermer » ou quelque chose d'approchant. Il y avait donc des confusions possibles entre les divers sens de cette racine *šlt*, et passage de l'un à l'autre. Chez Paul, et les judéo-chrétiens de Corinthe, qui le comprenaient, ἔξουσία pouvait donc être la traduction littérale de « *šaltonayia* »; le mot grec correspondant à l'un des sens du sémitique aurait servi également pour rendre l'autre sens (cfr. une théorie antérieure à peu près semblable chez *Herklotz*, *Bibl. Zeitschrift*, 1912, p. 154 « *Zu I Kor.* XI, 10 »).

C'est assez séduisant, bien que compliqué; mais comme disent *Str.-Bill.*, des lecteurs grecs auraient-ils pu comprendre un sémitisme pareil? Aussi ces sémitisants qualifiés se rallient-ils à l'opinion commune de la « métonymie » (v. *infra*). Admettons-nous que la métonymie, — qui devait être toutefois intelligible pour des Grecs, — ait été facilitée dans l'esprit de Paul par le souvenir de ce mot *šaltonayia*? Paul pensait-il tellement en araméen que de pareilles associations fussent chez lui instinctives? Nous en doutons beaucoup.

En fin de compte, il ne nous semble pas qu'on puisse faire grand fond sur la

thèse de Kittel ou de Herklotz, et nous sommes ramenés aux interprétations plus anciennes. Il en est de deux sortes :

a) ἐξουσία signifierait « puissance », instrument de puissance défensive contre des attaques invisibles;

b) ce serait un simple trope, une métonymie, pour signifier « le signe de la puissance » exercée sur la femme — ou par la femme.

a) La première exégèse se trouve un ancêtre en Tertullien (« De virginibus velandis », 7) : « propter angelos », scilicet quos legimus a Deo et caelo excidisse ob concupiscentiam feminarum. Cfr. « Contre Marcionem », v, 8. Tous les syncrétistes modernes, qui découvrent dans le voile un instrument de magie apotropaïque, une « puissance » (ἐξουσία) défensive, font dépendre aussi leur interprétation de cette « concupiscence des Anges » contre laquelle la femme se défendrait en se couvrant la tête. Et il nous faut considérer leurs raisons.

D'abord, ces « Anges » sont bien des esprits angéliques, et non les fidèles, comme a cru Clément d'Alexandrie, ou les ministres du culte, qu'y voyait Ambrosiaster. Mais faut-il conclure du fait que ἐξουσία, actif, signifierait un « pouvoir » appartenant à la femme elle-même, que ce pouvoir est contre les Anges, parce que ceux-ci seraient hostiles à la femme ou susceptibles d'être tentés et égarés par ses charmes? Everling le premier, puis Schmiedel, Dibelius, Lietzmann, J. Weiss, al., accommodant l'opinion de Tertullien, se sont expliqué que le voile était une défense de la femme contre la concupiscence des Anges, la sensualité des esprits en général, les attaques du monde invisible. Reitzensstein (« Poimandres », p. 230, n. 1) dit que ce passage semble indiquer (car il a des doutes) que Paul juge la femme particulièrement exposée dans l'extase à l'attaque des πνεύματα. Dans le même ouvrage et ses « Hell. Mysterienrel. », il s'efforce de montrer qu'ἐξουσία avait chez les hermétistes et gnostiques le sens essentiellement magique de « pouvoir fondé sur une gnose », et qu'il aurait passé à Paul. Ces auteurs jugent trouver de nombreux appuis dans la littérature. On rappelle le fait qu'Hénoch et d'autres apocryphes, comme Test. Ruben, 5, puis Joseph et quelques rabbins, ont pris les « fils de Dieu » de Gen. vi, 2-s. comme des Anges qui, avec les femmes, ont engendré les géants; ou encore la jalousie des mauvais esprits, comme l'Asmodée de Tobie (Tob. iii, 8), à l'égard des jeunes mariés, et de nombreuses autres données sur les relations du diable avec Eve, d'Asmodée avec les femmes de Salomon, ainsi que des dires de Raschi, un passage de Berakhoth 54^b, d'après lequel un malade, une accouchée, un fiancé et une fiancée ont besoin d'une protection spéciale contre les démons (ce qui est du folk-lore assez général); et d'autres textes encore. Voir Str.-Bill. p. 437, et 439, 3, un texte du vieil auteur Wagenseil (1681) résumé ainsi par Wettstein (Sota p. 43) : « Malus est angelus, qui vocatur Usiet, si videat mulierem nudato capite. R. Simeon filius Jochai : Si mulieris capillus nudus est, venient mali spiritus, eique insident, et omnia, quae in domo sunt, perdunt ». On sait que l'histoire des anges d'Hénoch a été admise par beaucoup d'anciens écrivains ecclésiastiques; Justin (« Apol. I », 5 et 21), invoqué par Schmiedel, attribue les histoires galantes des dieux du paganisme à de mauvais esprits, δαίμονες φαῖλοι, qui, dans les anciens âges, auraient commis l'adultère avec les épouses des hommes. Et l'on pourrait en citer bien d'autres.

Cependant des exégètes qui ont moins d'esprit syncrétique — Strack et Biller-

beck sont du nombre — font d'abord l'objection préalable que Paul, à en juger par toute sa terminologie, ne parle ici que des *bons Anges*; il serait étrange, il est même impossible, qu'il se figure leur nature comme accessible à de telles tentations (voir *Bachmann, Sickenberger, Kittel*, etc.). Ce dernier observe justement que cette interprétation de διὰ τῶν ἀγγ. introduirait une idée tout à fait hétérogène dans l'argumentation de Paul, car le v. 10 n'est que la conclusion de 7-ss.; *Rob.-Pl.*, sévères, mais justes, vont jusqu'à déclarer « enfantine », *childish*, la référence à *Gen. vi* et aux anges d'Hénoch pour notre passage. Mais entre ces objections de principe et de critique littéraire, il en est d'autres qui seraient décisives à elles seules :

C'est d'abord que, en aucun des textes juifs ou chrétiens utilisés, la sensualité n'est attribuée aux bons Anges (dont parle certainement Paul), mais seulement aux esprits déchus. Voir dans *Str.-Bill.* les passages de *Pesiqta rabba* 43 (179^b), *Chagiga* 16^a ou *Gen. rabba* 8 qu'il étudie; les bons esprits, dans le rabbinisme, jouent au contraire toujours le rôle bienfaisant d'anges gardiens; leur mission peut d'ailleurs devenir redoutable aux hommes, car, comme dit par exemple le *Talm. babylonien, Taanit* 11^a (cité par *Kittel*, p. 27), « les deux anges du service » qui accompagnent tout homme, rendent témoignage, comme il est écrit au *Ps. xci*, 11, de ses actions bonnes ou mauvaises. Mais les textes relatifs à la chevelure des femmes, qui les exposerait à l'attaque des mauvais anges, comme celui de *Wagenseil* (*supra*), cité littéralement par *Kittel*, p. 29 s., et *Str.-Bill.*, p. 439-s., n'appartiennent nullement au temps du Talmud ou à une époque antérieure, mais sont attribués expressément aux *הכמי הקבלה*, aux « sages de la Kabbale », c'est-à-dire qu'ils ne sont que des spéculations du judaïsme médiéval; et il serait fort téméraire, de l'avis de ces sémitisants, de les faire remonter à l'âge de Paul; secondement, si le Talmud se refuse à fournir aucun appui à l'opinion précitée, on cherchera vainement aussi, dans l'histoire des superstitions païennes des premiers siècles, cette propriété pour le voile d'être une défense magique contre les mauvais esprits. *Lietzmann* reconnaît qu'elle n'est attestée nulle part en dehors de Paul. Aussi n'est-il pas très sûr de son interprétation, pas plus que ces autres syncrétistes intelligents que sont *Reitzenstein* et *J. Weiss*. Ce dernier dit (p. 275) : « Ainsi essayons-nous d'éclaircir ce passage difficile — dans l'espoir d'une lumière ultérieure ». Elle n'est pas venue.

Et elle ne viendra pas, car, pour toutes les raisons ci-dessus exposées, leur opinion est insoutenable.

b) Il faut donc s'en tenir à expliquer ἐξουσία comme une figure, une métonymie : « [quelque chose qui a rapport à la] puissance ». Qu'un vocable aussi abstrait en vienne à désigner une pièce accessoire du vêtement, c'est là une transposition assez dure, et dont on n'a pas d'exemple ailleurs pour le même mot; car en ceux qui sont donnés par *Bachmann, Luc* iv, 6 (ἐξ. pour « domaine ») ou *Rom. xiii*, 1 (ἐξ. pour « puissance constituée »), il n'y a que des spécifications du sens littéral; de même *τιμή* de *I Cor. xii*, 23, (qu'il compare à tort, car là ce mot signifie proprement « considération » pour les membres du corps humain, bien que cette considération ait pour effet qu'on les couvre d'un vêtement). Mais d'autres mots abstraits subissent, dans la langue biblique ou profane, des transpositions encore plus dures, et qui ne sont pas douteuses, quoique assez pauvrement attestées. Ainsi *Diodore de Sicile* (I, xlvii, 5, cité par *Toussaint*) écrit qu'une

statue de vieille reine égyptienne porte « trois royautés sur la tête », τρεῖς βασιλείας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, c'est-à-dire trois diadèmes, signes d'une triple royauté. Kittel rappelle le verset 7 de Num. vi, dans les LXX, où il est dit, à propos de la chevelure du naziréen, qu'il ne doit pas raser pour les deuils ordinaires, οὐτι εὐχῇ θεοῦ αὐτοῦ ἐπ' αὐτῷ ἐπὶ κεφαλῆς αὐτοῦ, « parce que la prière — ou la consécration (hébr, נָזִיר) — de son Dieu est sur lui, sur sa tête ». Bon gré mal gré il nous faut admettre quelque semblable métonymie pour notre ἐξουσία sur la tête de la femme; c'est le voile, [signe de] puissance.

Quelle puissance, cependant? Le plus simple, évidemment, serait de penser uniquement, avec la grande majorité des exégètes, à la puissance de l'homme auquel elle est assujettie, et de traduire « signe de sa sujétion ». Chrys. et Théodoret, qui connaissaient leur grec, l'ont entendu ainsi. Il se peut toutefois que la rareté de l'expression les ait réduits aux suppositions, et qu'ils n'aient pas vu tout le sens. De fait, on a relevé avec justesse qu'ἐξουσία n'apparaît nulle part ailleurs au sens passif. D'un autre côté, souvenons-nous que, dans toute cette page, Paul s'occupe non seulement de proclamer la subordination de la femme, mais de relever bien haut son honneur. Aussi vaut-il mieux se ranger, croyons-nous, au sens fixé avec beaucoup de décision par Ramsay dans « The Cities of saint Paul », p. 202 suivantes, (que citent avec approbation Rob.-Pl. p. 232); car : « Dans les pays orientaux le voile est le pouvoir et l'honneur et la dignité de la femme. Avec le voile sur sa tête, elle peut aller partout en sécurité, entourée d'un profond respect... Mais sans le voile la femme est une chose de rien, que n'importe qui peut insulter ».

Ce sont là, il est vrai, des mœurs modernes; mais le principe en est ancien (1). C'est en signe de leur dignité, de leur appartenance à un seul homme et de leur indépendance à l'égard de tous les autres, que les matrones grecques étaient voilées. Dans le judaïsme, la Halakha dit que la tête découverte de la fiancée au jour de ses noces est le signe de sa virginité, c'est-à-dire d'un état inférieur, dans les idées des rabbins, à la dignité de la femme mariée.

Ainsi la femme, d'après Paul, doit porter un voile en public, non seulement en signe de sujétion, mais pour exprimer qu'elle participe à la puissance de l'homme, dont elle est la gloire comme il est celle de Dieu. S'en passer pourrait ne pas choquer les Corinthiens, mais choquerait les gardiens de l'ordre de la nature, de la dignité humaine et de la sainteté du lieu de culte, les Anges qui sont là et l'accuseraient de ce désordre auprès de Dieu. Autres temps, autres mœurs; mais les principes supérieurs, dont Paul fait ici une application valable pour Corinthe, valent pour tous les pays et pour tous les temps.

(Voir les commentaires indiqués. Plus spécialement, STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash III*, pp. 435-440; Gerhard KITTEL, *Rabbinica*, 1920, Die « Macht » auf dem Haupt (I Cor. xi, 10), pp. 17-31; Sir William RAMSAY, *The cities of saint Paul*, 1907, pp. 202 suivantes; R. REITZENSTEIN, *Poimandres*, pp. 48, 230, 331, et *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3 Aufl. 1927, pp. 302, 363, 416; FEHRLE, *Kultische Keuschheit*, pp. 39, 70 et passim; von DOBSCHÜTZ, *Die urchristlichen Gemeinden*, pp. 33 suiv.; EVERLING, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*,

(1) Les lois assyriennes imposaient déjà le voile aux femmes mariées.

pp. 37 suiv.; DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, pp. 13 suiv.; A. JEREMIAS, *Babylonisches im Neuen Testament*, p. 114. — Articles mentionnés de HERKLOTZ, de LYDER BRUN, etc.; de LABRIOLLE, « *Mulieres taceant in ecclesia* », « Bull. d'ancienne littér. et d'archéologie chrétiennes », 1911. — Les articles des Encyclopédies sur le « voile » antique. — Etc.)

II. La célébration de la Cène eucharistique (xi, 17-34).

INT. Paul, après avoir blâmé ses Corinthiens de ce que, dans la prière publique, leurs femmes ne se conforment pas à la tradition des autres églises, les réprimande maintenant pour un manquement beaucoup plus grave à la « *paradosis* » commune ; car ici il s'agit de l'acte le plus grand, avec le baptême, de la vie chrétienne, c'est-à-dire l'Eucharistie. On voit à cette page que les mœurs des Gentils s'étaient introduites même dans la liturgie la plus solennelle ; la licence des repas païens tendait à pénétrer dans la Cène du Seigneur, sacrement d'unité et de charité. Certains Corinthiens paraissent en avoir oublié le sens ; c'est pourquoi l'Apôtre leur rappelle en quelles circonstances et dans quel but Jésus l'a institué, et dans quel esprit ils doivent donc renouveler la Cène.

Cette péripécie si précieuse entraîne beaucoup de développements historiques et doctrinaux, au milieu de controverses qui n'en finissent pas. Avec le récit de l'institution dans les Synoptiques et le chapitre VI de saint Jean, c'est la source du dogme et de la théologie orthodoxe du Saint-Sacrement. Combinée avec le chap. X, 14-22, elle fournit la synthèse de la doctrine eucharistique de saint Paul. Nous l'exposerons dans un excursus.

Nous devons surtout bien expliquer l'intention de Paul en ce chapitre ; et prouver qu'il n'est pas l'auteur de la tradition qu'il rapporte.

Tout le morceau est d'une grande unité, malgré les fantaisies de Delafosse, qui attribue les préceptes de fraternité dans le repas commun à Paul, l'institution eucharistique au marcionite ancien, les paroles de l'institution et l'idée de la Présence Réelle au catholique ancien. — Noter que presque tous les auteurs contemporains y voient la Présence Réelle affirmée.

A. 17. Παράγγ. οὐκ ἐπ. : la leçon que nous avons suivie est celle de $\aleph$, E, F^{er}, G, H, K, L, P, al., minusc. pl., boh, peś., Chrys., et elle est généralement admise des critiques ; cependant A, C^{*}, Ambr., v. lat., syr., vulg., arm., sah. lisent παραγγέλλω οὐκ ἐπαίνων, et sont suivis par Schmiedel, Lemonnyer (« Je vous déclare, et ce n'est pas pour vous en louer. que... »), Vogels. Il faut rejeter évidemment παρ... λω ουκ επ... ω et παρ... ων ουκ επ... ων de D et de B. (Blass admettait dans sa grammaire la leçon de D, mais en rattachant les premiers mots, jusqu'à παρ... ω, au v. précédent, Blass.-Deb. § 430, 3). Nous avons choisi la première leçon, celle de Chrysostome, avec Aug. (« De op. monach. » 31), la Glose ordinaire, s. Thomas, Lap., B. Weiss, Lietzmann, Rob.-Pl., Toussaint, Bachmann, Cornely, Gutjahr, Sickenberger, Nestle, Loisy, etc., parce que, comme l'observe Lietzmann, les versets qui suivent immédiatement sont moins un ordre (qu'annoncerait l'indicatif παραγγέλλω), qu'une réprimande ; si τοῦτο παραγγέλλω se rapportait à un ordre concernant l'Eucharistie (il n'en apparaît de positif qu'aux vv. 28 et 33-34), alors il faudrait faire de οὐκ ἐπαίνων et de tout ce qui suit une sorte de parenthèse, ce qui serait moins coulant et moins naturel. Lemonnyer, al., entendent il est vrai παραγγ. au sens de « proclamer » ; mais partout ailleurs chez Paul (I Cor. vii, 10 ; I Thess. iv, 11 ; II Thess. iii, 4, 6, 10, 12 ; I Tim. i, 3 ; v, 7 ; vi, 13, 17), excepté peut-être I Tim. iv, 11, παραγγέλλειν signifie « prescrire » plutôt que « proclamer ».

Le mot τοῦτο, à notre avis, ne se rapporterait pas uniquement à ce qui précède, c'est-à-dire à la tenue des femmes (Aug. loc. cit., Glos. ord., Thomas, Lap., Cornely, B. Weiss, Rob.-Pl., Bachmann, Toussaint), ni à ce qui va suivre concernant

CH. XI, 17. Τοῦτο δὲ *παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ, ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἥσσον *συνέρχεσθε. 18. Πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένων ὑμῶν ἐν *ἐκκλησίᾳ ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν, καὶ *μέρος τι πιστεύω. 19. Δεῖ γὰρ καὶ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα [καὶ] οἱ δοκιμοὶ φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν.

l'Eucharistie (*Chrys., Théodoret, Giust., Estius, Schaefer, Heinrici, Sickenberger*, al.), mais plutôt à tout l'ensemble de la matière que l'Apôtre est en train de régler, c'est-à-dire à tout ce qui doit être réglé par les « traditions » (xi, 2, cfr. 16), dans les assemblées de culte, soit à propos de la tenue des femmes (*supra*), soit à propos de la Cène eucharistique (*infra*, 18-34), et ensuite d'autre chose (comme l'insinue la *πρῶτον μὲν* du v. 18, v. *ad loc.*), qui doit être les « charismes » traités à partir de ch. xii. *Lietzmann* et *Loisy* l'ont bien vu, en traduisant *παραγγέλλων* par les mots : « *Bei meinen Anordnungen*, », et « *faisant mes recommandations* ». C'est comme si l'Apôtre disait : « Puisque me voici en train de régler cette matière, il faut bien vous dire que je n'ai pas à vous louer de... etc ».

J. Weiss, qui voudrait voir une intervention entre xi, 18-34 et xi, 1-16 (appartenant également à la « première lettre »), avance que le v. 17 (sur la bonne lecture duquel il ne se prononce pas) pourrait être une glose pour faire la transition entre xi, 1-10 et xi, 18-34; c'est arbitraire comme de coutume; mais il a au moins l'impression juste que (pour le rédacteur) la remarque est générale, et s'applique à la fois aux chapitres xi et xii-xiv; il réfute *Schmiedel* (qui lit *παραγγέλλω*) d'après lequel Paul, en disant « *Je vous commande* », passerait à une prescription personnelle, tandis qu'au v. 16 il n'invoquait que la tradition commune; cet exégète se trompe en effet, parce que les prescriptions concernant l'Eucharistie rappellent bien aussi les Corinthiens au souvenir de la tradition commune, comme nous allons le voir.

B. 17. Si les Corinthiens, comme il semble, s'étaient prévalus dans leur lettre de leur attachement aux « traditions », ce qui leur avait attiré une louange — peut-être un peu dubitative — de l'Apôtre (xi, 2), celui-ci y avait tout de suite apporté une restriction à propos du voile des femmes (xi, 3-ss, *ὅλω δέ.*), et ainsi il était entré dans la série des observations relatives à la célébration du culte public. Mais, sur ce terrain, il avait à signifier des blâmes plus catégoriques et plus graves! Le *δέ* qui suit *οὐκ ἐπαινῶ* (et la signification serait la même en lisant *ἐπαινῶν*) montre que ce qui va suivre s'oppose à la louange générale du v. 2. Leurs réunions de culte (*συνέρχεσθε*), auxquelles la tenue des femmes risquait déjà de donner un caractère mondain, tournent, non pas à leur progrès spirituel, mais à leur détriment. On va nous dire pourquoi. Il peut y avoir là, bien entendu, quelque hyperbole; mais qui dénote comme les abus visés étaient dangereux pour la vie chrétienne. — Le blâme général ici formulé s'étend probablement plus loin que le chap. xi, jusqu'aux autres abus signalés aux chap. xii à xiv (v. *infra*, à 18).

— A. 18. Πρῶτον μὲν exige évidemment qu'il y ait quelque part plus loin un δεύτερον ou quelque chose d'équivalent. — Γὰρ rattache tout naturellement la phrase, comme explication, à εἰς τὸ ἥσσον συνέρχεσθε. — ἐν ἐκκλησίᾳ = « en assemblée » solennelle; il s'agit de la réunion elle-même, non de « l'église » comme lieu de réunion, ni de l'Église universelle. — μέρος τι est soit une réserve sincère, soit une litote; pareille expression, ou κατὰ τι μέρος, apparaît chez *Thucydide*, *Platon*, *Xénophon*, etc.

B. 18. Le premier reproche (πρῶτον μὲν) concerne des divisions, contraires à la charité, qui se faisaient dans leurs assemblées, et dont Paul a eu vent (même si rien ne lui a été écrit à ce sujet). On pense naturellement d'abord à un effet de ces disputes dont il a été parlé au premier chapitre, lequel aurait pu être dénoncé aussi par les gens de Chloé; l'effet de ces divisions serait apparu jusque dans

CH. XI, 17. Mais en vous donnant cette prescription, je ne vous loue pas de ce que ce n'est point pour [votre] profit, mais pour [votre] dommage que vous faites vos réunions. 18. Premièrement, en effet, quand vous vous réunissez en assemblée, j'entends dire que des scissions se font parmi vous, et j'en crois bien quelque chose. 19. Car il faut même qu'il y ait parmi vous des sectes, afin que ceux qui soutiennent l'épreuve soient manifestement reconnus parmi vous.

le banquet eucharistique (20-22), et, à plus forte raison, dans les rivalités entre « inspirés » (voir ch. xiv). Paul dit, avec quelque ironie peut-être, que « il le croit pour une part » ; s'il le croit, c'est qu'il connaît l'état d'agitation des esprits, qu'il a décrit dès le commencement de son épître. La suite fait voir qu'il y avait encore d'autres motifs à ces σχίσματα, des « acceptions de personne », comme le disent *Rob.-Pl.*, analogues à celles de *Jac.* 1, 4, des distinctions en faveur des riches, des groupements qui reproduisaient des coteries mondaines, et ainsi de suite.

A quoi ces adverbess *πρῶτον μὲν*, « d'abord, d'une part » opposent-ils ce premier blâme? *Jean Réville* (« Les origines de l'épiscopat », p. 117, 1894, cité par *Toussaint*), estime qu'ils indiqueraient une première réunion, générale, celle des délibérations et des instructions, précédant celle du repas commun (v. 20), plus intime. Mais nous ne le croyons pas — bien qu'il ait pu y avoir une réunion spéciale pour les « paroles » (xii-xiv), et une autre pour l'Eucharistie (xi, 20-ss; cfr. *J. Weiss*, p. 279, n. 2, sur la Lettre de Pline) ou du moins deux parties tranchées dans la même réunion, — parce que les versets suivants montrent que ces divisions s'affichaient même au cours de la Cène, et que le *οὖν* du v. 20 (v. *ad loc.*), étant une particule de conclusion, ne peut séparer les abus de la Cène de ceux qui ont été précédemment signalés, mais, au contraire, les spécifie ou les englobe (*J. Weiss*, contre *Lietzmann*). Le corrélatif de *πρῶτον μὲν* serait donc à chercher soit, avec *Sickenberger* et d'autres, au v. 34 (τὰ λοιπά, « le reste », c'est-à-dire les abus autres que les divisions dans le repas), soit plutôt aux chapitres xii-xiv, où il est traité des abus qui se glissaient dans les réunions charismatiques (*Cornely*, *Bachmann*, bien d'autres). Nous préférons beaucoup cette seconde opinion, car au bref v. 34, rien ne montre qu'il s'agisse encore d'abus de ce genre à réprimer (v. *ad loc.*).

— A. 19. ἐν ὑμῖν manque D*, F, E, e, *Cypr.*, *Vulg.* — cfr. *Mat.* xviii, 7, sur la nécessité qu'il arrive des scandales. *Resch*, à cause de δεῖ, croit que Paul reproduit ici un « agraphon ».

B. 19. Paul n'a donc pas de peine à croire que de telles divisions puissent exister dans une communauté pareille. Et, bien qu'il en souffre, il s'explique comment la Providence les permet : il faut que la vertu des vrais chrétiens, des « parfaits », se manifeste avec plus d'éclat en préservant l'union de la charité au milieu des tendances à la désunion qui entraînent les autres; on verra ainsi lesquels sont vraiment une élite, les « éprouvés ». Les « schismata » peuvent n'être encore que le résultat peu délibéré d'une vanité et d'un égoïsme inconscient des « parvuli in Christo » ; mais si les choses allaient plus loin, jusqu'à l'hostilité systématique de sectes (αἰρέσεις) opposées, le chrétien ferme et éclairé ne se buterait pas encore à un scandale qui l'ébranle; Dieu peut permettre même cela (δεῖ... καί), pour séparer le bon grain de l'ivraie. Il y a une grave menace dans ces paroles; elles font voir aux Corinthiens sur quelle voie ils s'engagent; et *J. Weiss*

20. Συνερχομένων *ὅν ὑμῶν *ἐπὶ τὸ αὐτό, *οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν.
 21. ἕκαστος γὰρ τὸ *ἴδιον δεῖπνον *προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, καὶ ὃς μὲν πεινᾷ,
 ὃς δὲ μεθεῖ. 22. Μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν; ἢ τῆς ἐκκλησίας
 τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε, καὶ καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας; τί εἶπω ὑμῖν; ἐπαινέσω
 ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ.

est d'une psychologie bien superficielle lorsqu'il prétend que le bon effet escompté ici de ces « αἰρέσεις » dénoterait une situation bien moins inquiétante que celle qui est indiquée aux premiers chapitres, et que par conséquent cette péricope appartiendrait à une lettre antérieure; étonnant chez un homme qui a si bien compris ailleurs le style et la manière de l'Apôtre. Il est difficile du reste de bien fixer ce que Paul entend ici par ces αἰρέσεις. Ce sont des divisions pires que les « schismata » actuels (*Cornely, Bachmann*, al.), mais auxquelles ceux-ci pourraient acheminer. L'apôtre prévoit-il les « hérésies » proprement dites de l'avenir, qui détruiront l'unité de la foi (*Ambr* : « quod scivit futurum, dixit, oportere »)? ainsi l'entendent *Tertullien* (« De praeser. », 5), *Pél.*, *Ambr*, *Hervé*, *Thomas*, *Estius*, *Bisping*, *Godet*, etc. Ou bien seulement des ruptures affichées de la communauté, ce que nous appelons des « schismes », aboutissement naturel des factions qui sont déjà à l'œuvre, comme le comprennent *Messmer*, *Schäfer*, *Bachmann*, *Gutjahr*? Pour l'intelligence du présent chapitre, il ne paraît pas nécessaire de bien préciser. Le genre des reproches faits çà et là aux esprits forts de Corinthe (surtout au chap. xv, v. *infra*) montre assez que les prétentions de leur « sagesse » pouvaient facilement les mener à de graves erreurs doctrinales.

— A. 20. ὅν est explicatif et montre que l'auteur revient à son idée après une digression, loin d'en introduire une nouvelle; voir comm. de 18. — ἐπὶ τὸ αὐτό = « dans le même lieu », cfr. *Act.* i, 15, ii, 4, 44, *I Cor.* xiv, 23, al., et encore *I Clem.* xxxiv, *Barnabé IV*, des classiques comme *Platon*, « Rép. » 329 A; *Xénophon*, « Rép. Athén. » ii, 2, etc. — οὐκ ἔστιν κυρ. δ. φ., mots sur le sens desquels on discute beaucoup, nous semblent bien rendus par la *Vulgate*, qui a ajouté « jam » pour la clarté : « Jam non est dominicam coenam manducare ».

A. 21. προσλαμβάνει pour προλαμβάνει dans quelques cursifs; — τὸ ἴδιον δεῖπνον s'oppose évidemment à δεῖπνον κυριακόν : « son propre repas » au lieu du « repas du Seigneur ».

B. 20-21. La réflexion du v. 19 avait été comme une parenthèse de résignation à la sagesse providentielle; maintenant Paul revient au reproche énoncé plus haut, et il le précise. Les réunions dont il s'agissait se font — au moins celles dont il va être question en ce chapitre — pour célébrer un repas commun, qui doit être le signe de la fraternité de tous les fidèles, et qui s'appelle le « repas (ou le « souper », δεῖπνον, repas du soir) du Seigneur »; il devrait être véritablement commun pour répondre à son but et à sa signification; mais, avec leur malheureux esprit de coterie, et de froideur les uns pour les autres, les Corinthiens ont beau manger dans le même lieu (ἐπὶ τὸ αὐτό), ce n'est plus un banquet fraternel, c'est une multiplicité de repas juxtaposés (on pourrait penser à nos tables de restaurant), dans lesquels chacun de ces consommateurs, (qu'on ne peut plus appeler des « convives »), ou chaque groupe restreint qui s'est formé par suite d'affinités quelconques — rapprochements de famille, de métier, de caste, de parti, — commence à manger dès qu'il est prêt, et sans se soucier le moins du monde des autres ou des autres groupes (*Bachmann* comprend même προλαμβάνει au sens qu'il dépêche, qu'il expédie son repas, en « l'enlevant d'avance » aux autres, avec qu'il aurait dû partager les victuailles qu'il apportait). L'Apôtre dit même sans

20. Donc, quand vous vous réunissez au même lieu, ce n'est pas [là] manger le repas du Seigneur. 21. En effet, chacun dépêche en mangeant son repas à lui, et tel a faim, tel autre est ivre. 22. N'avez-vous donc point de maisons pour manger et boire? ou bien dédaignez-vous l'église de Dieu, et voulez-vous faire honte à ceux qui ne possèdent pas? Que pourrais-je vous dire? vous louer? sur ce point, je ne loue pas.

ambages — malgré les commentateurs qui ont voulu adoucir l'expression, — que quelques-uns vont jusqu'à se mettre en état d'ébriété; certainement, pour des gens qui se comportaient à peu près comme dans une fête païenne, pareilles « inadver-tances » n'ont rien d'incroyable; circonstance aggravante, ils faisaient cela à la vue d'autres qui n'avaient presque pu se procurer à manger et à boire.

Ce sont là des repas privés (τὸ ἴδιον δεῖπνον) fort déplacés dans ce lieu et dans cette circonstance; mais qu'on n'aille pas appeler cela « repas du Seigneur », quand on s'y éloigne tellement du modèle qu'on prétend imiter (v. *infra*).

Que signifie donc « repas du Seigneur »? Sur l'adjectif κυριακός, on peut voir *Deissmann*, (L O et « Neue Biblische Studien »); dès la fin du règne de Néron, il désignait chez les païens d'Orient ce qui se rapportait à l'empereur, κύριος, et prenait de fait une sorte de caractère sacré; les chrétiens de la gentilité l'appliquèrent aux choses du vrai Κύριος, Jésus-Christ, et, dès la fin du 1^{er} siècle (*Apoc.* i, 10, cfr. *Didachè*, xiv, 1, *Ignace*, « Magnésiens » 9, *Ev. Pet.* 9, *Barnabé* xv, 9, *Méliton* Περὶ κυριακῆς dans *Eusèbe* H E iv, 26) appelèrent κυριακή ἡμέρα, « jour du Seigneur », le premier jour de la semaine, qui, comme étant celui de la Résurrection, fut spécialement consacré au culte (voir *Act.* xx, 7, *I Cor.* xvi, 2, *Justin* « Apol. I », 67). Mais on ne trouve pas, dans les premiers documents, κυριακὸν δεῖπνον. Tout le monde l'interprète d'un repas qui avait bien lieu principalement le dimanche, mais que Paul nommait de la sorte parce qu'on y célébraît l'Eucharistie, (qui en était au moins la partie essentielle), en commémoration et renouvellement du grand « Souper du Seigneur », la Cène pascale qu'il avait célébrée avec ses disciples le soir du Jeudi Saint. Il n'y a que l'opinion isolée ou peu suivie du *P. Baumgartner* qui veuille y voir simplement le « repas du [jour du] Seigneur », de la κυριακή ou dimanche, tout à fait distinct et séparé de la cérémonie eucharistique qui aurait eu lieu le matin, bien des heures plus tôt. Nous ne pouvons admettre cette opinion, sur laquelle nous reviendrons Exc. x.

οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν. On ne peut l'entendre au sens qu'il serait impossible matériellement, dans leurs réunions, de « manger le repas du Seigneur », puisque ce serait en contradiction avec tout le contexte, notamment avec les versets 21 et 33, *infra*. Mais d'anciens Latins, comprenant οὐκ ἔστιν au sens de οὐκ ἔξεστιν, « non licet », « il n'est pas licite » (ce qui est possible grammaticalement), croient que l'Apôtre veut dire : « Il n'est pas permis, il est indécent et coupable, de manger le repas du Seigneur (c'est-à-dire l'Eucharistie), au milieu de telles divisions, ou bien d'une réjouissance si profane »; ainsi *Aug.* (« ad Jan. » epist. 54, 5), *l'Ambr.*, *Pél.*, puis *P. Lombard*, *S. Thomas*, *Lyr.*, *Bengel*, *Meyer*, *B. Weiss*, *Batiffol*, al. Cela suppose que Paul veut interdire dorénavant l'association d'autres mets au pain et au vin consacrés, ce qui est inexact, comme nous le verrons bientôt surtout au v. 33. Il faut donc, ainsi que l'ont entendu *Chrys.* et *Théodoret* (v. *infra*, Exc. x), *Hervé*, *Cajetan*, *Estius*, *Lap.*, *Grotius*, *Maier*, *Bisping*, *Godet*, *Rob.-Pl.*, *Lietzm.*, *J. Weiss*, *Bachmann*, *Gutjahr*, enfin la presque unanimité des modernes, comprendre ces mots comme l'avait déjà fait la *Vulgate* : « Ce n'est plus là [ce qui peut s'appeler] manger un repas du Seigneur »; car leur tas de repas privés (ἴδιον δεῖπνον) ne répondent pas du tout à l'esprit de l'institution du Seigneur (cfr. vv. 23 suiv.).

23. Ἐγὼ γὰρ *παρέλαβον *ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ *παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον, 24. καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 25. Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον

Estius : « *Quod agitis, non est edere dominicam cœnam, sed longe aliud* ». L'accent, comme dit *J. Weiss*, doit se mettre sur κυριακόν; leurs repas liturgiques, considérés avec tous les abus qu'ils y introduisent, ne sont pas, quoiqu'ils contiennent l'Eucharistie, la reproduction de la Dernière Cène telle qu'elle devrait être, c'est-à-dire dans son esprit de gravité et de charité.

— A. 22. ἐπαινέσω, plutôt hellénistique; le grec classique préférerait ἐπαινέσομαι.

B. 22. Paul leur déclare, avec une brusquerie ironique, que, si c'est de la sorte qu'ils prétendent célébrer le « repas du Seigneur », ils feraient mieux de s'en abstenir et de rester chez eux. Là au moins ils pourraient faire leurs ripailles profanes sans profaner une cérémonie sacrée; et de plus, ils n'humilieraient et n'attristeraient pas, en consommant leurs victuailles tout seuls, sous les yeux des indigents de la communauté auxquels ils n'y donnent aucune part, ceux « qui ne possèdent point » les moyens d'apporter avec eux pareil festin. Ils n'ont point le sens de la communauté chrétienne, et sont par conséquent peu dignes de participer à l'Eucharistie, dont ils ne comprennent pas, pratiquement, le sens moral.

C'est un de ces sarcasmes assez familiers à Paul; et il ne faut pas, bien entendu, en conclure que tous les chrétiens n'étaient point tenus de participer à l'assemblée dominicale; mais l'Apôtre a l'air de leur dire qu'ils commettraient une moindre faute en y manquant qu'en y assistant de cette manière.

La formule modérée de blâme (« Que vous dire? Vous louerai-je? Sur ce point je ne vous louerai pas » cfr. v. 17) ne peut confirmer l'opinion qu'il ne s'agirait pas ici de graves manquements, tels que ceux qui s'attaqueraient à la dignité du Sacrement, et que, en conséquence, ce « repas du Seigneur » ne pouvait contenir l'Eucharistie (cfr. *Baumgartner*). Ce n'est qu'une litote, et Paul en est coutumier. Son ton, qui est à la fois attristé et un peu narquois, s'explique du fait qu'il a plus de pitié que d'indignation en face de l'inconscience de ces pauvres néophytes qui sans doute dans leur lettre (voir au v. 2) avaient sollicité ses éloges pour leur fidélité à suivre les « traditions ». Il peut le reconnaître et les en louer sur d'autres points, mais non pour leur façon de célébrer les mystères; car ils y manquent inconsciemment, par égoïsme et légèreté, à la « tradition » qui est la plus grave de toutes, et qui va leur être rappelée aux versets 23-suivants.

On voit une fois de plus comme les mœurs païennes s'étaient infiltrées dans cette église depuis le départ de l'Apôtre, puisqu'elles en étaient venues à se manifester jusque dans l'acte le plus solennel du culte. Bien entendu, les meilleurs devaient en gémir, mais ils montraient trop d'indulgence pour le laisser-aller des autres, et n'osaient blâmer leurs coreligionnaires riches et considérables.

Ces acceptations de personnes (cfr. *Jac.*), cette indifférence et ce dédain des riches pour les pauvres, en des assemblées destinées pourtant à rappeler le plus immédiatement leur fraternité dans la Rédemption du Christ, sont le désordre dont la répression nécessaire a inspiré à Paul toute cette péricope. *Chrysostome* (« In I ad Cor. » Hom. xxvii-xxviii), *Théodoret* dans son Commentaire (PG, lxxxii, col. 316) et les autres anciens ont fortement insisté sur ce point. Théoriquement ces chrétiens croyaient à l'Eucharistie, sacrement d'unité; mais ils n'en tiraient pas les conséquences pratiques, et montraient leur inconséquence d'une façon affligeante en sa célébration même.

23. C'est que moi j'ai reçu, [venant] du Seigneur, ce que j'ai transmis aussi à vous, que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il était livré, prit du pain, 24. et ayant rendu grâces, [le] rompit et dit : « Ceci est mon corps, qui [est] pour vous; faites ceci en rappel de moi ». 25. Pareillement aussi

— A. 23-25. ἀπό, sens différent de παρά, v. *infra*. — παρεδίδοτο, hellénistique, formé sur παραδίδο, a été remplacé par περιέδιδото, plus classique, B², L, P. — Après εἶπεν, addition de λάβετε φάγετε (*Mat.* xxvi, 26) dans K, L, P, al., *Chrys.*, *got.*, *peš.*, *vulg.* — τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, sans aucun participe qui suive, est la leçon de N^{*}, A, B, C^{*}, 17, al.; on lit τὸ ὑ. ὑ. κλώμενον G, d, K, L, P, *Chrys.*, *peš.*, *got.*; τὸ ὑ. ὑ. θρουπτόμενον dans D; διδόμενον (*Luc.* xii, 19) *copt.*, « quod pro vobis tradetur » *Vulg.*; tous ces participes ont été ajoutés pour compléter une locution qui paraissait trop elliptique. Cfr. *Mat.* xxvi, 26-28; *Marc* xiv, 22-24; *Luc* xxii, 19-20. — ὁσάκις ἐάν, cfr. v. 26 et *Apoc.* xi, 6.

B. 23-25. Paul leur rappelle à quelle « tradition » formidable ils manquent en la circonstance, sans avoir l'air de s'en douter. C'est à l'ordre traditionnel, émané du Seigneur lui-même, de célébrer les mystères comme mémorial de la Mort Rédemptrice, par conséquent dans le même esprit de recueillement sublime, d'immolation parfaite et de charité universelle, infinie, dans lequel le Christ les a institués, lui que ces Mystères rendent présent parmi eux, pour proclamer sa Mort, la rendre encore visible, jusqu'à l'heure de son Retour glorieux dont ils sont un gage. Leurs divisions et leur attitude profane voilent ces vérités si terriblement impressionnantes, comme si, en pratique, ils ne les comprenaient pas.

Qu'il soit encore question de « traditions » cultuelles, comme à travers tous les chapitres xi-xiv, c'est ce que prouve suffisamment le début de cette péricope, avec les mots παρέλαβον et παρέδωκα. En quoi la « tradition » consiste-t-elle de la manière la plus précise? Sans doute en toute la signification du repas eucharistique, rappelée par le récit de la Dernière Cène, comme objet de foi chrétienne, mais surtout — puisqu'il s'agit en toute cette section non pas tant de vérités à croire que d'actes à accomplir, d'attitudes traditionnelles à observer, — c'est en ce précepte de Jésus-Christ, dans lequel le récit culmine, de reproduire authentiquement son acte : « Faites ceci (de la même manière que je l'ai fait) en mémorial de moi, (de mon amour pour vous tous et de ma mort rédemptrice) ». C'est pourquoi Paul répète deux fois l'ordre que *Luc* seul donne parmi les évangélistes, et une seule fois. Cette insistance doit fixer l'attention des lecteurs.

Il ne s'agissait donc de proposer aucun nouvel objet à la foi des Corinthiens, mais de les ramener à agir d'une manière digne de leur foi, en les empêchant de manquer à la charité et à l'égalité fraternelle (en même temps qu'à la décence) dans la célébration même d'une commémoration de la charité de leur Sauveur. Tous les anciens exégètes ont ainsi compris l'intention de l'Apôtre, et *Chrysostome* a insisté particulièrement sur ce point. Il est de toute évidence que Paul ne faisait pas pour la première fois ce récit (*Cornely, Maier, Clemen*, etc.). Dès qu'une église était fondée, on y célébrait l'Eucharistie; la κλάσις ἄρτου avait été l'acte essentiel du culte chrétien dès les premiers temps à Jérusalem (*Act.* ii, 42, 46); Paul du reste dit ici même qu'il leur a déjà transmis le récit de cette institution du Christ (ὃ καὶ ὑμῖν παρέδωκα), et naturellement ils y avaient adapté leur culte; théoriquement ils possédaient tous très bien la doctrine de l'Eucharistie, puisque l'Apôtre s'est tout à l'heure servi de cette connaissance qu'il présuppose en eux, pour les détourner de toute concession apparente à l'idolâtrie (ch. x, 15 : ὡς φρονίμοις λέγω· κρίνατε ὑμεῖς ὃ φημι; 16; 17; v. *supra*, au commentaire de ces passages).

ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὡς ἅκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

26. Ὅσῳ γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου *καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἔλθῃ.

Il est donc absolument certain qu'il ne leur communique pas ici une révélation récemment reçue, fondant un nouveau dogme, ni une nouvelle manière dogmatique de comprendre une cérémonie qu'ils auraient célébrée jusque-là en y attachant un autre sens.

Et il est très facile de comprendre pourquoi Paul reedit à ses fidèles, avec cette solennité, ce qu'ils savaient bien déjà, mais dont ils avaient l'air de ne plus savoir tirer les conséquences : le corps et le sang donnés à tous les disciples indistinctement, sans acception de personne (même à Judas, disent plusieurs Pères); le souvenir terrible du crime des hommes, particulièrement d'un des disciples; le sacrifice rédempteur, qui dure virtuellement toujours, et est proclamé de nouveau à chaque célébration des mystères; tout cela exige des dispositions de deuil, ou du moins de repentir et d'humilité profonde, une largeur de cœur qui ait pour modèle celle de la grande Victime, et en même temps des sentiments d'allégresse et de sécurité à la pensée de l'immense charité du Christ, de la rédemption, de la résurrection du Sauveur et de la Parousie dont ces mystères, où Il est présent, immolé et glorieux à la fois, nous sont le gage, au lieu d'une joie matérielle et égoïste qui obscurcit dans les cœurs l'attente de ces biens communs et spirituels.

Il y a donc un lien très étroit entre le récit de la Cène et la leçon de charité et de décence que Paul veut donner à ses fidèles. Aussi ne faut-il pas comprendre ces versets, à la façon de *Baumgartner*, comme une « digression » justifiée seulement par le fait que le repas corinthien de fraternité avait lieu le dimanche, le jour du Seigneur (κυριακὸν δεῖπνον), c'est-à-dire le soir du jour même où, dans la matinée, les convives avaient communie, ce qui leur avait rappelé l'amour universel du Christ, et aurait dû les empêcher d'oublier dès le soir la grande leçon de fraternité, d'abnégation et de sacrifice donnée à la Dernière Cène. Nous réfuterons cette opinion dans l'Exc. x. Disons seulement déjà que cette interprétation par simple analogie, ou par le fait d'une conséquence seulement générique et éloignée, ne trouve pas chez les Pères grecs l'appui que l'on croit. L'institution de l'Eucharistie n'est pas rappelée seulement « à titre d'exemple » suprême, mais parce qu'il y a un lien direct et essentiel (nous verrons si c'est une identité) entre la célébration du mystère eucharistique et le « repas du Seigneur », à Corinthe et partout à cette époque. Qu'il s'agisse en notre passage d'une seule et même cérémonie, d'une seule et même assemblée (peut-être en plusieurs stades), c'est ce qui nous paraît établi par la correspondance des termes au début, au milieu et à la fin de la péricope (συνέρχασθε, συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ, συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτό, συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν, μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε, aux vv. 17, 18, 20, 33, 34); et ce qui est surtout à noter, le rapport du v. 29, où il s'agit certainement de la réception de l'Eucharistie : κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει, « il mange le jugement contre lui-même » (et qui serait de la « digression ») avec le v. 34 : μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε, « ne faites pas vos assemblées pour [tomber sous] le jugement », où le « jugement », qui s'encourt dans « l'assemblée » (le δεῖπνον κυριακόν) est assurément le même que celui du v. 29, qui s'encourait dans l'acte d'une communion indigne. (Voir au commentaire de tous ces versets). D'ailleurs, il serait étrange que tant de place fût tenue par une digression, en une péricope où toutes les phrases sont grammaticalement et logiquement liées (ce qui n'est pas le cas pour d'autres « digressions » manifestes de Paul), et où pas un mot n'indique

le calice, après le repas, en disant : « Ce calice est le nouveau testament en mon sang ; faites ceci, chaque fois que vous boirez, en rappel de moi ».

26. Chaque fois, en effet, que vous mangez ce pain et que vous buvez le calice vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne.

le changement, le passage d'un sujet à un autre, du « repas du Seigneur » à l'Eucharistie ou inversement, de « l'exemple » à l'instruction directe.

Une autre question fort débattue entre commentateurs, — et qui ne devrait pas l'être autant à notre avis — concerne la portée exacte des mots *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου*, « car moi, j'ai reçu du Seigneur... ». Paul attribue-t-il à une révélation directe reçue de Jésus-Christ la connaissance qu'il possède de l'institution de l'Eucharistie à la Dernière Cène, et des paroles que le Christ prononça sur le pain et le vin avec l'ordre qu'il donna aux Apôtres de l'imiter? Malgré tout ce qu'il y a de surprenant dans l'hypothèse que Paul, admis dès sa conversion dans la communauté chrétienne (qui, dès les premiers jours, avait obéi à l'ordre du Seigneur), aurait eu besoin d'une révélation spéciale pour connaître l'origine et le sens du rite eucharistique, l'assertion : « Moi, j'ai reçu du Seigneur... » a paru si nette à beaucoup, si dénuée de toute ambiguïté, qu'ils n'ont pas hésité à mettre pareille révélation à la source de la croyance et de l'enseignement de Paul concernant les saints mystères. Naturellement certains protestants et rationalistes y trouvaient leur compte, car ainsi il leur était loisible de faire de Paul l'introduit du dogme eucharistique dans l'Eglise; les Synoptiques auraient simplement copié Paul. Mais beaucoup de catholiques d'autrefois et d'aujourd'hui se sont rangés également à cette hypothèse de la « révélation immédiate », malgré l'importun problème qui naîtrait du fait que le converti de Damas en aurait eu besoin. Suivant *Cornely*, qui est du nombre, ce seraient tous les plus anciens, *s. Thomas, Nicolas de Lyre, Cajetan, Estius*, etc., et de nos jours c'est *Le Camus, Toussaint, Lemonnyer, Sales, Gutjahr, Sickenberger*, etc. — sans parler de *Loisy* (1). Un croyant orthodoxe devrait alors au moins présumer que le converti a bénéficié de cette révélation avant de connaître ni les Apôtres ni la tradition de l'Eglise, c'est-à-dire pendant les trois jours qu'il resta aveugle à Damas, avant qu'Ananias vint le guérir, l'instruire et le baptiser; car donner le choix entre ce moment et le séjour en Arabie (comme le fait *Cornely*), c'est admettre, avec un peu d'inadvertance, que Saint Paul aurait pu être baptisé et passer plusieurs jours parmi les chrétiens de Damas, prêchant même sa foi nouvelle dans les synagogues, sans que ses nouveaux frères lui eussent appris la « fraction du pain ».

Aussi le très grand nombre des commentateurs modernes, mus par ces raisons et par d'autres, et, chez plusieurs d'entre eux, sans aucun intérêt apologétique, rejettent l'hypothèse de la « révélation immédiate ». Ainsi le catholique *Maier*, avec d'autres, puis toute la ligne des protestants, *Zahn, Schmiedel, Lietzmann, Robertson-Plummer, J. Weiss, Bachmann, Clemen*, d'autres. Et il faut bien leur donner raison cette fois. Plusieurs insistent à très juste titre sur ce que *ἀπὸ τοῦ κυρίου* n'impose pas du tout une communication directe faite par le Seigneur; pour cela il faudrait une autre préposition, *παρά*, que Paul a justement omis, contre son habitude, d'employer ici après le verbe *παράλαβεῖν*. Nous exposerons et compléterons ce point de vue dans l'Exc. x.

(1) *Loisy*, maintenant impressionné sans doute par la hantise « liturgique » de la « Formgeschichte », parle d'interpolation pour ce récit; *Couchoud* et *Alfaric* en font une création de l'auteur. *Goguel* les a réfutés « *Revue d'hist. et de philos. religieuses* », 1930, pp. 61-89.

27. Ὡστε ὥς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον ἢ πίνη τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως, *ἐνοχοῦς ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου. 28. Δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτὸν, καὶ *οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω. 29. Ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει *μὴ διακρίνων *τὸ σῶμα. 30. Διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν

On ne peut d'ailleurs dire qu'il soit nouveau. Les anciens, avant le Moyen Age, n'ont guère paru se préoccuper du problème, et *saint Chrysostome*, par exemple, dit tout simplement (hom. xxvii, 4) : καὶ γὰρ καὶ σήμερον αὐτός ἐστιν ὁ πάντα ἐργαζόμενος καὶ παραδίδούς, ὥσπερ καὶ τότε « Car aujourd'hui c'est lui-même [le Christ] qui opère et transmet tout, comme aussi de ce temps-là » ; ce qui paraît bien insinuer que Paul, ainsi que les chrétiens futurs, pouvait attribuer au Christ, comme premier instructeur qui opère toujours dans l'intelligence des fidèles, tout le contenu de sa foi, sans qu'il fût besoin pour tel ou tel point d'une révélation faite à lui en particulier ; en effet, comme dit *Lietzmann*, « il est redevable en dernier lieu (souligné par nous) à une révélation du Seigneur de tout son Évangile... Dans sa conscience, tout ce qu'il a entendu concernant Jésus, avant et après sa conversion, découle de la révélation de Damas, comme d'une source unique », puisque c'est là qu'il a été convaincu une fois pour toutes, et par le Christ en personne, de la vérité des enseignements de l'Église sur son Fondateur. Cela ne contredit pas le moins du monde *Gal. i, 11-12*, où l'Apôtre affirme qu'il n'a pas reçu son Évangile des hommes, mais d'une révélation de Jésus-Christ, car là il veut parler de ce qu'il y avait de fondamental dans son Évangile, la dignité divine de Jésus (*Id. J. Weiss*) et l'union à Lui par la foi, ou de la justification, sans penser au détail des pratiques, des dogmes et des événements de la vie du Christ, qu'il lui était si facile d'apprendre des Apôtres et des croyants ses aînés ; ce n'est pas pour rien, par exemple, qu'il est resté quinze jours près de Céphas, afin de le questionner et de le consulter, ἱστορῆσαι Κηφᾶν (*Gal. i, 18*), et cela trois ans après sa conversion. — D'ailleurs, lorsqu'on invoque, par exemple, l'autorité de *saint Thomas* pour la thèse de l'immédiation (comme *Cornely* entre autres), on force les paroles du saint docteur ; celui-ci s'exprime ainsi : « Accepi a Domino, scilicet Christo, qui est auctor hujus doctrinae. non ab aliquo puro homine », et il se réfère même, après *Gal. i, 1*, au passage de *Heb. ii, 3* : « Quae cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est ». C'est assez clair ; *saint Thomas* ne dit pas que *saint Paul* ait invoqué l'autorité du Seigneur à un autre titre que celui d'auteur de la « doctrine » eucharistique, qui a bien pu la lui transmettre par des intermédiaires, « ceux qui avaient entendu » son enseignement et son précepte. *Cornely* aura beau faire des distinctions subtiles, et dire qu'il s'agit ici non d'une doctrine, mais de la transmission d'un fait ; d'abord c'est bien d'une doctrine qu'il est question (v. s. *Thomas*), celle de la présence eucharistique, puis du pouvoir et du devoir qu'a l'Église de renouveler le mystère ; ensuite, *Paul* n'avait point, en tout cas, été témoin du fait de la Dernière Cène, qui pouvait donc bien être pour lui objet du témoignage d'autrui, d'une « tradition » remontant au Christ comme à sa source et à sa cause, par les Apôtres qui avaient été témoins de l'acte du Christ, et auditeurs de son commandement.

Voici donc comment il faut entendre ces versets 23-25 :

Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου... « Car j'ai reçu, moi, du Seigneur [c'est-à-dire j'ai appris par une tradition qui remonte au Christ lui-même] ». *Paul*, en mettant en vedette ce pronom ἐγώ, « moi », n'entend pas dire que le fait qui va être raconté est parvenu à sa connaissance par une voie d'une autre nature que celle par où les autres l'ont appris ; il ne se met pas dans une situation exclusivement personnelle

27. En sorte que quiconque mange le pain et boit le calice du Seigneur indignement, rendra raison du corps et du sang du Seigneur. 28. Mais que l'homme se mette lui-même à l'épreuve. et, [ayant fait] ainsi, qu'il mange du pain et qu'il boive au calice; 29. car celui qui mange et qui boit mange et boit un jugement contre lui-même, s'il ne discerne pas le Corps. 30. C'est pour cela que, parmi vous, beaucoup [sont] malades et

quant à son mode de connaissance; *Cornely, Le Camus, Toussaint*, s'y sont trompés, en prétendant, par exemple, que s'il s'agissait d'un recours à la tradition apostolique commune, Paul aurait dû dire « *Nous* avons appris », et non « *moi*, j'ai appris du Seigneur ». L'Apôtre s'oppose bien aux Corinthiens, mais voici en quel sens : « [Vous estimez mériter des éloges pour votre fidélité aux traditions; mais moi, je ne puis vous louer du moins au sujet de vos assemblées]; car, moi, j'ai reçu une « tradition », une connaissance et un commandement qui partent du Seigneur, et dont je ne peux, moi, oublier la provenance et le sens... »

ὁ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, « *et que je vous ai transmis à vous aussi* »; vous avez reçu après moi et par moi cette « tradition » (παρέδωκα, c'est une παράδοσις) et vous savez donc bien ce qu'elle vous enseigne et ce qu'elle vous impose, en sorte que vous devriez rester fidèles à l'esprit du commandement.

Or, quel est cet esprit? La conduite du Christ nous l'apprend. Paul va leur réciter la « paradosis » (*J. Weiss*). Lui, « *le Seigneur Jésus* » (*Rob.-Pl.* observent à ce sujet que Paul considérerait donc Jésus comme étant « Seigneur » déjà durant sa vie mortelle, avant sa glorification), le Seigneur Jésus, donc, « *dans la nuit où il était livré...* » — quel souvenir tragique qui devrait vous porter à la gravité attristée, et quelle reconnaissance envers Jésus, qui concentra alors toute la tendresse et l'ardeur de son cœur généreux sur les frères qu'il allait quitter! S. Chrysostome commente ici magnifiquement.

« prit du pain, et, ayant rendu grâces, le rompit et dit : Ceci est mon corps qui est pour vous ». Il y a ici, comme on sait, une assez grande variété de leçons (voir *supra*, A). Nous gardons la plus simple, qui est aussi la plus autorisée; les additions « prenez, mangez » et « rompu », « brisé », « donné », « livré » sont explicatives ou tirées des Synoptiques *Mathieu* et *Luc*. Elles n'étaient pas nécessaires; τοῦ σώματος τοῦ ὑπὲρ ὑμῶν, et le verbe ἔκλασεν indiquent suffisamment le caractère de mort et de sacrifice offert au profit des hommes. Et les paroles du Christ expriment bien le changement de pain en son corps réel et personnel, comme nous l'expliquerons à l'Exc. xi.

« *Faites ceci en commémoration (ou en rappel) de moi*, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ». Le mot ἀνάμνησις signifie, non pas le souvenir habituel qui reste dans l'âme (μνήμη, μνεία), mais « rappel », « mémorial », l'acte par lequel on se remet quelque chose en mémoire; ainsi la cérémonie de la Pâque israélite devait faire revivre sous les yeux des Juifs l'action de Yahweh les délivrant de la servitude égyptienne (לִזְכָּרוֹן, *Ex.* xii, et xiii, 9). Jésus s'est substitué à l'agneau pascal, mais ici la figure, l'instrument du rappel est identiquement le même être que celui qui est rappelé. — Ainsi les Apôtres ont reçu le pouvoir et le précepte de renouveler l'acte du Christ à la Cène. Ces paroles τοῦτο ποιεῖτε, omises par *Mathieu* et *Marc*, sont données par *Luc* aussi, mais une seule fois, après la consécration du pain; Paul les répètera après celle du calice, car il veut insister sur ce caractère de la Cène eucharistique, qui est d'être une commémoration du sacrifice de Jésus, un renouvellement saisissant de la mort qu'il a subie par amour de ses frères, vérité que les Corinthiens ne

πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοὶ καὶ κοιμῶνται ἱκανοί. 31. Εἰ δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα. 32. Κρινόμενοι δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου παιδεύομεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ λόγῳ κατακριθῶμεν.

se « réalisent » pas comme il faudrait. C'est là, répétons-le, l'objet propre de cette instruction, la « tradition » qu'ils ont reçue et théoriquement comprise, mais à laquelle ils ne conforment pas assez leur attitude et leur conduite.

« *De la même manière, [il prit] aussi le calice* (ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον, phrase elliptique, sous-entendu ἔλαβεν), *après avoir soupé, disant : Ce calice est le nouveau testament en mon sang* ». Cfr. *Ex.* xxiv, 8 : Moïse, à la conclusion de l'alliance du Sinaï, aspergeant le peuple du sang de la victime, et disant : « C'est le sang de l'alliance (בְּדִמְיֻתָּהּ, LXX διαθήκη) que Yahweh a conclue avec vous ». Comme διαθήκη avait le sens prévalent de « testament », Paul insiste sur le caractère infrangible que prend un testament par la mort de celui qui l'a fait (*Gal.* iii, 15-s., cfr. *Heb.* ix, 16), et c'est la pensée contenue dans les paroles du Christ qui va conclure la nouvelle alliance par l'effusion prochaine de son sang. La formule de Paul coïncide à peu près avec celle de *Luc*, qui ajoute cependant τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐχγυννόμενον, « qui est répandu pour vous », mots marquant encore davantage l'anticipation du prochain sacrifice de la Croix; mais cette idée est déjà incluse nettement dans les mots d'« alliance dans mon sang ». De cette variété des formules nous traiterons à l'Exc. xi. Celle de Paul et de *Luc* se ramène nécessairement au même sens que celles de *Mathieu* et de *Marc*, en prenant « continens pro contento », et « causatum pro causa » (*Gutjahr*). Grammaticalement, les termes ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι ne sont pas à joindre à ποτήριον (« *Ce calice en mon sang — ou qui contient mon sang — est la nouvelle alliance* »), mais à ζ. διαθήκη ἐστίν, qu'ils expliquent; car c'est : « ἐν τῷ αἵματι » qui détermine le sens de toute la phrase : « *Ce calice est la nouvelle alliance, parce qu'il contient mon sang* » (*J. Weiss*). Et *Backmann* aussi explique : « Grâce au sang du Christ, c'est-à-dire parce que le prédicat *sang du Christ* est à appliquer au contenu du calice aussi bien qu'au pain le prédicat *mon corps*, ce calice est la nouvelle alliance ». Toutes les formules s'équivalent donc pour signifier le changement du vin au sang du Christ.

J. Weiss lui-même (Comment. et « *Jesus von Nazareth Mythos oder Geschichte?* ») a réfuté *Straatmann*, *Bruins*, *Drews*, qui voudraient effacer les versets 23-25. *Delafosse*, aussi intelligemment, fait des paroles consécatoires une interpolation catholique dans le texte marcionite.

Pour τοῦτο ποιεῖτε κτλ, voir ci-dessus. — ὅς. ἐὰν πίνητε, « chaque fois que vous boirez », ne vise pas tous les repas futurs des disciples mais la répétition liturgique que le Christ prescrit.

— A. 26. γάρ est parallèle à celui du v. 23. Devant τὸ ποτήριον, le démonstratif τοῦτο est sous-entendu. — Καταγγέλλετε est le présent indicatif, et non un impératif (*J. Weiss*, et *Backmann*, contre *Holsten*); il ne faut pas non plus le rendre par le futur, comme *vulg.* (*annunciabitis*, de même *manducabitis*, *bibetis*) car ce n'est plus le Christ qui parle, mais l'Apôtre, et c'est d'un fait actuel, qui se répète à Corinthe et dans toute la vie de l'Eglise; aussi les aoristes subjonctifs ἐσθίητε et πίνητε, exigés par ὅσας ἐὰν (cfr. v. 25), doivent être traduits de même par des présents.

B. 26. L'auteur tire la conclusion du fait qu'il a rapporté aux versets 23-25. De par l'institution du Christ, chaque fois qu'on célèbre la Cène eucharistique à Corinthe, on « proclame » ou « annonce » la mort du Seigneur, comme si elle se produisait à ce moment; nous voyons la portée de ce verset pour démontrer le

débiles, et qu'il s'en est endormi en assez grand nombre. 31. Si nous nous discernions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés. 32. Mais quand nous sommes jugés par le Seigneur, nous sommes corrigés, pour n'être pas condamnés avec le monde.

caractère sacrificiel de l'Eucharistie. Et cette mort sera, pour ainsi dire, renouvelée de la sorte jusqu'à la Parousie glorieuse; les fidèles l'auront toujours, redevenue actuelle, devant les yeux.

Quelle sérieuse componction, quel repentir, quelle crainte, quelle joie, quelle ferveur de charité pareille commémoration ne devrait-elle pas produire! Mais il n'en est pas ainsi. Paul revient donc à son argumentation contre les abus, qu'il a commencée au v. 23 : « [Je ne vous loue point], 23 *car* j'ai appris du Seigneur... 26 *car*, chaque fois ..., c'est sa mort et l'attente de sa Parousie que vous proclamez », et on dirait que vous n'en avez pas conscience! *Bachmann* a très bien vu ce paralélisme.

Le même auteur montre qu'il ne peut s'agir ici des repas journaliers des chrétiens, dont chacun aurait dû reproduire la Cène, puisque Paul, au v. 22 (cfr. 33) a fait allusion aux repas pris dans les maisons sans aucun caractère sacré.

Cette commémoraison mortuaire et mystique avait bien quelque analogie avec le « drame », les δράματα des Mystères et d'autres cérémonies païennes. Mais elle n'en était pas inspirée, et, dans l'Exc. xi, nous allons critiquer la théorie que *G. P. Wetter* a construite là-dessus.

— A. 27. τοῦτον ajouté après ἔρτον K, L, P, al., *vulg.*; il est en réalité sous-entendu, et il ne faut pas rattacher τοῦ κυρίου à ἔρτον comme à ποτήριον, car ce serait une expression trop inusitée. — ἔνοχος... τοῦ σώμ. x. τ. αἵματος τοῦ κυρ. Le verbe ἐνέχεσθαι, signifie, au propre et au figuré, « être retenu dans des liens, des entraves »; l'adjectif ἔνοχος prend divers sens : soit « justiciable » d'une autorité, « responsable » devant quelqu'un, soit « assujetti, asservi à », et, (comme toujours le verbe), il gouverne alors le datif. Ici nous avons le génitif; le même cas se retrouve *Mat.* xxvi, 66, ἔνοχος θανάτου, *Heb.* ii, 15 ἔνοχοι δουλείας, *Jac.* ii, 10 πάντων ἔνοχος; le génitif se trouve même en grec classique (à côté du datif plus fréquent), quand ἔνοχος veut dire « exposé à une accusation » (ainsi *Vettius Valens*, 117⁴⁰ ἔνοχοι μοιχείας, « accusés » ou « sujets à être accusés d'adultère », cité *M.-M.*; ou déjà *Platon*, « Lois » 914 e : ἐν τῶν βιαιῶν : « de violences ») ou bien quand il signifie « passible » d'une peine (ἐν θανάτου, comme Matthieu, chez *Diodore de Sicile*, Exc. 571, 14), ou « exposé à » quelque chose de fâcheux, comme dans l'Épître aux Hébreux, *supra*. *Deissmann* (L O) relève en Asie Mineure des cas où, dans des inscriptions antérieures à notre ère, un mot de sens assez voisin, ἀμαρτωλός, « pécheur », est suivi du génitif de la personne offensée, ainsi à Myre en Lycie : ἀμαρτωλός ἔστω θεῶν πάντων, « qu'il soit tenu pour coupable envers tous les dieux »; le synonyme ἔνοχος aurait pu être employé par le Cilicien Paul avec le même provincialisme, au sens de « coupable envers le corps et le sang du Christ ». (Et c'est ainsi, notons-le, qu'on pourrait comprendre *Jacques* ii, 10 : « coupable envers toute la loi »). C'est d'ailleurs le sens qu'admettent la plupart des exégètes. Cependant, comme l'idée d'accusation criminelle (comme celle de pénalité encourue) est attestée, elle, directement, avec le propre mot ἔνοχος suivi d'un génitif, il vaudrait peut-être mieux comprendre « sera accusé pour le corps et le sang du Christ (eucharistique) [violés par lui] »; ce qui peut être aussi le sens de *Jac.* « (accusé pour [violation] du tout ») ou même, en prenant « corps et sang du Christ » comme équivalant à « mort du Christ » (la mort qui a séparé le corps et le sang), donc contenant l'idée de meurtre, « accusé pour la mort du Christ [en croix] »,

33. Ὡστε, ἀδελφοί μου, συνεργόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν, ἀλλήλους ἐκδέχεσθε. 34. Ἐὰν τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχῃσθε. Τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι.

comme complice de Judas et des bourreaux; mais ce serait peut-être un peu détourné. Notre traduction cherche à laisser du champ libre aux précisions, tout en soulignant l'idée essentielle et certaine de responsabilité devant un juge. En tous cas, quand *Delafose* traduit simplement ἔνοχος par « coupable » sans complément, et attribue les mots au génitif qui suivent à un interpolateur catholique qui n'aurait pas connu la syntaxe, c'est lui qui montre qu'il ne sait pas assez le grec.

B. 27. Pour ce fait que la mort du Seigneur est rappelée et actualisée dans la liturgie (ὥστε marque le lien de conséquence avec le verset précédent), celui qui communie d'une manière indigne est coupable et exposé à un jugement (le κρίμα du v. 29, *infra*) à propos du corps et du sang du Christ, présents et traités par lui avec irrévérence. Ce n'est certes pas une réflexion faite par mode de parenthèse, comme si Paul pensait d'une manière vague à une forme d'indignité quelconque, mais il veut faire réfléchir et frémir ceux qui se montraient indignes par leur égoïsme et leur légèreté, au cours même du « repas du Seigneur »; il y avait d'ailleurs bien d'autres péchés qui auraient dû éloigner certains Corinthiens de la table sainte, mais l'Apôtre pense à ceux-là d'abord, qui n'étaient d'ailleurs qu'un des aspects de leur retour à la mentalité païenne. Car il ne s'écarte pas un moment de l'objet principal d'une réprimande qui lui tient à cœur, il ne fait pas de « digression ».

Les catholiques, et beaucoup d'autres, comme *J. Weiss*, *Bachmann*, observent que ce verset montre déjà comme Paul prenait au sens réel — et réalisateur — les paroles du Christ répétées sur le pain et le vin. Le verset suivant affirmera encore plus nettement la Présence Réelle.

— **A. 28.** δοκιμ., fréquent chez Paul, trois fois respectivement dans I *Cor.*, II *Cor.* et I *Thess.*, et quatre fois à travers les autres épîtres; cfr. surtout II *Cor.*, xiii, 5, le conseil aux Corinthiens d'examiner leur conscience et leur pouvoir avant la visite de l'Apôtre. Certains auteurs rappellent ici *Mat.* xxvi, 12, les interrogations des disciples à la Cène, quand chacun demandait s'il était le traître. — τοῦτον sous-entendu, comme 27.

B. 28. Que les fidèles se disent donc bien qu'on ne peut participer à l'Eucharistie qu'en état de bonne conscience, et après s'être assuré qu'on y est (καὶ οὕτως); autrement ils encourraient une faute et une punition très graves.

— **A. 29.** ἀναξίως a été ajouté pour la clarté après πίνων D, E, F, G, K, L, P, al., *lat.*, *vulg.*, *syr.*, *got.*; il manque B, N*, A, C, et n'est pas nécessaire, car l'expression μὴ διακρίνων, qui a ici force restrictive ou causative, implique cette « indignité ». — τοῦ κυρίου après σῶμα dans D, E, etc., mêmes codex que ci-dessus, et *syr.*, *vulg.*, et reçus par *Toussaint*, *Gutjahr*, etc, mais non par la généralité des critiques, ni *Nestle*, *Vogels*. Que ces mots, omis par N*, C*, A, B, al., *am.*, *fuld.*, soient authentiques ou non, on peut s'en passer avec ces bons manuscrits, car il n'y a aucune équivoque sur « le Corps » dont il s'agit. — κρίμα (non κρίσις) est la sentence reçue, cfr. v. 34. — ἐαυτῷ, « dativus incommōdi ».

B. 29. L'indigne, en mangeant et buvant les éléments consacrés, « mange et boit sa propre sentence » de condamnation, dit l'Apôtre avec un réalisme terrible. Le « jugement » qu'il a négligé de porter sur lui-même quand il le fallait, il sera porté alors! La cause de ce jugement, c'est qu'il n'a pas « discerné le Corps », ne l'a pas jugé, apprécié à sa valeur, non qu'il l'ait purement et simplement confondu

33. Ainsi, mes frères, quand vous vous réunissez pour manger, attendez-vous les uns les autres. 34. Si l'on a faim, qu'on mange chez soi, afin que vos réunions ne [tournent] pas en jugement. Pour le reste, quand je serai arrivé, j'[y] mettrai ordre.

avec tous les autres aliments de son repas, sans reconnaître son caractère sacré (« non discernens e profano cibo » s. *Thom., Pél., Prim., Hervé, Lombard, Estius, Lap., Maier, Bisping, Godet, Heinrichi*), car tous les chrétiens étaient instruits sur l'Eucharistie; mais parce qu'il n'a pas su apprécier ce que c'est que de recevoir le Corps du Seigneur. *Chrys.* : μή ἐννοῶν, ὡς γρή, τὸ μέγεθος τῶν προκειμένων, — μή λογιζόμενος τὸν ὄγκον τῆς ὠρεᾶς; ainsi *Chrys., Dam., Ambr., Théophylacte, Cajetan, Meyer, R.-Pl.* (μή διακρίνων = « if he fails to recognize the sanctity of the Body »), et la plupart des modernes.

Rien de plus fort pour la doctrine de la « Présence Réelle », surtout par le rapprochement avec le v. 27 et ch. x, vv. 16-17 (v. *ad loc.*). Comprendre « le Corps » au sens du corps des fidèles, dont le mauvais communiant ne saurait pas reconnaître les droits et la dignité dans le pain qui les représente, c'est une exégèse aussi plate que tirée par les cheveux (Voir Exc. xi).

A. 30-32. Κοιμάσθαι, litt. « dormir », pris au sens de « mourir », chez Paul, ici, au ch. xv, I *Thess.* iv, et ailleurs dans le N. T., parce que, aux yeux des chrétiens, la mort est un sommeil qui cessera à la résurrection; d'où le mot κοιμητήριον, « cimetière ». — παιδεύομεθα (*vulg.* : « corripimur », mais non, comme l'observe *Chrys.*, κολαζόμεθα ou τιμωρούμεθα), corrections infligées à l'enfance pour son éducation; cfr. *Heb.* xii, 5-6; I *Pet.* iv, 7.

B. 30-32. A cause de cela (διὰ τοῦτο), des communions indignes, il y a parmi les chrétiens de Corinthe beaucoup de malades et de languissants, il en est même mort un assez grand nombre depuis le départ de Paul (qui doit donc avoir quitté Corinthe depuis un temps notable, voir *Int.* ch. vii); ainsi la communion au corps du Christ vivant, qui devrait entretenir la vie avec sa joie et son ardeur, aurait eu l'effet contraire? C'est la faute des chrétiens égoïstes et négligents, qui ont attiré sur eux le « jugement » κρίμα, dont il était parlé au v. 29. Si Paul ne parle ici que de punitions temporelles, ce n'est point (contre *Cornely*) qu'il n'y ait eu que des irrévérrences qui n'allaient pas jusqu'au sacrilège; mais l'Apôtre, bien qu'il pose en principe, à maintes reprises, qu'un baptisé peut encore se perdre par sa faute (voir, par ex. vi, 9-10, *supra*) n'envisage pas volontiers, dans un cas concret, la damnation d'un chrétien; même pour l'incestueux excommunié (*supra*, v, 5), il n'a parlé que de peines temporelles destinées à le remettre dans la voie du salut. Pour lui donc, les châtiments de Dieu doivent être regardés, autant qu'il est possible, comme médicaux, comme éducatifs (παιδεύομεθα), pour faire échapper même les impurs, même les sacrilèges, à la condamnation définitive qui fondra sur le « monde » des ennemis déclarés de Dieu. La phrase suppose, évidemment, que ceux qui sont morts pour ne s'être pas examinés, ont eu le temps, avant le moment suprême, de s'examiner et de se repentir, — et non, comme *J. Weiss* le propose encore (ainsi que dans le cas de l'incestueux, ch. v), qu'ils peuvent se convertir, pour le salut, dans l'autre vie.

On ne sait à quoi Paul fait allusion en parlant de ces maladies et de ces morts qui frappaient la communauté. Mais il faut rejeter cette opinion bizarre que, dans l'attente de Paul et des chrétiens, aucun régénéré n'aurait dû mourir avant la Parousie. Ce que l'Apôtre relève pour émouvoir ses lecteurs, ce n'est pas que tel ou tel baptisé soit mort, c'est qu'il est mort dernièrement des chrétiens en quantité assez forte (ἱκανοί), probablement anormale; il leur y fait toucher au doigt le châti-

ment — miséricordieusement paternel, du reste — de leurs profanations et de leur manque de ferveur. S'ils avaient eu la conscience plus pure, le Christ les aurait mieux défendus des accidents d'ici-bas.

— **A. 33.** ἐκδέχεσθε : ce verbe peut signifier « accueillir » (s. *Thom.*, al.), mais aussi « attendre », et c'est ce deuxième sens qui domine dans le N. T. — συνέρχ. εἰς τὸ φαγεῖν, cfr. 18, 20 et 21.

B. 33. Après cette longue admonestation qui a commencé au v. 22, Paul reporte directement son regard sur les abus qu'il a dénoncés aux vv. 20-22, et prescrit le remède le plus immédiat : c'est que les fidèles s'attendent les uns les autres pour commencer le « repas du Seigneur », et mangent ainsi véritablement tous ensemble, fassent un vrai banquet de fraternité, — où l'on doit supposer, en se reportant aux vv. 21-22, qu'ils auront tous part aux mêmes mets. L'ordre de « s'attendre les uns les autres » répond au reproche du v. 21, de « commencer trop tôt » (προλαμβάνει).

Comme le premier mot du verset (ὅστε, particule de « conséquence ») l'unit étroitement à ceux qui précèdent, et où il n'était question que de l'Eucharistie et des effets de l'irrévérance envers ce sacrement, il faut bien conclure que la consécration et la communion se faisaient au cours d'un banquet (où naturellement d'autres mets et d'autres boissons que le pain et le vin sacramentels étaient servis), ou du moins en liaison étroite avec pareil banquet, et que l'Apôtre ne s'y oppose pas ; car on n'ira pas supposer que chaque groupe faisait à sa table séparée la cérémonie liturgique, sans attendre les autres ou se soucier de savoir s'ils la faisaient à côté ; ni, en supposant à tort que ἐκδέχεσθαι signifie ici « accueillir », que les pauvres et ceux qui n'arrivaient pas les premiers étaient exclus de la communion. Le verset suivant oblige à conclure encore plus fortement dans le même sens.

— **B. 34.** L'Apôtre ajoute, avec une bonhomie ironique (qui se changera immédiatement en grave menace) : « Si quelqu'un a trop faim pour attendre ses frères, il peut bien manger chez lui. » Cela rappelle le v. 22. Il ne veut pas dire (cfr. s. *Thomas* et les Latins médiévaux) que les convives doivent se contenter, dans le « repas du Seigneur », des éléments consacrés, et que ceux qui y joignaient des mets profanes doivent à l'avenir les réserver pour leur souper à la maison, et ne pas se présenter à l'Eucharistie. Simplement Paul commande aux estomacs trop exigeants de ne pas choisir le lieu de culte, et une assemblée si sacrée, pour satisfaire leur gros appétit, en conviant leurs amis à faire bombance avec eux ; ce qui n'exclut pas un repas modique et bien ordonné joint au sacrement.

C'est ce banquet fraternel joint à l'Eucharistie qui fut plus tard appelé « agape » ; il se donnait, non seulement pour rappeler la Dernière Cène dans tout son extérieur, mais aussi pour procurer spécialement aux pauvres de la communauté une joie sanctifiée, matérielle et spirituelle à la fois ; d'où le nom d'ἀγάπη, « charité », la charité du Christ se communiquant à tous les cœurs fraternels de l'église, par la communauté de table, l'aumône des uns et la reconnaissance des autres. Mais les inconvénients, que la réprimande de Paul n'avait pas réussi à supprimer partout, firent séparer assez tôt de la liturgie du sacrement ce repas qui était destiné d'abord à en symboliser et à en favoriser l'effet spirituel d'union des âmes (Voir Exc. x).

Μὴ εἰς κριμαὶ συνέρχησθε, peut se rendre : « pour ne pas faire vos assemblées à la seule fin (ou avec le seul résultat) de tomber sous le jugement ». L'« assemblée » (συνερχ.) est évidemment la même que celle dont le texte s'occupe depuis le v. 20, « le repas du Seigneur ». Et c'est à cause des mauvaises conditions de cette assemblée que le « jugement » (κριμαὶ) pouvait être encouru ; or, nous savons par le v. 29 quel est ce κριμαὶ, se manifestant par les peines temporelles, les maladies, les morts (30, 31 ; 32 : κρινόμενοι) ; c'était la sentence portée par le Christ contre ceux qui reçoivent indignement Son Corps et Son Sang, et au moment même où ils les

reçoivent. Donc, l'assemblée à une table de banquet (συνέρχασθε) où l'on reçoit cette sentence pénale était la même que celle où l'on recevait l'Eucharistie (ce qui suffirait à réfuter la thèse de Baumgartner, voir Exc. x). Pour échapper à cette conclusion, il faudrait faire la supposition peu naturelle que le « jugement » encouru virtuellement dans l'assemblée même, ne l'est actuellement que huit jours plus tard, quand on ira communier le dimanche suivant, au matin, avec les mauvaises dispositions qui se seront manifestées dans le désordre du banquet tenu la semaine précédente. Pour un lecteur non prévenu, et dont l'attention est éveillée, il est clair que le texte de Paul entraîne la simultanéité entre repas, communion et « jugement », le κρίμα étant rapporté, une fois au moment de la communion, puis une autre fois au moment du repas; l'un comprenait donc l'autre.

Reste la phrase : τὰ δὲ λοιπὰ κτλ. Ces autres choses dont le règlement est remis au temps où Paul atteindra Corinthe, ce peuvent être d'autres détails de la cérémonie eucharistique (Lietzmann), ou bien des mesures à prendre contre les dissensions en général (voir v. 18) qui se manifestaient si tristement dans les assemblées de culte, mais encore ailleurs (Bachmann). Paul ne nous a pas dit ce qu'il avait en vue au juste; il répondait peut-être par ce bout de phrase à quelque demande des Corinthiens dans leur lettre. Mais, en tout cas, nous ne croyons point comme Sickenberger que ce « reste », τὰ λοιπὰ, soit le corrélatif du πρῶτον μὲν de 18, et se rapporte d'une façon indistincte à tous les abus des réunions autres que ceux qui ont été signalés. Ce « premièrement » de 18 exige, pour la clarté et l'équilibre du développement, un « secondement » ou un « ensuite » beaucoup plus long et plus précis. Ce seront les chapitres XII-XIV, sur les « charismes ».

Exc. X. — LE CADRE EXTÉRIEUR ET L'ORDRE DU « REPAS DU SEIGNEUR » A CORINTHE.

Nous pensons avoir suffisamment établi dans le commentaire la nature du « repas du Seigneur » à Corinthe. L'assemblée vespérale, l'ἐκκλησία des fidèles, s'appelait ainsi, parce qu'ils célébraient l'Eucharistie dans un banquet qui devait rappeler la Cène du Jeudi-Saint, mais dont ils paraissaient, par des abus de toute sorte contre la charité, l'égalité et la bonne tenue, oublier qu'il signifiait et devait resserrer l'union de tous au Christ et entre eux, dans l'attente du Seigneur. Tout l'enchaînement des idées le prouve, et ce qui est pour nous décisif, c'est l'identité évidente du κρίμα, ou « sentence » portée contre les communiants indignes, aux deux endroits où il est présenté, au v. 29 comme encouru lors de la communion, et au v. 33 au moment du banquet. Donc il y avait coïncidence de l'un et de l'autre.

Tout le monde ne résout pas ainsi la question; elle a donné lieu à beaucoup de divergences et de controverses, tant entre exégètes qu'entre historiens de l'église primitive.

Cette liturgie remontait aux débuts mêmes de la chrétienté. Les *Actes des Apôtres* parlent de la κλάσις ἄρτων que faisaient les fidèles à Jérusalem, et de repas qu'ils prenaient joyeusement dans leurs maisons au retour du Temple (Act. II, 46); mais le rapport de ces deux choses n'est pas fixé, et il n'y a pas lieu surtout de croire que le service des tables communes en faveur des pauvres (Act. VI, 1-2) comprît les saints mystères; on ne peut affirmer non plus que les « agapes » dont parle Jude (v. 12), fussent accompagnées de l'Eucharistie. Il est loisible de supposer qu'il y avait, en ces premiers temps, une certaine

variété dans la pratique des Églises pour le mode de célébration du sacrement, l'essentiel restant sauf.

Sur ce qui se passait à Corinthe, nous exposons rapidement les diverses opinions, car ce n'est pas le lieu ici de les discuter toutes. Tout le monde admet (excepté *Baumgartner*, *infra*) que le « repas du Seigneur » était, ou bien la célébration même de l'Eucharistie, ou du moins lié à l'Eucharistie dans l'ordre du temps et de l'intention. Quelques auteurs protestants récents (*Spitta*, *Andersen*, *Pfleiderer*, al.) prétendent qu'il n'avait pas encore — ni aux yeux des Corinthiens, ni à ceux de Paul — de sens sacramentel, la « communion au corps du Christ » n'étant que la manifestation de l'union des membres de l'Église (le corps mystique du Christ), dans un banquet fraternel analogue à ceux que faisaient des confréries païennes. Nous retrouverons ces auteurs dans un autre excursus, ainsi que v. *Dobschütz* et d'autres, d'après qui Paul aurait le premier introduit dans ce banquet l'idée d'un rapport à la mort du Christ, d'où sortit celle d'un effet sacramentel attribué à la réception du pain et du vin; l'Apôtre avait déjà enseigné aux Corinthiens cette relation (d'après une révélation personnelle, voir Exc. xii), mais jusque-là ils n'en avaient pas tenu compte, ou à peine. Id. *Loisy*. Revenant (à sa manière) à une opinion du moyen âge (v. *infra*), *Jülicher* croit qu'il n'y avait point dans ce souper, institué à l'imitation du dernier repas de Jésus, de moment ni de rite spécial, accompli une fois pour toutes, pour le mystère eucharistique; mais que, chaque fois qu'on y distribuait du pain ou qu'on y faisait passer la coupe du vin (au milieu d'autres aliments), c'était comme « corps et sang du Seigneur », avec des paroles qui rappelaient sa mort; en sorte que l'abus aurait consisté essentiellement à faire du corps et du sang du Christ l'instrument d'une jouissance sensuelle.

Les anciens ont bien tous distingué le pain et le vin consacrés de ce qui pouvait être mangé et bu par ailleurs. Seulement *Chrysostome* et les Grecs en général ont cru que le repas commun, aux mets variés, *suivait* la réception de l'Eucharistie; s. *Ephrem*, au contraire, qui ne pense ici qu'à une cérémonie célébrée une seule fois par an, le Jeudi-Saint, en mémoire de la Dernière Cène, suppose que le repas *précédait* la réception des saintes espèces, suivant l'exemple du Cénacle. Parmi les Latins (1), l'*Ambrosiaster* a parlé d'une manière assez obscure d'un repas fait avec les oblations *avant* la communion; s. *Augustin*, dans sa lettre à *Januarius*, écrite pour décider s'il était permis ou non de manger avant la communion du Jeudi-Saint, dit avec netteté que l'Apôtre réprimande les Corinthiens parce qu'ils mêlaient d'autres aliments au corps et au sang du Christ (« *mensis suis ista miscere* »). Dans le commentaire attribué à *Pélage*, il est dit que l'on mangeait à Corinthe, *après la communion*, « ce qui restait des sacrifices », expression peu claire en soi, mais qui l'est assez pour l'objet dont nous traitons. *S. Eucher* de Lyon (vers le milieu du v^e siècle), dit que chez les Corinthiens, à l'imitation des Gentils, s'était introduite la mauvaise coutume de déshonorer les églises par des festins « *ante dominicam oblationem* », et que les riches s'approchaient du sacrement en état d'ivresse.

(1) L'exégèse des Latins sur cette question est bien étudiée par Rongy, *Rech. de théol. ancienne et médiévale*, juillet 1927, pp. 421-434.

Entre ces opinions se sont partagés les écrivains postérieurs. *Haymon* de Halberstadt parle d'une imitation annuelle de la Sainte Cène où les Corinthiens avaient le tort, ou bien de célébrer et consommer chacun à part l'Eucharistie avec le pain et le vin qu'il avait apportés, ou bien, ceux qui étaient riches, de faire bombance entre eux tout l'après-midi dans l'église en attendant la communion; et, dans les deux cas, cela pouvait être nommé « coena Domini ». La *Glose interlinéaire*, ainsi qu'*Hervé* et *Lomb.*, prennent simplement le tout dont parle Paul pour une imitation de la Cène répétée à chaque assemblée périodique. *Hugues de S. Cher* croit qu'il n'y avait d'autres aliments que le pain et le vin consacrés, dont les riches se gavaient et s'enivraient (cfr. *Jülicher*, supra); *s. Thomas* cite cette opinion, mais elle lui répugne, et il se prononce, comme les anciens Latins, pour un repas, souvent trop plantureux, précédant l'Eucharistie, ce qui aurait été un abus introduit par les Corinthiens, et que saint Paul aurait interdit pour l'avenir. Ainsi, dans la suite, *Nicolas de Lyre* et la généralité. *Calmet* cependant croit avec les Grecs que le repas commun, ou « l'agape », n'avait lieu qu'après les saints mystères.

De nos jours une assez longue controverse s'est élevée sur cette relation de l'Eucharistie et de l'agape. *Batiffol*, depuis 1899, a soutenu que l'agape, repas offert aux pauvres par l'Église ou les chrétiens riches, n'avait rien eu à voir jamais avec le sacrement, et que, si les Corinthiens faisaient précéder le mystère d'un banquet, c'était là une innovation que Paul interdit dès qu'il la connut (1). *Ladeuze* a défendu la même opinion. Par contre, *Keating* voit dans l'assemblée de Corinthe un repas de fraternité « qui normalement culminait dans l'Eucharistie », mais qui entraînait certains inconvénients que Paul réprime, ce qui amena la séparation du sacrement et de l'agape. C'était là l'opinion devenue commune, celle de *Cornely*, de *Rohr*, de *Belser*, et elle a spécialement été défendue par *Funk* contre *Batiffol*. *Leclercq*, qui la partage, ajoute que le Christ lui-même avait institué l'Eucharistie comme un banquet funéraire en sa mémoire, — sans écarter l'idée de la Pâque, — suivant « le mode employé très généralement de son temps... pour grouper ceux qui sont demeurés fidèles à Celui qui n'est plus parmi eux » (*Dict. arch. chrét.* col. 786).

Tous ces auteurs sont au moins d'accord sur le point principal de notre enquête : à Corinthe l'Eucharistie se trouvait, à tort ou à raison, mise en union étroite avec un banquet où l'on servait aussi des mets ordinaires. Le *P. Baumgartner* s'éleva en 1909 contre cette vue commune et traditionnelle. Dans sa thèse « *Eucharistie und Agape in Urchristentum* », il cherche à prouver, avec beaucoup d'érudition et de raisonnements, que le « repas du Seigneur », ou « repas du [jour du] Seigneur » était séparé à Corinthe de l'Eucharistie, qui avait été célébrée le matin du même jour; et que partout ailleurs il en était ainsi, à Troas en Asie-Mineure, etc. Si Paul parle à cette occasion de l'institution de l'Eucharistie, ce n'est que par mode d'exemple de la charité suprême, qui doit être imitée dans tous les rapports des chrétiens

(1) Le premier qui ait soutenu cette thèse est l'érudit AUBESPINE, au début du XVII^e siècle, *Lib. I Observ.* 18. Il fut combattu par BINGHAM.

entre eux. Ce banquet corinthien du dimanche soir (qui était déjà « l'agape » sans en porter le nom dans notre épître), n'avait qu'une analogie lointaine, seulement en tant qu'il devait manifester la charité mutuelle de tous les membres de l'église, avec la Cène eucharistique, ce n'était que « une faible, faible copie de ce grand repas d'amour que le Christ lui-même, à l'aurore du dimanche, avait donné à la communauté entière, en laissant tout le monde, sans distinction de riche et de pauvre, venir à sa table et en les nourrissant de sa chair et du sang » (p. 335); les Corinthiens n'auraient pas dû oublier dès le soir du même jour qu'ils avaient tous été frères dans la communion du matin. Et voilà tout ce qu'aurait dit Paul, en insérant toutefois, puisqu'il voulait leur rappeler l'Eucharistie, une de ces « digressions » qui lui sont ordinaires, sur l'institution du sacrement — « par mode d'exemple » de charité, — et sur le danger de le recevoir indignement. *Völker* a soutenu récemment (1927) une opinion semblable, que jamais l'Eucharistie n'avait été placée dans un vrai repas.

Notre commentaire a, je pense, fait voir l'artificialité de cette ingénieuse thèse. Mais, comme Baumgartner entendait s'appuyer sur l'autorité des Pères grecs, et sur la pratique d'autres églises dont parle le Nouveau Testament, nous devons élucider encore ces deux points, — en commençant par le second.

D'abord, pour le 1^{er} siècle, le Nouveau Testament lui-même fait mention assez souvent de réunions liturgiques de chrétiens, où il y avait des instructions, des manifestations de charismes, de l'édification et de la joie, et qui semblent avoir, au moins çà et là, comporté des banquets fraternels (*Act.*, *Jude*, *Eph.*, *II Pet.*). Le sacrifice eucharistique y était-il célébré en même temps? C'est ce qu'on ne saurait ni affirmer ni nier, et il est possible que la pratique, sur ce point-là, ait varié d'une église à l'autre. Il est un cas, cependant, où les choses sont plus claires : c'est l'assemblée célébrée à *Troas* en Asie-Mineure (*Act.* xx, 7-20), le « premier jour de la semaine », au soir, pour « rompre le pain » avant que Paul prit la mer le lendemain de grand matin. Baumgartner (pp. 186 suivantes) reconnaît qu'il s'agit bien d'une réunion eucharistique (v. 11 : [ὁ Πᾶνλος] κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος); mais il s'efforce d'établir non seulement qu'elle avait commencé le *samedi* soir (d'après la manière qu'avaient les Juifs et Luc de compter les jours), mais que c'était une espèce de vigile préparant au sacrifice qui ne devait avoir lieu que le matin (c'est-à-dire au vrai dimanche), après minuit (v. 7), et qu'il n'y peut être question de banquet, puisque la salle était tellement encombrée qu'on n'aurait pu s'y asseoir et y passer les plats, — à preuve l'aventure du petit Eutychos, qui n'avait pu trouver de place que sur le rebord d'une fenêtre (1), tomba vaincu par le sommeil du troisième étage, et fut ressuscité par Paul. Nous observerons tout simplement — sans discuter sur le mot γευσάμενος du v. 11, — que, si l'Apôtre ne célébra l'Eucharistie qu'après minuit, c'est, semble-t-il, parce qu'il avait prolongé ses discours jusqu'à cette heure, bien plus longuement que de coutume à cause des effusions occasionnées par la séparation prochaine, ce qui avait endormi l'enfant; et puis que l'accident

(1) C'est oublier que les enfants ont toujours eu coutume de se percher où il ne faudrait pas, et supposer que la police devait être faite aussi bien dans ces premières assemblées chrétiennes que dans une de nos cathédrales quand un cardinal officie.

survenu à celui-ci, suivi de l'émerveillement du miracle, avait bien pu contribuer à retarder la marche normale des choses. Rien n'indique avec certitude qu'il y ait eu ou qu'il n'y ait pas eu de repas au cours de cette cérémonie, et beaucoup entendent même le mot γευσάμενος du v. 11 comme signifiant la participation de Paul à un repas accompagné de nouveaux entretiens, après « la fraction du pain », ou peut-être en même temps qu'elle. — Quant à la *Didachè*, qui est aussi du 1^{er} siècle, Baumgartner (pp. 271-suivantes) défend longuement et sagement l'opinion assez répandue qui ne veut voir dans les « prières eucharistiques » des chapp. ix-x qu'une refonte des prières de bénédiction et d'actions de grâces (εὐχαριστία) prononcées dans les repas juifs sur le pain et sur la coupe, donc sans qu'il y soit question de sacrement uni au repas; nous nous rangerions plutôt à l'opinion contraire et plus commune, pour la raison que ces chapitres sont parallèles aux chapitres vii-viii, immédiatement précédents, où il est traité du sacrement de baptême; rien de plus naturel que cette association si connue : *baptême — eucharistie* (vii, 1 περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, οὕτως βαπτίζετε... — ix, 1 : περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε... (1). — Nous n'avons pas à faire entrer en ligne de compte ce qui se passait à Smyrne, en Bithynie ou ailleurs à l'âge sub-apostolique, car la pratique avait pu alors se transformer (v. *infra*).

Pour ce qui est du témoignage des Pères grecs, de Chrysostome à Théophylacte, il est bien unanime à affirmer que l'Eucharistie était célébrée avant le repas ordinaire. Mais nul d'entre eux, d'abord, ne nie ce repas distinct du sacrement proprement dit (cfr. *Hugues de S. Cher*), et aucun non plus n'avance qu'il était consommé dans un autre lieu, ni séparé du sacrifice par un long intervalle, comme aurait été celui de la matinée à la soirée. *Chrysostome* dit au contraire expressément en un de ses sermons (*PG*, LI, col. 258) que, après la communion, les fidèles ne regagnaient pas aussitôt leurs demeures, mais que les riches, faisant apporter de la nourriture, invitaient les pauvres à un repas commun, *dans l'église même* : μετὰ τὴν τῶν μυστηρίων κοινωνίαν, τῆς συνάξεως λυθείσης, οὐκ ἀνεχώρουν εὐθέως οἰκάδε, ἀλλ' οἱ πλούσιοι καὶ εἰπορώτεροι φέροντες οἰκάδεν τροφὰς καὶ ἐδέσματα, τοὺς πένητας ἐκάλουν, καὶ κοινὰς ἐποιούνην τραπέζας, κοινὰς ἐστιάσεις, κοινὰ συμπόσια ἐν αὐτῇ τῇ ἐκκλησίᾳ (ou du moins les choses auraient dû en droit se passer ainsi, en une véritable communauté). Ainsi la cérémonie de Corinthe comprenait deux parties, dont la seconde suivait immédiatement la première : d'abord la célébration des mystères, puis un banquet qui, en principe, était commun aussi aux riches et aux pauvres. On ne peut dire que ces deux actes n'avaient entre eux aucun rapport, ou rien qu'un rapport accidentel : la table où tous devaient se réjouir en commun, c'était un signe symbolique efficace de l'union étroite contractée, pour toute la vie, entre tous ceux qui avaient participé au « Pain unique » (x, 17), et, pourrait-on dire, comme le prolongement de la communion, la manifestation de son effet de grâces. Si donc le saint Docteur parle en ses homélies xxvii et xxviii sur notre épître de l'Eucharistie rappelée

(1) Les paroles propres de la consécration ne sont pas reproduites, mais supposées (le v. 3, περὶ τοῦ κλάσματος semble indiquer que la « fraction du pain »; le sacrement proprement dit, a déjà été célébré). Ces chapitres ne contiendraient que des prières « d'action de grâces ».

par l'Apôtre, et de tout ce qui en résulte, comme d'un simple « souvenir » évoqué et d'un « autre objet » (à propos du v. 28) que celui qui était visé directement par Paul en ce chapitre (et qui était de rappeler les Corinthiens à l'observation de l'égalité fraternelle dans leur banquet), c'était cependant bien à cause du modèle que Jésus avait donné à la dernière Cène en ne faisant aucune distinction entre ses apôtres quant il leur distribua son corps et son sang; et le rappel de ce grand jour était « nécessaire » dans cette instruction pour émouvoir les consciences des Corinthiens, « comme s'ils étaient présents à cette Cène, et à la même table [que les Apôtres], et recevaient la nourriture du sacrifice de la main du Christ lui-même ». Il est donc clair que, pour Chrysostome, c'était l'idée de la communion eucharistique qui devait remplir toutes les mémoires, et dicter toutes les attitudes et tous les actes des convives dans le festin subséquent; c'était comme la suite de la communion envisagée dans la même perspective que les mystères qui avaient immédiatement précédé. — Lorsqu'un autre grand exégète, *Théodore* (*PG*, LXXXII, 316), dira que saint Paul, à partir du v. 23, veut remettre « encore plus clairement » (σαφέστερον... ἀναμνησκει) les Saints Mystères dans la mémoire de ses fidèles, c'est donc que, dans les versets précédents (quand il a nommé leur assemblée κυριακὸν δεῖπνον, v. 20, κυριακὸν δεῖπνον καλεῖ τὸ Δεσποτικὸν μυστήριον), il dirigeait leur pensée sur la dernière Cène; et quand il ajoute que celle-ci est rappelée ἀντὶ παραδείγματος (au v. 26), et à ce titre spécial (aux vv. 31-32), nous devons comprendre παράδειγμα non pas comme *Baumgartner*, au simple sens d'un *exemple* tiré d'un ordre de choses différent, mais en sa signification première, au sens de *modèle*, de *plan*, donnant l'idée essentielle de l'acte que les chrétiens avaient à reproduire; si c'était « *seulement pour cela* » (tr. de *Baumg.*) qu'il leur en parlait, cela veut dire pour leur rappeler l'*esprit* du modèle à imiter (et non pour leur apprendre la signification dogmatique de l'Eucharistie, qu'ils connaissaient bien déjà); le sacrement, qui était la partie essentielle de la cérémonie, devait remplir de sa signification de charité tout le reste, et il fallait célébrer le repas commun qui le suivait « en gardant les yeux fixés sur cette table sacrée » (de la Dernière Cène), εἰς ἐκείνην ἀπορῶντας τὴν ἱερὰν τράπεζαν. Il n'y a donc rien, chez saint Chrysostome ni Théodore — ni leurs successeurs grecs — qui sépare, comme le voudrait notre auteur, l'idée de l'Eucharistie et celle du banquet qui, d'après *Chrys.*, le suivait sans autre intervalle que celui qui était nécessaire pour le service des mets.

Tous les auteurs qui défendent l'unité de la cérémonie ont compris ainsi les Pères grecs : il y avait selon eux deux actes, l'un proprement sacré, l'autre pareil extérieurement à un acte profane, mais religieux encore par l'esprit que lui communiquait le premier, dont il était comme le complément. Nous verrons plus bas si cet ordre est bien celui qu'indique le texte de Paul; en tout cas, pour la substance, l'exégèse des Grecs ne contredit aucunement celle que nous défendons, mais bien celle de *Baumgartner*.

Voici donc comment nous pouvons comprendre la nature et la marche du « repas du Seigneur » à Corinthe, ainsi que les prescriptions portées par l'Apôtre contre les abus qui s'y étaient introduits :

Un soir, qui était sans doute celui du dimanche (mais peut-être pas exclusivement), les fidèles se réunissaient en solennelle assemblée (ἐν ἐκκλησίᾳ)

dans le lieu (ou les lieux) de culte, pour commémorer et imiter la Dernière Cène de Jésus avec ses apôtres. Les riches faisaient apporter de leurs maisons des aliments et de la boisson, dont eux et tous les autres — en théorie du moins — devaient prendre leur part. Sur une partie du pain et du vin étaient prononcées les paroles consécatoires — une seule fois seulement, bien entendu, et par celui qui présidait à la cérémonie; *Rob-Pl.*, qui le comprennent ainsi, ont le tort de croire que cette fonction n'était pas alors réservée à un consécrateur attitré; il y avait pourtant dès lors à Corinthe des hommes voués au ministère liturgique (comme nous le verrons au ch. xii), et ce sont eux naturellement qui présidaient et devaient accomplir les actes particulièrement solennels. Bien entendu, les fidèles présents recevaient les saintes espèces, sans distinction entre riches et pauvres, entre ceux qui avaient fourni le pain et le vin, et ceux qui n'avaient rien fourni du tout.

Mais alors une question se pose. Puisque les convives, comme il leur est reproché, ne se mettaient pas tous à table à la même heure, à quel moment communiaient-ils? Était-ce avant, pendant, ou après le repas de service ordinaire? *Chrysostome* et les Grecs tiennent que c'était avant; *Ephrem*, et la plupart des Latins et des modernes, après. Baumgartner estime que des souvenirs historiques plus exacts avaient pu parvenir à *Chrysostome*, tandis que le docteur syrien interprétait le texte de Paul (qu'il restreignait à la cérémonie annuelle du Jeudi-Saint) d'après des usages de son temps, confirmés par *Socrate* et *Sozomène*. C'est une vue qui ne s'impose guère. *Chrysostome*, en effet, avoue (en commentant les chapitres suivants, à propos des charismes), qu'on ne sait plus guère à son époque comment les choses se passaient dans les assemblées du temps apostolique. En admettant qu'il eût quand même certaines facultés d'information au sujet de l'Eucharistie du 1^{er} siècle, ses contemporains *Ephrem* ou l'*Ambrosiaster* en avaient-ils nécessairement moins que lui? Avec *Funk* et ceux qui soutiennent sa thèse, nous penserions donc plutôt que les Pères grecs, à cause de la coutume du jeûne eucharistique qu'ils voyaient partout établie en leurs milieux, et qu'ils croyaient être d'institution apostolique, l'ont transportée au temps de saint Paul. Leur opinion ne va pas sans difficulté, si l'on se reporte au v. 34, cf. 22 (à moins que ce verset ne soit purement ironique). Mais une autre considération établit presque avec certitude, selon nous, que le repas avait lieu avant la communion (tout en se prolongeant peut-être encore après) : c'est que les convives ne s'attendaient pas les uns les autres. Alors ceux qui arrivaient un peu en retard n'auraient pu communier, ou bien chaque groupe aurait célébré l'Eucharistie à part des autres? L'une et l'autre hypothèse répugnent. Nulle part le texte n'insinue que les retardataires, ou les pauvres exclus de la table des riches et de leur hombance, ne pouvaient pas communier. Il fallait donc que la communion (et de même la consécration) n'eût lieu que lorsque tout le monde était là, le souper déjà avancé, et probablement fini.

Paul ne parle pas d'autres détails. Mais on peut supposer *a priori*, et d'après l'analogie de la *Didachè*, que le moment du sacrifice et du sacrement était entouré de prières « eucharistiques », d'instructions, d'hymnes, d'actions de grâces, peut-être de manifestations charismatiques comme celles dont l'Apôtre va traiter aux chapitres suivants. Restera à savoir si « l'assemblée de

paroles » de XII-XIV coïncidait avec le « repas du Seigneur » ou en était totalement séparée; nous examinerons ce point dans la suite du commentaire. Baumgartner fait coïncider les productions des « pneumatiques » avec le « repas du Seigneur »; mais nous avons vu qu'il s'est trompé sur la nature de celui-ci. Nous essaierons d'élucider cette question en temps et lieu.

Voici un dernier problème. Est-ce que cette association de l'Eucharistie et d'un festin était un abus local que Paul aurait interdit dans la présente instruction? Ainsi a-t-on pensé chez les Latins du Moyen Age, et parfois depuis, jusqu'à M^{re} Batiffol qui a repris cette opinion. Il ne semble guère; car l'Apôtre ne blâme expressément que des désordres opposés à la charité et à la sobriété, et la seule réglementation qu'il impose pour les prévenir est que les fidèles « s'attendent les uns les autres » avant de commencer. Le v. 34 (s'il n'est pas ironique purement et simplement) permettrait même, à ceux qui craignent un trop long retard, de manger quelque chose chez eux au préalable. Rien ne fait penser encore au jeûne eucharistique. *Saint Augustin* (« ad Jan. ») pense que c'est Paul lui-même qui l'a établi, non par son épître, mais parmi les dispositions qu'il prit lors de la visite qu'il annonçait quand il dit (v. 34, fin) : « Je mettrai le reste en ordre quand je serai là ». L'Apôtre n'aurait donc au moins procédé que par étapes, pour ne supprimer radicalement que plus tard le danger d'irrévérence résultant de ce qu'on s'approchait du corps du Seigneur sans être à jeûn.

Au temps de l'envoi de cette épître, un repas commun célébré avant la participation aux mystères ne passait point pour abusif et irrévérencieux, puisque le but de cette coutume était de rappeler au mieux l'ordre et le détail de la Dernière Cène. Nous ne savons point si Paul, non content de le réglementer, finit par le supprimer lui-même. Mais les inconvénients dénoncés à Corinthe étant toujours à craindre, là et ailleurs, l'« agape » finit par être séparée du sacrifice eucharistique, et celui-ci célébré le matin. C'est la situation que signalera, selon nous, la *lettre de Plinie* à Trajan, pour la Bithynie, aux premières années déjà du II^e siècle : les chrétiens persécutés étaient « *soliti stato die* (le dimanche) *ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem* (et de célébrer les saints mystères, dont ils ne révélèrent pas la nature au proconsul)... *quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursus coeundi* (le soir du même jour) *ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium* » (l'agape, contre Batiffol). La séparation en deux cérémonies, l'une toute sacrée, l'autre extérieurement analogue à un banquet ordinaire, s'établit partout. Mais rien ne prouve qu'elle doive remonter au temps de Paul, ni surtout que l'Apôtre l'ait prescrite dans sa Première Épître aux Corinthiens. Les abus criants qu'il a dû réprimer étaient d'autre nature que le manquement à un jeûne eucharistique dont on n'avait pas encore l'idée à Corinthe, ni probablement ailleurs. C'étaient, ou à peu près, les désordres que décrit Haymon de Halberstadt en style vigoureux et pittoresque :

« *Soliti quoque erant convenire eodem die ad ecclesiam omnes divites, potentes et nobiles, et praeeparare sibi in ecclesia et in foribus ecclesiis atque atriis illius epulas et convivia et crapulari et inebriari usque ad vesperam manducantes et bibentes in conspectu pauperum et egenorum, qui non habebant unde sibi praeparent similia, nihil accipiebant ab illis divitibus et potentibus,*

sed praestolabantur jejuni *tempus* cum verecundia, quo placeret illis divitibus et potentibus benedici corpus Christi a sacerdotibus unde communicarent. Impleti autem illi divites omnibus cibis et potibus usque ad vomitum, accipiebant ad ultimum sacramenta corporis et sanguinis Christi, dicentes : « Sic tradidit Christus discipulis suis nostris doctoribus et magistris corpus et sanguinem suum post aliorum ciborum perceptionem, et sic nos volumus illud sumere ». Quod audiens Apostolus, scripsit eis, etc. »

Ce doit être assez bien vu. Dans cette église en train de retourner, dans la personne de ses membres les plus considérés dans le siècle, aux anciens usages païens, on en voyait, nous le savons déjà, bien d'autres... Rien d'étonnant si des chrétiens légers et superficiels changeaient, malgré leur foi théorique, le Mystère le plus redoutable en une sorte de banquet de thiase païen.

(Voir CHRYSOSTOME, *In I ad Cor.* Hom. xxvii et xxviii, PG, lxi; et hom. sur « Oportet et haereses esse in vobis », PG, li, col. 252 ss; THÉODORE PG, lxxii, col. 316; — EPHREM, Comm. in epist. D. Pauli ex armenio in latinum, éd. des Mékhitaristes, Venise, 1893; — AMBROSIASTER, dans PL, xiii, col. 242; AUGUSTIN PL, xxxiii, Ep. 29, col. 16 ss. et 54, col. 199; PÉLAGE (Ps. Hier.) PL, xxx et (Ps. Prim.) PL, lxxviii; éd. Souter, Londres, 1907; EUCHER, *Instructioes I ad Cor.* PL, l, col. 805; HAYMON de HALBERSTADT, PL, cxvii, col. 569; GLOSSA INTERLINEARIS d'Anselme de Laon, *Bibl. sacra cum gl. ordin.* vi, p. 289, Anvers, 1617; HERVÉ de Bourg-Déols (Ps.-Anselme) PL, clxxxii, col. 931; P. LOMBARD PL, cxci, col. 1638; HUGUES DE S. CHER, *Opera omnia*, t. VII, p. 103, Lyon 1644; comm. de S. THOMAS D'AQUIN; NICOLAS DE LYRE, *Post.*, dans Bib. sac. Anvers 1617; vi, p. 290; Dom. CALMET *Comm. litteralis*, t. III, p. 658, Würzburg 1788 (Mansi). — Commentaires de CORNELY, BACHMANN, J. WEISS, GUTJAHR, etc. — JÜLICHER, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der alten Kirche*, Fribourg en Brisgau, 1892. — PFLEIDERER, *Die Entstehung des Christentums*, Munich, 1905. — J. ROHR, *Paulus und die Gemeinde von Korinth*, 1899. — J. F. KEATING. *The Agape and the Eucharist in the Early Church*, Londres, 1901. — BATIFFOL, *L'Agape* (dans « Études d'histoire et de théologie positive », Paris, 1902; *L'Eucharistie*, Paris, 1913; plus articles dans la « Revue du clergé français », 1899; dans DTC, « Agape »; dans le « Bulletin de Littér. ecclésiastique », la « Revue Biblique », etc. de 1903 à 1906; — LADEUZE, *Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens*, « Rev. Biblique » janvier 1904; — FUNK, *L'Agape*, « Rev. d'hist. ecclés. » 1903; *Die Agape*, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, III B., Paderborn 1907; et articles « Rev. d'hist. ecclés. » 1904 et 1906; — BELSER, *Apostelgeschichte*, 1905; — D. LECLERCQ, art. *Agape*, du « Dictionnaire d'archéologie chrétienne »; — P. Ephrem BAUMGARTNER O. M. Cap. *Eucharistie und Agape, im Urchristentum*, Soleure, 1909. — K. VÖLKER, *Mysterium und Agape* Gotha, 1927; — H. RONGY, *Pas d'agape dans l'exégèse latine de I Cor. XI, 20-34*, dans « Recherches de théologie ancienne et médiévale », juillet 1929. — La littérature, surtout sur la question de l'agape, comprend encore bien d'autres travaux).

EXC. XI. LA SIGNIFICATION DU « REPAS DU SEIGNEUR » A CORINTHE.

Paul écrit aux Corinthiens (v. 26) : « Chaque fois que vous participez au repas du Seigneur, vous « annoncez », « proclamez », la mort du Christ en attendant son retour, et vous ne devriez pas avoir l'air d'oublier que le sens essentiel de votre cérémonie est là ». Cette admonition, et l'ordre du Seigneur qu'il leur rappelle deux fois : « Faites ceci... » (vv. 24 et 25), sans leur reprocher d'y manquer matériellement, rendent assez certain qu'on répétait à Corinthe, dans le « repas du Seigneur », les paroles prononcées par le Christ sur le pain et le vin, afin de représenter la mort du Christ (contre *J. Weiss*). La réprimande de l'Apôtre n'est destinée à leur imposer aucune innovation sur ce point-là, mais simplement à mieux leur en faire saisir la portée.

Il est donc clair que la Cène n'était pas célébrée à Corinthe à la manière dont *Spitta* et d'autres, jusqu'à *Schweitzer*, se sont figuré la « fraction du pain » primitive chez les chrétiens, c'est-à-dire comme un repas religieux sans relation spéciale à la Pâque et à la mort de Jésus, avec une liturgie dont la *Did.* ix-x nous aurait conservé un spécimen intégral. Ce n'était pas non plus la « fraction du pain » comme l'a conçue *Heitmüller* pour la communauté de Jérusalem, qui n'aurait été, à l'imitation de la Dernière Cène elle-même, qu'une manifestation d'espérance, une anticipation du festin messianique (*Luc*, xxii, 16 s.) (1) et où il n'aurait pas encore été question de coupe, avant que Paul y eût introduit le sens d'un mémorial de la mort de Jésus. Il est tout à fait certain que partout, et dès le commencement, la signification était celle d'une communion au corps et au sang du Christ, selon les paroles mêmes du Fondateur.

Ces paroles, rapportées par Paul et les trois *Synoptiques* (2), ensuite par *S. Justin* (Apol. i, 66, 3), présentent quelques variantes de détail. La forme la plus simple se trouve chez l'apologiste du ⁱⁱ siècle : τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμα μου, — τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, — avec l'ordre placé là en tête : τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου; il condense ainsi le rapport des « Apomnémoneumata des Apôtres » c'est-à-dire des Évangiles. L'ordre de renouveler l'action se trouve chez *Luc*, *Paul* et *Justin*, mais deux fois chez *Paul* et une seule chez les deux autres. Les paroles prononcées sur le pain ne sont aussi chez *Mat.* et *Marc* que τοῦτό ἐ. τ. σ. μ. mais *Luc* y ajoute τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, et *Paul* les mêmes mots moins διδόμενον. *J. Weiss* croit qu'ils ne seraient pas de Jésus mais une « addition haggadique », (comme λάβετε φάγετε de *Mat.*) par où les deux auteurs auraient expliqué l'intention du Maître; ce ne serait pas impossible en soi, vu que l'action de rompre le pain et toutes les circonstances rendaient assez claire cette intention (*Mat.*, *Marc* et *Justin* l'ont bien vu), mais ce n'est pourtant pas nécessaire. — Les paroles prononcées sur le calice offrent au contraire des différences notables :

(1) Pour Loisy (1928), Congr. d'hist. du Chistianisme, (Jubilé d'A. Loisy), « Origine de la Cène eucharistique », c'est l'évocation de la Cène dans le Royaume prochain.

(2) Pour les variantes du texte de *Luc*, et spécialement le texte D, voir le commentaire du *P. Lagrange*. D et la *Vet. lat.* ont supprimé la seconde coupe, parce qu'ils croyaient qu'elle faisait double emploi avec la première, qui aurait déjà été celle du « sang » du Seigneur. — Aussi ne doit-on pas, comme plusieurs des auteurs que nous allons mentionner, prendre cette leçon écourtée pour le texte primitif du Troisième Évangile.

<i>Mat.</i>	(πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες)*	τοῦτο	γάρ	ἐστιν	τὸ
<i>Marc</i>	—	id.	—	id.	id.
<i>Luc</i>	—	τοῦτο τὸ ποτήριον	—	—	—
<i>Paul</i>	—	comme Luc	—	—	—
<i>Mat.</i>	αἷμά μου	τῆς διαθήκης	τὸ	περὶ πολλῶν	
<i>Mc.</i>	id.	id.	id.	—	
<i>Luc</i>	ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου	τὸ ὑπὲρ ὑμῶν			
<i>Paul</i>	ἡ κ. δ. ἐστιν ἐν τῷ ἑμῷ αἵματι.	—			
<i>Mat.</i>	ἐκχυνόμενον	εἰς ἄφρονας	ἁμαρτιῶν		
<i>Marc</i>	id.	—	ὑπὲρ πολλῶν		
<i>Luc</i>	id.	—	—		
<i>Paul</i>	—	—	—		
<i>Mat.</i>	—	—	—		
<i>Marc</i>	—	—	—		
<i>Luc</i>	—	—	—		
<i>Paul</i>	τοῦτο ποιεῖτε, ὅσάκις ἐὰν πίνετε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.				

Cette diversité montre bien que les paroles n'étaient point parvenues par la même voie à la connaissance des quatre auteurs, ce qui est en faveur de leur antiquité, de leur transmission indépendante à diverses églises, et de leur authenticité par conséquent. Nous avons vu que, pour le sens, le texte de Luc et de Paul ne diffère pas de celui des autres; peut-être reproduit-il mieux la teneur littérale des paroles du Christ, car il est grammaticalement le plus correct. Luc, dont on connaît les relations intimes avec Paul, le tiendrait de la même source que l'Apôtre (l'église d'Antioche?). Matthieu et Marc expriment plus clairement et plus directement la présence du sang, mais les mots de τῆς διαθ. καὶ. se joignent assez péniblement à αἷμα; leur texte a donc peut-être subi une modification dans le sens de la clarté, pour l'attribution du prédicat « sang », mais au détriment de l'ordre général des mots.

« Faites ceci, etc. » ne serait encore aux yeux de *J. Weiss* qu'une interprétation, d'ailleurs légitime, de l'intention de Jésus; *Loisy*, un signe que tout ce récit est de provenance liturgique. Il est cependant difficile pour nous, de croire que les Apôtres se seraient crus capables et obligés de reproduire la Cène (avec le sens que nous lui reconnaissons), s'ils n'en avaient reçu le pouvoir et la prescription par un ordre formel du Seigneur. Ce n'est donc point Paul, ni Luc, ni leur source particulière probable, qui a créé ces mots. Luc ne les écrit qu'une fois, au sujet du pain, ce qui suffisait à donner le sens de toute la scène; et Paul les répète encore au sujet du calice, soit à cause de la solennité de sa récitation, et pour frapper davantage ses lecteurs, soit parce qu'il savait que Jésus avait véritablement fait ainsi. Il a omis l'ἐκχυνν. des trois autres; mais l'idée de l'effusion du sang qui consacre la nouvelle alliance est assez claire.

La tradition concernant et les paroles du Christ et le devoir de les répéter dans la liturgie chrétienne, apparaît donc d'une grande solidité; Paul rappre-

lait à ses fidèles une « paradosis » cultuelle que ni eux ni leurs frères des autres églises n'auraient songé à contester. Nous nous demandons pourquoi *J. Weiss*, qui reconnaît bien, comme général et traditionnel, le sens attaché par eux à leur acte liturgique (sauf en ce qui concerne la « Présence réelle », v. *infra*), doute que ces paroles eussent été récitées par eux sur le pain et le vin.

Il est entièrement inadmissible de juger comme autrefois *Stanley*, puis *Andersen*, et d'autres qui reviennent à une théorie de *Zwingli*, que les paroles prononcées sur les éléments eucharistiques ne signifiaient, pour Paul et les Corinthiens, que le « corps mystique » du Christ, l'Église, l'union des croyants constituée par sa mort, et dont le pain eût été un symbole. Tout le récit et le $\mu\eta\ \delta\iota\alpha\chi\rho\acute{\omega}\nu\ \tau\omicron\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ du v. 29, et surtout le v. 26 (« vous annoncez la mort du Seigneur ») prouvent clair comme le jour qu'on croyait à Corinthe entrer dans une relation directe, — quelle qu'elle fût, — avec le corps et le sang *personnels* du Sauveur, séparés au Calvaire. La voie moyenne qu'ouvre *Dobschütz* n'est pas heureuse; d'après lui, $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ et $\alpha\dot{\iota}\mu\alpha$ seraient le signe, le symbole de la communauté, parce que « les participants de la Cène chrétienne [formaient] une Association du Corps et du Sang du Christ comme le catholicisme moderne parle de Confréries du Rosaire, du Cœur de Jésus », laquelle confrérie voyait d'ailleurs « dans le vin-sang la mort du Christ symboliquement indiquée, et dans le pain-corps la représentation symbolique de la communauté de ses membres ». *Clemen* a beau jeu à lui répondre que ce n'est pas le sens de $\kappa\omicron\iota\omega\nu\nu\alpha$ (x, 16) et que, en tout cas, l'on ne pourrait pas dire du calice et du pain qu'ils *sont* cette confrérie.

Il faut donc retenir que tout le rite signifie une mise en relation des communicants non pas seulement avec le corps mystique, ni avec le Christ ressuscité, mais avec le Christ en tant qu'il est mort en croix. *Wetter*, dont nous allons discuter la théorie plus bas, établit au moins avec exactitude que les mots « corps du Christ » (lorsque le contexte toutefois, ne les détermine pas à signifier l'Église) et « sang du Christ » impliquent toujours la mort du Seigneur (sans en être pourtant tout à fait « synonymes », comme il le prétend); voir *Rom.* III, 25; v, 9; VII, 4; *Col.* I, 14, 20-22. L'idée de la Passion remplissait donc toute la cérémonie eucharistique de Corinthe. Il est regrettable qu'un penseur ferme comme *Albert Schweitzer*, entraîné par les exigences de sa théorie eschatologique, juge ce caractère commémoratif secondaire, et ajouté par Paul à un repas ordinaire qui n'eût été sacramentel que parce que les convives y auraient fêté d'avance le repas messianique qui se célébrerait un jour en compagnie du Christ absent maintenant, mais qui devait revenir.

C'était en réalité un « acte » qui rappelait la mort du Christ, et non simplement l'union des fidèles dans l'esprit et le culte de Jésus ressuscité. Là-dessus, pas l'ombre d'un doute qui tienne. C'est pourquoi des auteurs modernes aiment à le rapprocher du $\delta\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\nu$, ou représentation dramatique, des mystères païens (*J. Weiss*, *Loisy*, *Wetter*, etc.). *J. Weiss* dit que cela semble être la plus ancienne tradition, et se rattacher à l'intention même de Jésus, qui avait été de faire de la Cène un repas d'adieu; mais il doute que les chrétiens y aient répété les paroles mêmes de Jésus sur le pain rompu et le calice distribué; Paul aurait fait simplement un récit de forme liturgique (avec double refrain, $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \pi\omicron\iota\sigma\iota\tau\omicron\ldots$),

qui avait sa place propre dans les circonstances où l'on enseignait les traits historiques de la vie du maître. G. P. WETTER a construit dans le même sens une théorie très élaborée, où il admet bien la répétition liturgique des paroles de la Dernière Cène, mais sans leur attribuer une valeur consécrationnaire. La présence de Jésus aurait été causée, dans la conviction des fidèles, par tout le déroulement de l'action liturgique, analogue au « drame » des Mystères. Les fidèles imitent le Christ, reproduisent ce qu'il a fait, dans une cérémonie secrète; leurs gestes et « anaphores » opèrent efficacement, pour déterminer une « époptie », une « épiphanie » du Christ qui devient alors présent parmi eux, entouré de ses anges, vainqueur du diable par sa descente dans l'Hadès dont il est glorieusement revenu. Les hommes provoquent et célèbrent sa présence en prenant part au chant des êtres célestes. Ses paroles n'ont été redites que pour préparer cette « anamnèse ». Devenu présent, le Christ offre à ses mystes un banquet auquel il les invite; de lui émanent une $\delta\acute{o}\xi\alpha$, une $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ qui pénètrent les aliments, de sorte que ceux qui les consomment revêtent sa nature, et sont déifiés, changement qui se manifeste à l'extérieur par l'explosion des « charismes » (ch. XII, ss.). (Il n'est pas dit que les fidèles voient tout cela en une hallucination, mais, dans leur enthousiasme, ils éprouvent les effets de cette présence comme s'ils la voyaient). Il n'y a pas dans cette époptie, pareille en substance à celle de quelques initiations païennes, l'idée d'un sacrifice; la messe ne consistait d'abord que dans les dons d'aliments offerts par la communauté (1).

Malgré toutes les critiques que cette thèse appelle, et que nous indiquerons bientôt, elle remet au moins, et cela est juste, l'idée de la Passion au centre de la cérémonie eucharistique. Cette vue s'impose d'ailleurs aujourd'hui très généralement. Mais pour les rationalistes et les libéraux, depuis *Wellhausen*, le « sacramentalisme » qu'on est forcé de reconnaître dans le texte de Paul ne remonterait pas aux premières origines. Il est impossible que Jésus, avec la conception qu'on se fait en ces écoles de sa personne et de son œuvre, ait établi lui-même des institutions sacramentelles. Le rapport du pain et du vin au corps et au sang réels du Christ, qui fait qu'on s'unit à Lui par la communion, ce serait une innovation qu'on ne trouve pas avant Paul. Si des historiens comme *Ed. Meyer* lui font suivre en cela une tradition commune inventée par la plus ancienne communauté, d'autres, comme *Weinel*, mettent sa tradition « sacramentaliste » en opposition avec celle de Marc, et, pour beaucoup, c'est à l'Apôtre

(1) L'archevêque *Söderblom* donnait une opinion proche sur ce point de celle de son collègue d'Upsal, et sur d'autres de celle de Spitta, etc.; dans son « Manuel d'histoire des religions », il écrit, (P. 531 de la trad. française de Corswant) : « Les croyants se réunissaient autour du Christ pour prier, pour participer aux agapes et pour célébrer la Sainte Cène. La prière s'adressait à Dieu qu'on remerciait pour le don qu'il avait fait de Jésus, son serviteur, et pour le breuvage et la nourriture spirituels que constitue la personne du Christ (la Doctrine des 12 Apôtres), mais elle s'adressait à ce dernier aussi (Pline le Jeune). A mesure que la présence de Jésus dans les éléments de la Cène fut conçue d'une manière de plus en plus matérielle et substantielle, ceux-ci devinrent, pour le peuple d'abord, pour les théologiens ensuite, les objets du culte consacré au Christ ». Et, plus loin, p. 536 : « Les dons remis pour les agapes et pour la Sainte Cène... [étaient] envisagés comme des sacrifices... Mais il était aisé d'en venir à une conception païenne ou lévitique du sacrifice, dès le moment où l'on appliquait le terme de sacrifice aux espèces de la Sainte Cène en leur qualité de corps et de sang du Christ ».

lui-même que remonterait la transformation de la Cène en sacrement. Telle est la position commune, à des nuances près, de H. J. *Holtzmann*, *Harnack*, *Bousset*, *Lietzmann*, *J. Weiss*, *Toussaint* (depuis son abandon du catholicisme), *Goguel*, *Gressmann*, etc. C'est le mysticisme hellénistique qui aurait agi, directement ou indirectement, sur l'esprit du citoyen de Tarse converti à Damas.

Les anciens tenants d'une explication syncrétiste de la foi chrétienne parlaient tout simplement d'*emprunt* à quelque mystère païen, et les plus aventureux n'hésitaient guère à donner aux paroles sacramentelles, chez Paul, une vertu « magique », comme ils disent, produisant dans les aliments la présence réelle d'un dieu dont les fidèles ont à se nourrir matériellement. On rappelait à propos de cette « théophagie » l'omophagie de Dionysos-Zagreus incarné dans le taureau, ou d'autres rites similaires, et *Sal. Reinach* amenait ici les sacrifices du totem-dieu que l'on mange, sans parler d'autres rites barbares d'anthropophagie rituelle, etc. Ces fantaisies ont eu un terme, quoique *Loisy* ait encore pour elles quelque complaisance (quand il croit à des influences indirectes des rites de Dionysos, ou de la Cène de Mithra, dans laquelle, d'après lui, les mystes auraient communiqué à la substance spirituelle du dieu identifié, croit-il, au taureau primordial qu'il égorgea, et qui serait censé contenu dans les aliments sacrés), ou que *Reitzenstein* amène dans la discussion la mention de papyrus magiques où une coupe de vin est changée au sang d'Osiris, ou à la tête d'Athéna, ou aux entrailles d'Osiris, de Jao, etc., pour servir de philtre amoureux; mais ce dernier auteur reconnaît lui-même que ce bas folklore n'est pas très démonstratif pour expliquer des rites d'une religion élevée; ce n'est, avoue-t-il, qu'« un jeu de possibilités », et la Cène chrétienne ne se laisse pas comparer, jusqu'à nouvelles découvertes, avec des cérémonies correspondantes non chrétiennes : « Chez Paul même, ce n'est pas dans les sacrements en soi, mais seulement dans la langue figurative et dans quelques mots particuliers isolés, que nous pouvons chercher le rapport aux religions de mystères ». *Percy Gardner* (en 1893) avait avancé l'hypothèse que Paul, ayant entendu parler à Corinthe des mystères d'Eleusis et de leurs repas sacrés, eut une vision (cfr. l'*Exc.* suivant) qui lui persuada que le Christ avait prescrit de bénir le pain et le vin en mémoire de sa mort, et que Paul transforma pour cette raison la Cène de la communauté primitive, qui n'avait point d'abord de relation avec le dernier repas du Christ; (il est vrai que cet auteur a rétracté, six ans après, son hypothèse que *Rob. Pl.*, qualifient de « crude suggestion »). Depuis, on a cherché ailleurs qu'à Eleusis, mais sans rien trouver de vraiment parallèle à l'Eucharistie, et qui ait pu en inspirer l'idée. Aujourd'hui, il est assez nettement prouvé que nulle part, à notre connaissance, au temps de Paul (quoi qu'il ait pu en être aux temps préhistoriques pour l'omophagie et des rites semblables), un myste ne croyait manger la chair de son dieu, fût-ce dans les bacchanales.

De nos jours donc, le « sacramentalisme » réaliste de Paul est reconnu de la masse des théologiens critiques, comme le confesse *Clemen*. Lui-même voudrait bien y échapper, en interprétant la communion chrétienne, par analogie avec l'union aux démons dont il est question au ch. x, comme une simple relation morale, le pain et le vin figurant simplement la mort de Jésus; mais il réfute *Heilmüller* (supra) et montre fort bien qu'il n'y a jamais eu de communion primitive sous la seule espèce du pain. *J. Weiss* observe que le Christ

à la façon dont Paul entend certainement ses paroles, n'a pas dit : « Ceci (ce pain) représente notre corps commun (notre union intime) », mais « Ceci est mon corps » et que par conséquent, pour l'Apôtre, le pain eucharistique n'est plus du pain ordinaire; si Paul n'a pas encore cru, comme le quatrième Évangile l'enseignera plus tard (*Jean*, vi), que l'on mangeait et buvait littéralement le corps et le sang du Seigneur, mais seulement qu'on était mis par l'accomplissement du mystère en présence immédiate du Christ, (« peut-être pourrait-on dire : Le Christ lui-même était présent à table », 293) — idée qui se rapproche de celles de Wetter ou de Clemen, *supra*, — du moins peut-on croire que déjà une partie de la communauté prenait les paroles dans un sens réaliste populaire. Pour tous ces auteurs, la mystique hellénistique, qui avait agi sur Paul dans ses jeunes années de Tarse, et sur les convertis du paganisme en général, est cause de ce réalisme, spirituel chez les uns, matériel chez les autres moins cultivés; mais c'est une cause indirecte seulement, elle n'a agi que par l'effet de l'ambiance générale; personne, pas même *Loisy*, ne parle plus d'un « emprunt » à tel ou tel Mystère païen en particulier; l'Eucharistie-sacrement est un « mystère chrétien », créé dans et par le christianisme, quoique sous l'influence inconsciente de l'hellénisme.

Récemment, *Schweitzer* a nié — et cette fois avec raison — toute action des idées grecques sur la doctrine sacramentelle de l'Apôtre. La dernière forme donnée par *Wetter* aux théories syncrétistes n'est pas plus admissible que les autres (voir surtout l'excellente, quoique sommaire, réfutation donnée par *M^{sr} Ruck* à la semaine d'Ethnologie de Milan, 1926). Toutes les données que nous possédons sur l'Eucharistie primitive empêchent d'y voir cette réunion d'exaltés qui forceraient les êtres célestes à descendre sensiblement dans leur local, où ils s'abreuveraient tous, avec leurs aliments sacrés, d'extase et de prophétie; les assemblées de Corinthe, pour un grand nombre des participants que blâme Paul, risquaient plutôt de tourner au profane. L'« anaphore » (dont on a un spécimen dans la *Didachè*) s'adressait plutôt à Dieu le Père comme créateur des aliments, et, s'il y en avait une à Corinthe (comme nous le croyons bien), on n'a pas de raison d'affirmer qu'elle chantait l'expédition victorieuse du Christ aux enfers. Le Christ était bien là, réellement présent, mais non par l'effet de tout un ensemble de chants et de gestes qui auraient eu la vertu magique de le faire réapparaître. Pour jouir de sa présence morale, point n'était besoin aux chrétiens d'un drame et d'une mimique compliquée pareille à celle des Mystères païens, puisque lui-même avait promis qu'il serait toujours là quand deux ou trois se rassembleraient en son nom. S'il ne s'agissait point de cette présence morale, habituelle pour les âmes ferventes, c'est qu'il y en avait une autre, corporelle mais voilée, sous les espèces du pain et du vin après la répétition des paroles de la Cène. Les aliments eucharistiques n'étaient pas chargés d'une δύναμις séparée du corps de Jésus, et qui eût opéré magiquement une transformation du communiant en Dieu; mais leur réception mettait en contact avec la personne réelle de Jésus, qui, par sa grâce, rapprochait de lui les âmes de ceux qui s'étaient dignement préparés à ce contact intime, pour conformer leurs pensées à ses pensées, leurs sentiments, leurs actes, à ses sentiments et à ses actes d'Homme-Dieu. En tous ces traits, ce n'est pas la tumultueuse et supers-titieuse mystique païenne qui nous est rappelée; il suffit de se reporter aux

précédents israélites du repas pascal, qui commémorait et remettait sous les yeux du peuple choisi sa délivrance de l'Égypte (*Exode*, xii, 14, 16, 17; xiii, 8-10), ainsi qu'à la conclusion de l'Alliance sur le Sinaï (*Ex.* xxiv, 8), à la promesse faite par Jérémie d'une alliance nouvelle, que le Christ, à son dernier repas, déclara réalisée, enfin aux bénédictions des coupes dans le repas pascal et ceux du sabbat. On en revient de plus en plus à chercher les analogies de ce côté-là plutôt que dans les Mystères. L'originalité suprême de la commémoration chrétienne, c'est que le Sauveur commémoré redevenait là présent en personne, quoique d'une manière insensible, et que les effets de sa mort rédemptrice, figurée par la séparation du pain et du calice, y prenaient une intensité nouvelle.

Toute l'efficacité de l'Eucharistie, telle qu'elle nous apparaît dans cette fameuse réprimande de Paul, tient à cette présence réelle du Seigneur, due à la répétition de ses paroles sur le pain et sur le vin de la coupe. Les commentateurs catholiques n'ont cessé de le prouver. Qu'on voie, par exemple, *Cornely*, ou le commentaire de *saint Thomas*, sur l'attribution au sens propre du prédicat « mon corps » au pronom « hoc » sujet de la phrase, et la comparaison de cette proposition, non pas avec des attributions métaphoriques, mais avec un passage comme celui de I *Cor.* ix, 4 (« *petra autem erat Christus* », passage qui a été beaucoup utilisé dans les controverses sacramentaires depuis la Réforme), où la « pierre » n'est pas un rocher matériel figurant le Christ, mais le Verbe lui-même, accompagnant invisiblement Israël (voir notre comment., *ad loc.*). Des protestants orthodoxes, comme *Bachmann*, *Rob. Pl.*, al., sont d'accord avec les catholiques, (quelle que soit leur manière à eux d'en comprendre le mode) sur la Présence réelle; — à cela près que ces deux derniers, en anglicans hostiles aux précisions dogmatiques, disent qu'on ne peut savoir au juste à quel moment, par l'effet de quelles paroles précises, et sous quelle forme (« consubstantiation » ou autre) le mystère de cette présence réelle se produit, ce qui n'est d'ailleurs pas, disent-ils, nécessaire pour en goûter le fruit. En tout cas, les interprètes les plus fidèles au texte ne peuvent se contenter de la « relation morale » de *Clemen* et des autres, ni d'une assistance du Christ au banquet de ses fidèles, ni de l'imprégnation du pain et du vin par une force divine impersonnelle, comme le veut *Wetter*, ni d'une pénétration de l'Esprit dans les éléments eucharistiques, qui en deviendraient les véhicules à la suite d'une prière solennelle, comme *Lietzmann* le dit aujourd'hui, dans son récent ouvrage sur « la Messe et le Repas du Seigneur ». La doctrine catholique est au-dessus de toutes ces demi-solutions. Et elle était déjà celle de Paul, et celle qu'on doit présupposer chez les néophytes qu'il avait instruits.

Il restera à établir définitivement qu'il n'en fut ni le créateur ni le transformateur. Ce sera pour l'*Excursus* suivant. Résumons d'abord les conclusions auxquelles nous a amenés celui-ci :

1. Paul ne prétendait donner aucune signification nouvelle au « repas du Seigneur ».

2. Partout et toujours, ce repas avait été autre chose qu'une anticipation du « festin messianique » sans rapport spécial à la Passion.

3. C'était un repas où l'on participait au corps et au sang du Christ, suivant les paroles de l'institution qui, sous toutes les variantes, ont le même sens.

4. Ces paroles signifiaient certainement autre chose qu'une manifestation de l'unité du corps mystique, de l'Église dont le pain eût été le symbole; d'autant plus qu'il n'y a jamais eu d'Eucharistie avec le pain seul, sans le calice.

5. Il y avait communion avec le corps et le sang personnels du Sauveur;

6. donc avec le Christ en tant qu'immolé sur la Croix.

7. C'était un « acte » efficace, réalisant ce qu'il représentait.

8. Ce qu'il représentait et réalisait n'était d'ailleurs pas une « épiphanie » du Christ glorieux, ni une « épopée » comparable à l'apparition prétendue d'une divinité dans les Mystères païens.

9. Il y avait bien, selon Paul, une présence du Christ, dont les fidèles jouissaient par la communion; car Paul était « sacramentaliste ».

10. Mais cela n'était emprunté à aucun mystère païen connu jusqu'ici, d'autant moins qu'en aucun « Mystère », depuis des siècles, il n'était question de « théophagie ».

11. Il n'y a même pas lieu d'y voir aucune influence dissimulée de la mystique hellénistique.

12. L'Eucharistie, actes et paroles, a plutôt été préfigurée par des antécédents israélites et juifs.

13. Cette présence du Christ dans l'Eucharistie n'était point une simple présence morale.

14. Toute l'efficacité du rite résultait de la présence réelle et corporelle, quoique secrète et mystérieuse, du Christ sous les espèces sacramentelles que les fidèles consommaient; et cette présence était causée par la répétition des paroles du Christ à la Cène prononcées sur le pain et le vin. Ce n'était pas seulement une puissance, une émanation du Christ ou de l'Esprit pénétrant dans les aliments pour en faire les véhicules d'une vertu spirituelle.

Le dogme de la Transsubstantiation, tel que l'a défini l'Église catholique, est, pouvons-nous conclure (sans le démontrer systématiquement ici), la seule explication qui fasse droit à toutes les exigences du texte de Paul.

[Dans la littérature surabondante consacrée à ce sujet, il suffira de mentionner, en outre des écrits modernes de la précédente bibliographie et des commentaires cités habituellement (s. THOMAS, CORNELY, J. WEISS, ROBERTSON-PLUMMER, BACHMANN, etc.) :

STANLEY, *Christian Institutions*; — WELLHAUSEN, en divers écrits; — SPITTA, *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums* I, p. 205, 1893; — Percy GARDNER, *The origin of the Lord's supper*, Londres 1893; cf. Id. *Exploratio evangelica*, pp. 454-s, 1899; — ZAHN, *Brot und Wein in der alten Kirche*, 1892, et *Einleitung in das Neue Testament*, 1893, Leipzig; — HEITMÜLLER, *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, 1903; *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* 1911, Tübingen; — E. von DOBSCHÜTZ, *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig, 1902, p. 23; *Sakrament und Symbol im Urchristentum*. Theolog. Studien und Kritiken, Gotha 1905; — Axel ANDERSEN, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giessen 1904, 2^e éd. 1906; — J. RÉVILLE, *Les Origines de l'Eucharistie*, RHR LVI, 1907; — Sal. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, I, 6, 1905, et ailleurs; *Orpheus*, Paris — Alb. SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung*, 1911, et *Die*

Mystik des Apostels Paulus, (ch. x sur Mystique et sacrements), Tübingen 1930; — J. WEISS, *Das Urchristentum*, 1917; — LOISY, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris, 1919; *Évangile selon Luc*, Paris, 1924; — TOUSSAINT, *L'Hellénisme et l'apôtre Paul*, Paris, 1921; — WEINEL, *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Die Religion Jesu und das Urchristentum*, Tübingen 4^e éd. 1928; — ED. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, pp. 174-ss., 1921; — C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 2. Aufl., pp. 174-191, Giessen, 1924; — GILLIS PERSSON WETTER, *Altchristliche Liturgien*, I. *Das christliche Mysterium*, Studie zur Geschichte des Abendmahls, 1921; II *Das christliche Opfer*, neue Stud. zur Gesch. des Abendmahls, 1922, Göttingen; — SÖDENBLOM, *Manuel d'histoire des religions*, éd. française par W. Corswant, Paris 1925; — GRESSMANN, H KOINONIA TON ΔΑΙΜΟΝΙΩΝ, ZNW, 1921, pp. 230 ss.; — M^{re} RUCH, *L'Eucharistie d'après la sainte Écriture*, DTC v, 1913, et *L'Eucharistie et les Mystères païens*, « Semaine internationale d'ethnologie religieuse de Milan 1925 », pp. 319-334, Paris 1926; — LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, eine Studie zur Geschichte der Liturgie, Bonn 1926; — REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3 Aufl. 1927, pp. 79 ss., Leipzig; — M. GOGUEL, *L'Eucharistie*, pp. 188 ss; et « Revue d'hist. et de philosophie religieuse » 1930, pp. 61-89. Etc. On consultera aussi avec profit les études des archéologues sur les peintures eucharistiques des catacombes, et des ouvrages comme ceux de DÖLGER, Ἰχθύς et autres].

Exc. XII. SYNTHÈSE ET ORIGINE DE LA DOCTRINE EUCHARISTIQUE DE SAINT PAUL.

C'est autour du texte de saint Paul que se cristallise, pourrait-on dire, toute la doctrine de l'Eucharistie éparse dans le Nouveau Testament. On en trouve chez lui la *synthèse* très claire, si l'on veut bien la chercher. Mais il faut savoir définitivement si c'est l'Apôtre qui est l'auteur de cette doctrine, s'il la tient du Christ par révélation immédiate, suivant une opinion assez commune (v. au *comment.*), ou si c'est par le canal des Apôtres et des premiers chrétiens. Cet Excursus comprendra donc deux parties connexes :

1^o nous établirons la synthèse de Paul;

2^o nous en discuterons la provenance, plus systématiquement que dans le commentaire.

Avec les chapitres x, 14-22 et xi, 17-34 de la 1^{re} Épître aux Corinthiens (rapprochés des relations synoptiques, de quelques mentions des Actes, du chapitre vi de saint Jean, puis de passages fameux de la Didachè, de la Lettre de Pline, de saint Justin, pour ne parler que de ceux-là), on établit *au moins* ceci d'abord, avec une évidence directe : c'est que les premières communautés chrétiennes, et dès l'âge apostolique, avaient comme acte principal de leurs réunions liturgiques un repas commun, fixé dès une haute époque au premier jour de la Semaine, qui fut celui de la Résurrection, la κυριακή ἡμέρα; le pain et le vin, qu'on consommait avec certains rites et prières, en étaient l'élément essentiel.

Les fidèles y commémoraient la Passion du Sauveur; mais ce n'était pas

un simple repas funéraire, c'était aussi une fête d'espérance et de victoire. Ils s'y encourageaient à attendre la consommation triomphale du Règne de Dieu (*Didachè*, cf. *Luc*, xxii, 18, 30); enfin la matière même des éléments sacrés (grains dont le pain a été fait, vin qui a jailli de milliers de raisins foulés, *Did.*) symbolisait la fraternité présente et la parfaite unité future des communicants. Le repas eucharistique avait donc une signification complexe; tous ces traits que nous avons recueillis de divers écrits et témoignages formaient, à n'en pas douter, un ensemble dès l'origine.

Mais l'essentiel, le trait central, qu'il nous faut maintenant établir, c'est que l'Eucharistie était un *repas de sacrifice*, où l'on consommait une *victime réelle*, le corps réel et le sang réel de Jésus-Christ. Nous allons le voir par nos deux textes de saint Paul, qui font partie tous deux de cette épître, et contiennent expressément toute la doctrine qui est restée la doctrine catholique.

Du premier texte, ch. x, 14-22, il ressort que ce qui est mangé et bu par les fidèles dans l'Eucharistie est comparable aux viandes qui étaient mangées dans les repas qui suivaient les sacrifices juifs et païens. Or, ce que l'on mangeait dans ces repas sacrificiels, c'était précisément le *τερεῖον*, la *θυσία*, les chairs de la victime offerte sur l'autel. Pour que la comparaison porte juste, il faut donc que le pain et le vin soient devenus une *θυσία*, ou quelque chose qu'on puisse assimiler à une *θυσία*.

Mais qui dit *victime* dit *sacrifice*; et un sacrifice suppose un autel, qui est comme l'intermédiaire entre l'être à qui le sacrifice est offert, et celui qui le lui offre. En mangeant la *θυσία* juive, on entre en communion, d'après notre texte, avec le *θυσιαστήριον*; non point, évidemment, pour s'arrêter à lui (comme qui dirait à un autel-fétiche, idée qu'auraient bien pu avoir les Sémites préhistoriques, mais certainement pas les Juifs), mais pour remonter à Yahweh. En mangeant la *θυσία* païenne, l'homme entre en communication spirituelle avec les démons — dans lesquels déjà bien des philosophes, avant Porphyre, voyaient les dieux des sacrifices sanglants. Ici il n'est pas question de *θυσιαστήριον* quoiqu'il y en ait pourtant nécessairement un; mais saint Paul va droit au terme invisible. S'il s'est exprimé autrement en parlant des sacrifices de Jérusalem, c'est que l'autel du Temple était particulièrement saint (*Mat.* xxiii, 18, 20), et qu'on n'osait guère, chez les Juifs d'alors, parler sous son nom propre du grand Être avec lequel il servait de moyen de communication. Mais, dans les deux cas, la communication de l'homme avec l'invisible s'opère par une victime offerte sur un autel, et mangée ensuite dans le repas rituel qui suit : cela fait comme une partie intégrante du sacrifice, celle qui y met le sceau et finit d'en assurer le bénéfice à l'offrant.

Dans le cas de l'Eucharistie, le terme auquel le chrétien s'unit (comme le Juif à Yahweh par l'autel, et comme le païen aux démons), c'est « le corps » et « le sang » du Christ (v. 16), qui sont non pas ceux d'un mort, mais ceux d'un vivant glorieux; par conséquent, en s'unissant à eux, on s'unit à la personne vivante du Christ. Mais qu'est-ce que l'on consomme pour produire cette union? Le pain et le vin devenus une *θυσία*. Comment seraient-ils une *θυσία* s'ils n'avaient pas été préalablement offerts en sacrifice, et ainsi transformés, au moins mystiquement, sur un *θυσιαστήριον*, nommé ainsi au sens

propre ou par extension? Il faut pourtant que ces aliments soient devenus une θυσία pour que l'analogie avec les victimes des temples vaille quelque chose. Et, de fait, dans le texte, il y a bien une allusion à l'autel chrétien, sur lequel le pain et le calice prennent ce caractère, quand saint Paul parle de la τράπεζα τοῦ κυρίου (v. 24); car la « table du Seigneur » est un mot de l'Ancien Testament qui signifie l'autel (*Ezech.* XLIV, 16; *Malachie*, I, 7, 12). En quoi apparaît dès lors en eux le caractère de victime? En ce que le « corps » et le « sang », en rapport l'un avec le « pain rompu », l'autre avec le « ποτήριον », sont présentés comme des termes *distincts* de communion, donc comme *séparés*, au moins d'une manière figurée, et par là même en état d'immolation. Le pain et le vin ne peuvent donc être une θυσία que pour avoir acquis une relation (que nous ne fixons pas encore), avec le vrai corps et le vrai sang de la Victime de la croix; il faut qu'ils soient devenus, en quelque manière, la même chose que le corps et le sang. Les mots κοινωνία τοῦ σώματος et κ. τοῦ αἵματος (v. 16) peuvent s'entendre, doivent s'entendre d'une consommation, en quelque sens que ce soit, du corps et du sang mêmes du Christ, qui sont à la fois le moyen et le terme de la communion à la personne du Christ.

Ainsi l'Eucharistie est vraiment un repas sacrificiel, comme l'attestent encore expressément saint Justin et la Didachè. Mais quel est le sacrifice auquel elle est jointe et d'où lui vient ce caractère? D'abord, cela va sans dire, celui de la Croix, où le Sauveur s'est immolé une fois pour toutes. L'Apôtre dira, au chapitre XI, 26 : « Chaque fois que, etc... vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'Il vienne » : « Vous annoncez », c'est-à-dire vous proclamez la mort du Seigneur, votre foi en elle et en ses effets salutaires; et vous le faites parce que le Christ lui-même l'a commandé (I *Cor.*, XI, 24 et 25; cf. *Luc*, XXII, 19). C'est donc d'abord un repas funéraire, chose bien connue des Juifs et des païens; puis une imitation de la dernière Cène, où la grande Victime [avait donné aux disciples les mêmes aliments sacrés, annoncé par le rite même son sacrifice prochain, et poussé jusqu'à l'extrême (εἰς τέλος, *Jean*, XIII, 1) la manifestation de son amour; ensuite, l'Eucharistie est en relation avec le repas pascal de l'Ancienne Loi, vu l'époque de la Dernière Cène; par la victime qui y est offerte, nous sommes délivrés des servitudes de ce monde et de la mort, comme les Hébreux le furent de l'Égypte; enfin, comme la victime est ressuscitée et vivante, la communion avec elle nous est un gage de notre résurrection bienheureuse : *Et futurae gloriae nobis pignus datur*, comme dit l'office du Saint-Sacrement.

Mais l'Eucharistie ne serait-elle un repas sacrificiel qu'au sens large, uniquement par son rapport avec le sacrifice *passé* de la croix, rapport seulement intentionnel et de l'ordre idéal? Alors il serait difficile de dire que les aliments eucharistiques sont une θυσία au sens propre, ce qui est pourtant bien présupposé par le caractère strict de la comparaison avec les chairs des victimes d'autres religions. Pour que la communion rejoigne *réellement* le sacrifice de la croix, pour qu'on y mange une θυσία non pas purement symbolique, mais véritable, il faut que le sacrifice de la croix soit redevenu, de quelque manière, *présent* et *actuel*, qu'il soit renouvelé. Or, l'acte qui rend présente la Victime immolée autrefois, historiquement, au Calvaire, et maintenant glorieuse au ciel, ce ne peut être que celui qui a atteint le pain et le calice, en d'autres termes leur

consécration, par la répétition des paroles du Christ (V. *Synopt.* et I *Cor.*, xi, 24-25). La *θυσία* vraie, prise au sens propre, que les chrétiens consomment, doit en effet être devenue présente au cours de la cérémonie totale, et cela « sub specie immolationis », par les paroles qui ont comme mis à part le corps et le sang; c'est pour cela que saint Paul distingue avec tant d'insistance, et partout, le « sang » du « corps ». Au chapitre xi, v. 24, les mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ([mon corps] qui est pour vous, que voici là pour vous), ne peuvent signifier seulement, non plus que chez Luc (xxii, 19 : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον), « qui est là pour que vous le mangiez, pour vous servir d'aliment », mais, à cause du participe ἐκχυνόμενον, « qui est répandu », dans l'offrande parallèle du calice (Math. xxvi, 28; Luc, xxii, 20; Marc, xiv, 24), ils veulent dire « qui est donné, immolé pour vous » en sacrifice à Dieu.

Puisqu'il y a donc une hostie, est-ce une hostie réelle, ou seulement figurative? Le chapitre x implique déjà qu'elle est réelle. Sans doute, les expressions κοινωνία τοῦ σώματος, τοῦ αἵματος, en soi, *in abstracto*, n'indiqueraient pas nécessairement une présence réelle, physique, de la victime. Toutefois, si cette présence n'était que morale, l'analogie dont saint Paul tire un tel parti perdrait de sa force. En outre, le même chapitre donne une indication précieuse, dont nous avons vu la concordance parfaite avec la doctrine du chapitre xi. C'est la phrase : ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σώμα οἱ πολλοὶ ἔσμεν. οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν (x, 17). Cela ne signifie pas : « nous avons tous part à un seul pain », traduction qui néglige l'article τοῦ, mais : « nous avons tous part à l'unique pain », en insistant sur ἐνός : « tous part à ce Pain qui est unique ». Or, le seul « pain » qui soit « unique » partout et nécessairement, c'est le corps du Christ indivisible et partout le même, dans tous les lieux et les temps où il est offert; ce ne sont point les espèces matérielles du sacrement, lesquelles peuvent être multiples, mais la Réalité qui est dessous, le « Pain vivant descendu du ciel » de Jean, vi, 33, 35, 48, 51. C'est donc le corps du Christ que l'on mange. Et, en donnant cette interprétation, nous avons ici la rare fortune de nous trouver d'accord avec M. Loisy (*Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, p. 291-s.). Le chapitre xi le dit d'ailleurs en termes exprès.

Ainsi, la communion eucharistique est proprement, véritablement, un repas sacrificiel, parce qu'une victime véritable, au cours de la cérémonie, a été préalablement constituée présente, comme elle était au Calvaire, et représentée comme immolée par la séparation de l'aliment solide et de l'aliment liquide, pour qu'elle soit mangée et bue par les fidèles. La cérémonie eucharistique, renouvelée dans toutes les églises pour aussi longtemps que l'Église durera, jusqu'à la Parousie, a donc, dans l'esprit et la lettre de saint Paul, tout ce qu'il faut pour réaliser pleinement la notion de sacrifice, — commémoration sans doute de celui de la Croix, et rappel de la Dernière Cène, mais réel, absolument réel, parce que le sacrifice du Calvaire s'y trouve mystérieusement renouvelé, par la présence réelle de la même Victime, figurée dans le même état d'immolation, et offerte sur cet autel qui s'appelle la τράπεζα τοῦ κυρίου. Ce qui fait remonter à saint Paul le dogme catholique du sacrifice de la messe, contre les diverses théories protestantes.



Mais, pour établir tout à fait solidement la réalité de cette présence, il faut recourir au deuxième texte, celui du chapitre xi, où saint Paul rapporte tout au long l'institution de l'Eucharistie par le Christ. Ce n'est pas le signe qu'il n'en eût pas encore parlé aux Corinthiens d'une manière aussi précise. Le cas n'est pas différent de celui du chapitre xv, où il énumère aux mêmes lecteurs un grand nombre d'apparitions du Christ ressuscité, des faits que lui et les autres apôtres avaient l'habitude de narrer souvent à leurs néophytes. Il s'agissait uniquement de réveiller dans la mémoire et le cœur des Corinthiens l'impression vive d'une doctrine qu'ils connaissaient fort bien, mais dont certains abus pratiques tendaient à leur faire oublier l'immense portée pour leur vie morale et religieuse. Certains d'entre eux semblent regarder l'Eucharistie comme une formalité religieuse après un bon dîner, comme s'il ne s'agissait que de réciter distraitemment des grâces, lorsqu'échauffés par le vin et la bonne chère, les conversations et les disputes, les convives pensent à toute autre chose qu'à ce qu'ils font, ou aux formules qu'ils entendent et récitent! N'ayant pas « distingué, discerné » le corps adorable, ces médiocres ou mauvais chrétiens l'ont traité, en pratique, comme un léger supplément rituel à leur joyeux repas; ils se sont ainsi rendus coupables envers le corps et le sang. Si leurs dispositions n'atteignaient pas au moins ce minimum de charité et de pureté chrétienne requis pour que l'on soit un membre vivant du Christ (et il y avait tant d'injustes, de fornicateurs dans cette Église de Corinthe!), ils ont commis un sacrilège, ils ont menti en s'arrogeant le sacrement d'un amour et d'une union qui ne peut exister entre le Christ et des pécheurs, ils ont fait à la divine Victime une violence qui a son type dans le crime de ceux qui la trahirent, l'outragèrent, la clouèrent à la Croix.

Car, pour l'Apôtre, elle est présente dans l'Eucharistie aussi réellement qu'elle l'était sur la Croix.

L'idée de saint Paul est absolument nette : par la communion eucharistique, le fidèle s'unit au vrai corps et au vrai sang du Christ, présents physiquement et mystérieusement là où est ce qui semble être du pain et du vin, mais qu'il faut savoir « discerner », « distinguer », apprécier à sa juste valeur, sous peine de faute grave entraînant de graves châtiments. Et c'est un repas de sacrifice : les aliments sacrés ont été apportés d'une *τράπεζα τοῦ κυρίου*, qui est un autel (cf. *Ep. ad Heb.* xiii, 10). Ce sacrifice n'est pas purement le lointain sacrifice historique de la croix, quoiqu'il en tire toute sa valeur, et qu'il ait la même victime; il en a été comme une reproduction. Et c'est le Christ lui-même qui a institué cette merveille, et donné à ses disciples le pouvoir et le commandement de la renouveler périodiquement en sa mémoire. — Parmi les auteurs les plus récents, ce ne sont pas seulement des catholiques comme *Goossens* (1), mais des protestants comme *Gavin* (2), qui reconnaissent à l'Eucharistie des

(1) W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice*, 1931.

(2) F. GAVIN, *The catholic idea of the Eucharist in the First four centuries*, 1930. — Cet auteur cherche des antécédents dans la tradition rabbinique, et retrouve la tradition sacrificielle dans la Didachè, Ignace et Justin, — tout en admettant une autre idée, de l'Eucharis-

premiers siècles ce caractère nettement sacrificiel, aussi bien dans la tradition synoptique que dans celle de Paul; cela nous met loin de la simple « offrande de pain et de vin » de Wetter et de Söderblom, ainsi que du pain-communauté d'Andersen.

Le « réalisme », le « sacramentalisme », en un mot le *catholicisme* de Paul ne sauraient plus guère faire de doute pour aucun esprit libéré des confessions de foi dissidentes. Pour ce qui faisait, à côté de la transsubstantiation, l'antique sujet de controverse entre catholiques et protestants, la question de l'Eucharistie-sacrifice, il semble que nous soyons sur la voie d'un accord avec les critiques affranchis des Églises. Voyez, par exemple, ce qu'imprime Loisy à propos de l'*Ép. aux Hébreux*, où il reconnaît un enseignement qui, sur ce point, ne s'oppose pas du tout à celui de saint Paul (1). L'évidence historique les incline de plus en plus à reconnaître que saint Paul a présenté toutes les grandes lignes essentielles du dogme de l'Eucharistie, — comme aussi des autres.

Ainsi l'on nous restitue plus ou moins ouvertement saint Paul, et ce n'est pas là peu de chose. Mais nous y gagnons bien moins, à leur estime, que nous pourrions nous le figurer. Car on prétend élargir d'autant l'abîme qui séparerait l'Apôtre helléniste à la fois de Jésus et des premières communautés palestiniennes, des disciples authentiques du prophète de Galilée. Grâce au converti semi-paganisant de Tarse et de Damas, la religion du Christ, du Règne de Dieu, se serait ouverte toute large au grand courant de mystique gréco-orientale, qui, en se fondant dans l'élan moral donné par Jésus, aurait revêtu d'une dogmatique les aspirations juives, et y aurait pris en retour la vitalité qui lui a assuré jusqu'à nos jours force et durée. Ainsi se serait formé le « mystère chrétien », analogue aux Mystères païens qu'il a sublimés, et condensés autour de la personnalité de Jésus. Telle est la thèse de Loisy, après plusieurs autres qui l'avaient présentée avec moins de raffinement et d'air de vraisemblance. Le responsable de cette métamorphose, c'est Paul; non pas lui tout seul ni le premier, mais lui surtout.

Ainsi pour ce qui est du dogme eucharistique notamment, et sous ses diverses faces, Paul, croient ces critiques, a cru de bonne foi le tenir de Jésus; mais en réalité c'est lui, Paul, qui en a été le créateur, ou du moins le grand propagateur, si cette croyance était déjà ébauchée avant lui dans les églises des gentils. — Car Paul était un illuminé, très habile sans doute à faire valoir ses rêves, mais pas très conscient de ce qui se passait au fond de sa propre pensée. Un tel homme a été capable d'introduire dans le christianisme l'idée, empruntée inconsciemment à l'hellénisme, d'un dieu mort et ressuscité qui se donne en nourriture d'immortalité à ceux qui croient en lui (3).

Du reste, il l'avoue (sans s'en douter), quand il dit tenir du Seigneur lui-

tie-agape, chez Luc et Jean, se rattachant à la multiplication des pains et à l'attente du banquet messianique; les deux seraient combinés dans la *Didachè*. Pour nous, tout cela ne fait qu'un; voir les Excursus précédents.

(1) LOISY, *Les Mystères*..., p. 351-352, note. L'auteur n'y arrive pas sans peine à n'entendre le *θυσιαστήριον* de XIII, 10 que de l'autel du ciel.

(2) Jean RÉVILLE, *Les Origines de l'Eucharistie*, 1908.

(3) A. LOISY, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, 1919, chap. VII, IX, X.

même (παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, I Cor. xi, 23) la connaissance de la Dernière Cène avec les modalités et le sens de mystère que lui-même, Paul, avait introduits dans la liturgie de Corinthe et d'ailleurs.

Rien de plus aisé que de trouver dans les mythes et rites païens l'origine des enseignements apostoliques, quand on les y a adroitement déposés, avant de se mettre à en chercher la provenance.

Ces critiques ont peu de compréhension du caractère de Paul, dont ils veulent adapter la psychologie à celle qu'il est en leur pouvoir de mesurer.

Nous ne nous attardons pas, d'autre part, à souligner l'invraisemblance d'une théorie qui supposerait que les autres Apôtres, sans discussion ni protestation, ont laissé faire à Paul tout ce qu'il voulait, sur les points les plus essentiels, et créer librement des innovations éclatantes, qui ne pouvaient cependant rester inconnues en dehors de ses propres églises — où il était d'ailleurs espionné comme on sait par tant d'adversaires ! Car il paraît que les Apôtres, pourvu qu'on mit d'une façon quelconque son espoir dans le Christ ressuscité, ne se souciaient aucunement des systèmes de doctrine où pourrait s'incorporer diversement cette espérance. Ils donnaient carte blanche à Paul, en voyant que celui-ci réussissait auprès des Gentils, fût-ce au prix de l'adoption d'idées païennes. Invoquer là-contre des raisons de convenance historique leur paraîtrait du subjectivisme, fruit d'une mentalité catholique que ne pouvaient avoir les Apôtres, dont le dogme juif du Règne de Dieu était, sinon imprécis, du moins fort indigent en fait d'intellectualité. Ils pouvaient se dire après tout que Paul, dans le domaine du raisonnement, était plus grand maître qu'eux ; libre à chaque prédicateur de marque de faire des essais doctrinaux, de bâtir des systèmes, chacun le sien, pour donner un corps à l'espoir messianique basé sur la Résurrection ; ainsi l'on eut encore, en dehors de Paul, les idées d'Apollos, le dogme de l'Épître aux Hébreux, et, plus tard, la théologie johannique (1). Pareille conception ne cadre guère avec les données des Évangiles et des Actes ; mais Actes et Évangiles auraient été tendancieux et inspirés eux-mêmes de Paul, voilà beau temps qu'on le proclame.

Mais, au moins, sans entrer en lutte sur les principes, on peut exiger de tout critique, que dans un seul et même document, comme l'est, par exemple, la 1^{re} épître aux Corinthiens, il sache tenir compte de toutes les affirmations. Or, dans le cas présent, aux premiers chapitres, Paul a défini ce qu'il conçoit comme le devoir d'un apôtre ; c'est la fidélité à transmettre ce qu'il a reçu, il n'est que τοῖκονόμος des vérités divines (iv, 1-2) ; il n'y a qu'un fondement qu'on puisse poser, Jésus-Christ, sans aucun doute Jésus-Christ tel qu'il est connu de tous (iii, 11). L'Apôtre sait faire la distinction entre ce qu'il tient du Seigneur et ce que sa réflexion conclut des instructions du Seigneur, à propos de cas particuliers non expressément prévus (vii, 10, 12). Paul n'aurait donc pas innové volontairement en matière grave sans se mettre en contradiction avec lui-même ; ou bien il n'était pas tout à fait sincère, ou n'avait pas assez réfléchi, quand il a défini sa mission !

Mais, dira-t-on, il n'a innové que sans le savoir, croyant tenir du Seigneur ce

(1) C'est à peu près ce que dit M. Loisy dans les dernières pages de ses *Mystères*, pp. 337 et suivantes, et « Conclusion ». Il appelle cela « fécondité de la foi » au premier âge.

qu'il avait inventé lui-même. Car c'était — et *Reitzenstein* s'est donné assez de peine pour le démontrer — un « pneumatique », un de ceux qui sont censés recevoir directement leurs connaissances de l'Esprit de Dieu. Le pneumatique, qui défend aux autres de le juger, ne sait pas toujours bien non plus se juger lui-même, et montre une crédulité parfaite à l'égard de tout ce qui surgit dans sa pensée comme une parole de Dieu ou du Christ. Saint Paul a donc cru, sur une révélation personnelle, que le Christ avait prononcé à la dernière Cène des paroles qui étaient restées ignorées de ceux-là mêmes qui y avaient assisté. Il était facile de contrôler cela; — mais les pneumatiques ne sont-ils pas incontrôlables? Vous direz: Paul ne connaissait-il pas Pierre? N'avait-il pas été instruit de la tradition des rites chrétiens par Ananias, à l'heure de son baptême? Peu importe; cet Ananias, s'il a existé, pouvait être lui-même un helléniste, qui croyait, d'une façon seulement moins précise que Paul, au « Mystère chrétien ». A Pierre, le converti de Damas n'avait probablement posé aucune question sur ce point, tant il était sûr de pouvoir tout connaître par lui-même; et Pierre lui eût fait un récit tout autre, qu'il aurait plutôt accusé l'intelligence ou la mémoire de Pierre que de douter de ce que lui disait l'Esprit du Seigneur; ces pneumatiques ont un caractère si particulier!

Soit. Admettons ces choses; « avalons-les », dirait un trivial controversiste. Mais les théoriciens du pneumatisme ne doivent cependant pas inventer une philologie spéciale pour leur cause. Où prend-on que *παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* doive nécessairement signifier: « J'ai *directement* reçu du Seigneur »?

*
* *

Sans faire intervenir aucun raisonnement psychologique ni historique ni doctrinal, nous avons été en droit d'affirmer que *παρέλ. ἀπὸ τοῦ κυρ.* n'a pas nécessairement ce sens d'une communication directe faite par le Seigneur. C'est une de ces humbles questions de mots, que les grands critiques montrent parfois quelque tendance à dédaigner. Mais il faut bien un peu faire valoir ces minuties objectives, — surtout quand on a par ailleurs mille bonnes raisons, d'ordre psychologique et historique aussi, pour se méfier de la construction en cause.

La controverse est ancienne. Remettons-en les principaux chefs sous les yeux du lecteur, qui pourra ensuite se former un jugement. Le point le plus saillant, c'est le sens de *ἀπό*, qui avait reçu une grande extension à l'époque hellénistique. Un point subsidiaire, mais qui a aussi son importance, c'est le caractère général des chapitres xi et suivants de I *Cor.*, que nous avons établi au début du chapitre xi.

Ce chapitre ouvre une série spéciale de recommandations, qui n'ont plus l'air de répondre à des questions précises posées par les délégués et la lettre officielle de Corinthe (comme vii-x). Saint Paul entend y rétablir dans leur pureté des *traditions*, *παράδοσεις*. Le récit de l'institution de l'Eucharistie arrive très naturellement là s'il s'agit de montrer la source d'une tradition liturgique, et, en ramenant l'attention du lecteur sur cette source, de réveiller en lui l'esprit de cette cérémonie.

Dans le bloc xi-xiv, où il s'agit de culte, Paul veut rétablir la pureté de règles qui sont communes à toutes les églises, et dont par conséquent lui n'est pas

l'inventeur. Et l'on veut que, sur le point le plus important de tous, l'esprit avec lequel il faut célébrer le repas du Seigneur, sans avertissement, sans un mot qui fasse soupçonner une différence, il se mette à parler d'une tradition particulière dont il serait la source?

On répond que la preuve en est faite par le *παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* de xi, 23. Là, *παρέλαβον*, à cause des mots qui suivent, signifierait, non plus une tradition reçue par Paul des premiers disciples, et transmise par lui à ses néophytes, mais une réception directe de cette connaissance de la bouche du Seigneur.

Il faudrait fixer le sens de *παρελαμβάνειν*, d'après l'*usus loquendi* de Paul, et, si l'on peut, celui de *ἀπό*, d'après tous les documents accessibles.

Le verbe en question se trouve I *Cor.*, ici et xv, 2 et 3. Il est assez répandu dans le reste du Nouveau Testament. Chez *Matthieu*, il a le sens ordinaire de « recevoir », « accueillir », « prendre avec soi » une personne ou un objet; de même *Luc*, *Act.*, *Jean*, *Héb.* (xii, 28, avec *βασίλειαν* pour objet). Chez *Marc*, même chose aussi partout, excepté une seule fois, vii, 4 (à *παρέλαβον κρατεῖν*), où il s'agit de traditions judaïques, d'observances.

C'est en ce dernier sens, de réception des traditions religieuses, qu'il est employé toujours chez Paul, en dehors de notre passage, excepté dans un verset de *Col.* Voici les textes :

I COR. xi, 23 : ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς... ἔλαβεν ἄρτον κτλ.

I COR. xv, 1 : Ἰννοῦζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρέλαβετε, ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε..... 3. παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν... καὶ ὅτι ἐτάφη κτλ.

GAL. i, 9 : ... εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρέλαβετε...

GAL. i, 12 : οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ (τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ) οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

PHIL. iv, 9 : ἀ καὶ ἐμάθετε καὶ παραλάβετε καὶ ἡκούσατε καὶ εἶδετε ἐν ἐμοί, ταῦτα πράσσετε.

COL. ii, 6 : Ὡς οὖν παραλάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν (la connaissance du Christ) τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε.

COL. iv, 17 : Καὶ εἶπατε Ἀρχίππῳ· βλέπε τὴν διακονίαν ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς (ici, il s'agit d'une fonction).

I THESS. ii, 13 : ... ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καθὼς ἀληθῶς ἐστὶν λόγον θεοῦ.

I THESS. iv, 1 : ... καθὼς παραλάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν, κτλ.

II THESS. iii, 6 : ... ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν (remarquer ce mot) ἣν παραλάβετε παρ' ἡμῶν.

Nous concluons de cette revue :

1° L'objet de *παρὰ*. est partout, chez Paul, une connaissance, sauf *Col.* iv, 17, où c'est une *διακονία*.

2° Dans tous les cas, le sujet de *παρὰ*. a reçu ce qu'il possède d'un autre homme, et n'en est pas le premier dépositaire humain, le tenant directement du ciel. La *διακονία* d'Archippos lui a également été confiée par Paul, ou par un disciple de Paul, ou par l'église de Colosses, rien n'indique qu'il l'ait reçue directement du Christ, par révélation ou autrement.

3° La mode de réception de cette connaissance est distinct de ceux qui

seraient exprimés par d'autres verbes, comme *μαρθάνειν*, *διδάσκεισθαι*; elle n'est pas acquise par une étude personnelle ou non (*μαρθάνειν*); ni du fait d'un enseignement provoquant et aidant la réflexion (*διδάσκεισθαι*). Aussi *Heinrici* (1) disait assez justement que *παραλαμβάνειν* signifie non pas l'acte d'apprendre par des réflexions, mais de recevoir la connaissance d'expériences ou de faits religieux, que la *tradition* a conservés. Cf. la langue postérieure des Mystères, chez Porphyre et ailleurs : *παρὰ τὰ Μιθριακά, τὰ ἱερά*, etc. Quand il s'agit d'évangélisation, ce serait donc la narration entendue de faits évangéliques.

4° Enfin, trait digne de remarque, partout ci-dessus *παραλαμβάνειν* est joint par la préposition *παρά* au nom de la personne d'où émane la connaissance, qui la donne ou la transmet directement. Hors de saint Paul, dans le N. T., nous n'avons pas relevé de régime; chez saint Paul, *partout, hormis XI, 23*, la préposition est *παρά* (4 fois).

Pouvait-on écrire indifféremment *παρά* et *ἀπό*? C'est la question qui va nous occuper; toujours est-il que *ἀπό* n'apparaît que dans le seul texte XI, 23. Et il ne faut pas décréter a priori, avant d'avoir étudié l'usage de cette préposition *ἀπό*, que le sens doit être absolument le même qu'avec *παρά*, puisque cet *ἀπό* arrive devant un nom régime qui n'est pas de la même catégorie que les autres; c'est le *κύριος*, non plus un simple homme intermédiaire; et *là seulement*, nous constatons l'abandon de la préposition ordinaire (2).

Un autre mot n'est pas dépourvu d'intérêt : c'est *παραδίδοναι*, corrélatif de *παραλαμβάνειν*. Son sens ordinaire, fréquent dans le N. T., est « livrer », et, quand il s'agit, comme en nos textes, de connaissance, « communiquer ». Le sujet du verbe *παραδίδοναι* livre une tradition, *παράδοσις*. Mais en soi le mot ne dit pas s'il est le point de départ, la source de cette tradition, ou s'il la transmet après l'avoir reçue lui-même. Ainsi chez saint Justin (*Tryphon*, cxvii, 1), *παρέδωκεν* est dit du Christ, première source.

Un mot plus instructif, peut-être, c'est la particule *καί* de XI, 2 : *παρέλαβον δὲ καὶ παρέδωκα*. Il pourrait en dire plus qu'il n'est gros. « J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai *aussi* communiqué ». Cet « aussi » indiquerait-il une stricte similitude de situation, pour Paul et pour les Corinthiens, à l'égard de la vérité émanée du Seigneur? S'il en était ainsi, puisque les lecteurs de l'épître l'ont reçue par l'intermédiaire humain de l'Apôtre, celui-ci l'aurait également reçue par quelque intermédiaire innomé. Mais il est difficile de se prononcer sur la portée de ce *καί*, lequel n'est pourtant certes pas placé là sans raison, car Paul était un écrivain conscient, et très concentré, sans goût pour les mots inutiles.

On peut le faire se rapporter soit à l'ἐγὼ inclus dans *παρέδωκα*, soit à *ὑμῖν*. Il signifierait, ou bien : « ce que je vous ai communiqué, *moi aussi* », comme

(1) GEORG HEINRICI, *Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther*, 1880, p. 331, n. 2.

(2) Dans HERMAS, Vis. v, 7, ἀπὸ τοῦ κυρίου et παρὰ τοῦ κυρίου s'équivalent; mais c'est après le verbe ἀπολαμβάνεσθαι; il ne s'agit plus de tradition, de connaissance, mais de récompense ou de châtement, qui viennent également tout droit du Seigneur; l'analogie avec notre passage n'est donc pas étroite, et on comprend que l'ἀπό qui entre dans la composition d'ἀπολαμβάνειν ait entraîné, dans un cas, la préposition semblable pour le régime, au lieu du παρὰ classique.

celui qui l'avait communiqué à moi; — ou bien « ce que je vous ai communiqué à vous aussi », qui l'avez reçu, qui en possédez la connaissance comme je l'ai reçue, comme je la possède moi-même, ou bien « ce que j'ai transmis à vous aussi [comme aux autres églises] » (1). Peu importe. Voici la question : Paul a-t-il fait passer la possession de cette connaissance aux Corinthiens, simplement, comme il en avait reçu lui-même communication d'une manière quelconque, le rapprochement noté par *καί* ne portant que sur la possession qui est maintenant commune à Paul et à ses fidèles, sans connoter en rien le *mode* de cette communication? Alors on pourrait ainsi paraphraser : Ἐγὼ παρέλ. ἀπὸ τοῦ κυρ. δ καὶ ὑμῖν (= ὥστε καὶ ὑμεῖς ταῦτο παρεληφέναι δ παρέλαβον) παρέδωκα. — Ou bien a-t-il fait passer cette connaissance aux Corinthiens, non seulement identique par son contenu, mais avec *le même mode* sous lequel lui-même l'avait reçue? Alors la paraphrase serait : παρέλ. ἀπὸ τοῦ κυρ. δ καὶ (= ὡς ἐμοὶ παρεδόθη) παρέδωκα ὑμῖν. Ce petit *καί*, j'en ai peur, prend l'air d'un cheveu que nous couperions en quatre; pourtant la nuance, à notre avis, n'est pas sans portée. Car, dans le second cas, Paul indiquerait par ce rapprochement qu'il a reçu cette donnée, lui aussi, par tradition (παράδοσις, mot qui répond exactement à *παρέδωκα*), et non directement du Christ. Or, il nous semble bien que, dans l'autre hypothèse, il n'y avait pas tant lieu d'insister sur cette communauté de possession, car le *δ* suffisait bien à exprimer l'identité du contenu, et le *καί* faisait une sorte de tautologie. Nous jugeons donc déjà probable (2) que Paul, par cette addition de *καί*, a voulu ajouter une modalité à l'idée de l'identité du contenu, celle de l'identité du mode de communication. Mais cet argument-là paraîtra à d'aucuns trop subtil.

Nous en avons heureusement un autre, qui dira sans doute davantage. C'est le frappant parallélisme de mots et de tournure qui existe entre xi, 23 et xv, 1, 3 :

xi, 23 : παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, δ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, κτλ.

xv, 1, 3 : (Γν. δὲ ὑμ. τὸ εὐαγ. δ καὶ (3) παρελάβετε)... παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις δ καὶ παρέλαβον, c'est-à-dire la mort, l'ensevelissement, les apparitions du Christ (4).

Au chapitre xv, *δ καὶ παρέλαβον* signifie : « ce que j'ai reçu *aussi* », c'est-à-dire comme vous, de la même manière que vous l'avez plus tard reçu de moi. Or, il s'agit ici des récits de la Passion et la Résurrection, que Paul ne prétend pas tenir directement du Christ, car il les tenait certainement, dans leur détail, des disciples et des autres chrétiens. L'apparition du chemin de Damas, dont il sera parlé au v. 8, lui avait bien appris la réalité du fait de la Résurrection glorieuse, mais non le détail des apparitions dont avaient été

(1) Des interprétations telles que : « ce que je vous ai précisément transmis », ou « ce que je ne me suis pas contenté de recevoir, mais que je vous ai encore transmis », nous paraissent banales et insuffisantes.

(2) Nous disons seulement « probable », car il reste possible que *καί* n'ait qu'un sens atténué explétif.

(3) Ici le *καί* n'a pas la même portée, à cause de la suite : ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε, κτλ.

(4) Les variantes du texte sont insignifiantes. On trouve xi, 23, deux fois *παρά* au lieu du *ἀπὸ* (D, E), sûrement par assimilation aux autres textes et à l'usage commun; — et xv, 3, *καί* avant *παρέλαβον* manquait chez Marcion, α70-505, chez Irénée, chez l'Ambrosiastre et quelques autres Latins; il était facile à omettre.

avant lui favorisés les disciples. Ainsi le καί de xv, 3 sert à noter l'identité de position des Corinthiens et de Paul par rapport à cette dernière connaissance. Lui et les autres l'ont reçue, non pas du Christ directement, mais *par le témoignage de ceux qui avaient vu* le Sauveur ressuscité, témoignage transmis d'abord à Paul, et par lui aux fidèles de Corinthe. Mais la phrase du chapitre xi étant construite avec les mêmes mots et de la même manière (à cela près que le καί y est joint à παρέδωκα et non à παρέλαβον) demande *selon toute probabilité* la même interprétation. L'enseignement de Paul est un anneau dans la chaîne de la tradition concernant l'Eucharistie, comme il en est un certainement dans la chaîne de la tradition relative aux apparitions du Ressuscité.

Nous avons dit « selon toute probabilité », et pas davantage. Si maintenant de tout autres considérations grammaticales, portant sur un autre point, viennent ajouter leur poids à la même probabilité, nos arguments auront une force cumulative qui leur donnera — et rien que d'après la grammaire — une quasi-certitude.

Il nous faut revenir à la signification de παραλαμβάνειν, dans les textes où il s'agit de connaissance donnée et reçue. Cette signification est nettement déterminée dans tous ceux que nous avons étudiés, abstraction faite pour le moment de xi, 23 : celui qui communique la connaissance ne fait que la transmettre, il n'en est pas la source première; et le rapport de celui qui reçoit avec celui qui donne, qui est l'agent immédiat de la transmission, est exprimé par l'invariable particule παρά (1).

Dans xi, 23, le rapport est indiqué avec la source même, le Seigneur, Or, ici, et ici seulement, la préposition change, et devient ἀπό. Ce changement vaut d'être noté (2), car il éveille a priori un soupçon que le rapport ne doit pas être tout à fait le même que précédemment. Il *peut* être le même, mais il *peut* aussi être différent. En étudiant le sens de ἀπό, et l'extension qu'il avait reçue à l'époque hellénistique, peut-être arriverons-nous à en avoir le cœur net.

Il semble d'abord que le rapport pourrait être le même, et que ce serait pur hasard si Paul a changé ici la particule de relation.

Ἀπό avait bien, à l'origine, un sens assez nettement fixé. Contrairement à ἐκ, il ne signifiait pas le lieu *duquel*, mais le lieu *des environs duquel* quelque chose sort ou provient. Seulement, à l'époque hellénistique, il empiétait sur ἐκ, qu'il a fini par supplanter dans le grec moderne; on voit ce mouvement

(1) CLEMEN, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, 1923, p. 18.

(2) Cf. LOISY, *Mystères*, p. 282, n. 2 : « Paul aurait dit ἀπό pour signifier qu'il ne tenait pas immédiatement du Christ ce qu'il va raconter (CLEMEN, 17, après beaucoup d'autres). On peut croire que l'Apôtre n'y a pas mis tant de subtilité. » Manière de résoudre les questions, rapide et élégante, mais où le professeur du Collège de France n'a pas mis non plus de subtilité exagérée. Dans le reste de la note, il montre, à cause de ἐγώ, que Paul voulait ici parler en « spirituel ». Cet ἐγώ n'oppose pas l'autorité « pneumatique » de Paul à celle des premiers disciples, qui auraient compris la Cène moins profondément, mais aux Corinthiens, qui semblaient, en pratique, en avoir perdu la signification. D'ailleurs, c'est à Reitzenstein qu'il faut s'en prendre ici, non à M. Loisy, qui a seulement adopté son opinion.

commencé dès le Nouveau Testament. On le voit aussi marquer l'origine, l'éloignement, la cause, etc.; il se rencontre employé au lieu de *ἐπό* pour relier à un verbe passif le nom d'agent. Enfin, dans un certain nombre de cas, il remplace aussi le *παρά* classique (ex. gr. *Hermas*, Vis. v, ci-dessus), indiquant exactement la même relation immédiate. Aussi Paul *aurait* pu vouloir dire qu'il a appris immédiatement du Seigneur les détails de la Cène, comme les Thessaloniciens ou les Galates ont appris immédiatement de l'Apôtre la doctrine et la morale du christianisme.

Seulement, et même à s'en tenir aux pures considérations grammaticales, sans parler encore de vraisemblance ou d'invraisemblance historique, ce n'est qu'une *pure possibilité*, et pas davantage. En effet, à cette époque, *ἀπό* était beaucoup plus vague et plus large de sens que *παρά*. Il n'avait nullement perdu son ancien sens, qu'il conserve au milieu de beaucoup d'autres dans le Nouveau Testament. Dans le Tamieion de Bruder, *ἀπό* a tant d'usages qu'il tient plus de douze colonnes, tandis que *παρά* avec le génitif n'en occupe qu'une et demie. Que Paul l'ait employé après *παραλαμβάνειν* en un seul endroit, contre l'usage classique et contre quatre fois *παρά*, cela peut faire réfléchir, et ne prouve pas qu'il n'avait point d'autre sens à lui donner que celui de *παρά*. Car Paul, en dépit de toutes les négligences de son style familier, était, répétons-le et personne ne le niera, un écrivain « conscient », qui savait manier le grec, et varier ses formules pour leur faire rendre les plus fines nuances de sa pensée.

Les grammairiens ont noté ces multiples extensions du sens de *ἀπό*, et les confusions de prépositions voisines, dans la *κοινή*. On a prétendu établir qu'alors, dans le langage de tous les jours, *ἀπό*, *παρά*, *ἐπό* et *ἐκ* s'employaient indistinctement l'un pour l'autre. Après s'être identifié avec *ἐκ*, puis avec *ἐπό*, le mot *ἀπό* se substituait à *παρά* après *ἀκούειν* devant le régime de personne, ou après certains verbes comme *μυθάνειν* (*Col.* i, 7), ou après des verbes de mouvement devant le nom de l'individu d'après duquel on vient (*Gal.* ii, 12) (1). Radermacher a pu dire qu'il entraînait en concurrence avec *παρά* dans toutes ses acceptions (2). Mais il n'en demeure pas moins que, à l'époque hellénistique, le mot était très fréquent pour exprimer la notion générale de « source », et les catégories de cause, d'auteur premier, de réception en général, de transmission héréditaire (3). En tout cela, la livraison immédiate n'est pas toujours requise, elle est parfois exclue. Aussi, d'après *Heinrici*, se référant à Winer (4), Paul a voulu seulement, dans notre verset, indiquer l'origine de la tradition, et c'est pour cela qu'il a évité *παρά*, qui semblait naturellement appelé. Comparez *Mat.* xvii, 25 où *ἀπό* après *λαμβάνειν* n'indique certes pas une réception immédiate, puisqu'il s'agit de l'argent que les contribuables versent aux rois; il en est autrement *Col.* iii, 24, mais là (*ἀπὸ τοῦ κυρίου ἀπολήμψετε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας*), l'idée d'immédiation s'y trouve unie à celle d'origine première, encore.

(1) BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neut. Griech.*, 1913, §§ 173, 209, 210.

(2) RADERMACHER, *Neut. gramm.*, 1911, p. 116.

(3) MOULTON-MILLIGAN, *Vocabulary*, à ce mot, 1915. KÜHRING, *De praepositionum graecarum in chartis aegyptiis usu*, 1906, p. 35-suivantes.

(4) HEINRICI, *op. taud.*, p. 331.

Preuschen-Bauer (1) donne de nombreux exemples d'ἀπό introduisant la cause éloignée, ou l'auteur premier, et il y range notre verset, d'après lequel on ne peut juger, selon lui, s'il y a eu des intermédiaires entre le Christ et Paul. Dans le même sens s'expriment *Clemen*, *Joh. Weiss*, et le plus grand nombre des hommes du métier (2).

Nous sommes autorisés à tirer cette conclusion :

Quelle que soit l'opinion personnelle des divers grammairiens et lexicographes, les exemples qu'ils arrivent à citer ne démontrent *nulle part* que ἀπό soit employé en vue de signifier une communication immédiate. Un fait seulement est patent : c'est que, si ἀπό apparaît là où l'on pouvait attendre plutôt παρά, il exprime toujours la *source* d'où part l'action ou la connaissance : ainsi après ἀκούειν, ἀπολαμβάνεσθαι, μανθάνειν, dans *Act.*, *Mat.*, *Col.*, *I Joh.*, *Hermas*, et partout. *C'est cela qui fait le caractère essentiel, la propriété de ἀπό* dans tous ces cas. Par conséquent, on ne saurait prouver apodictiquement, par le seul usage de ἀπό, que la tradition ou la livraison n'est pas immédiate ; car parfois elle l'est (*Col.*, *Hermas*), parfois elle ne l'est pas (*Mat.*, al.) ; mais il serait aussi absolument téméraire d'affirmer qu'ἀπό doit contenir l'idée d'immédiation impliquée dans παρά chez saint Paul, ou qu'il la contienne dans notre passage — si du moins l'on s'en tient aux considérations grammaticales. Disons plutôt — ce qui est l'idée de *Preuschen*, de *Heinrici*, de *Rob.-Plummer* et d'autres — que ἀπό, employé pour désigner la source, le point de départ d'un mouvement, fait abstraction des intermédiaires possibles entre le point de départ et le point d'arrivée. Qu'il y ait des intermédiaires ou non, cela est à juger par le contexte, ou par des considérations d'un autre ordre. Ici, le contexte ne dit certainement point qu'il n'y en ait pas ; et les considérations historiques, pour qui fait de l'histoire autrement que *Reitzenstein* ou *Loisy*, nécessitent qu'il y en ait eu entre le Seigneur et saint Paul, — quand bien même le Seigneur aurait voulu, comme le croient quelques-uns, confirmer leur récit en vision (3).

Je le répète, les considérations grammaticales toutes seules n'ont pas de valeur apodictique, car il est en soi possible qu'on découvre d'autres documents qui établiraient dans certains cas la parfaite équivalence de ἀπό et de παρά après παραλαμβάνειν. Mais je ne sache pas que, jusqu'ici, les papyrus ou la littérature nous en aient révélé aucun. Dans l'état actuel de nos connaissances hellénistiques, l'affirmation que nous combattons est donc purement et simplement arbitraire.

Et l'histoire, enfin, en montre bien l'impossibilité. En effet, Paul, avant et après son baptême, avait certainement été instruit sur l'Eucharistie par Ananias, qui avait dû lui enseigner les στοιχεῖα (*Heb.* v. 12), le τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον, où rentrait certainement la signification du banquet des chrétiens,

(1) *Griech.-deutsch Handwörterbuch zu den Schr. des N. T.*, à ce mot, IV, 4.

(2) *CLEMEN*, *op. laud.*, p. 17. — *JOH. WEISS*, *Comm.*

(3) Nous ne nions pas, en effet, que Paul, qui avait des extases, ait pu se sentir transporté une fois en esprit à la Dernière Cène du Jeudi Saint. Mais pareille vision, si elle a eu lieu, n'aurait fait que confirmer une conviction déjà acquise ; ce n'est pas alors, malgré *Heitmüller* (« T. und Ab. im Urchrist. », p. 43), qu'il eût découvert une signification nouvelle aux actes et aux paroles de Jésus à lui déjà connues par ailleurs.

et de leur autel (*Heb.* XIII, 10). Quand il dit qu'il tient son récit du Seigneur (*παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου*), il insiste principalement, avons-nous dit dans le Comment., sur l'ordre donné par le Christ de renouveler l'Eucharistie, et de le faire dans le même esprit que révèlent les circonstances de son institution, redites avec tant de solennité par l'Apôtre pour faire impression sur des chrétiens pratiquement oublieux.

Nous pouvons donc ainsi paraphraser I *Cor.* XI, 23 :

« Car j'ai reçu [par une tradition qui vient] du Seigneur, ce que je vous ai transmis aussi [c.-à-d. comme on me l'avait transmis à moi-même], à savoir que le Seigneur, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, etc. »

*
* *

Et le rapprochement avec le chapitre x nous montre que cet enseignement *traditionnel* transmis par saint Paul était, au moins dans toutes les lignes essentielles, la synthèse totale du dogme eucharistique actuel : sacrifice et sacrement, présence réelle (entraînant, comme l'Église le fixera, la « conversion », la transsubstantiation), en un mot ce que le catholicisme enseigne de nos jours, et ce qu'il a toujours enseigné.

Plus d'un lecteur aura peut-être l'impression que nous nous sommes donné beaucoup de mal pour enfoncer une porte ouverte; mais il faut bien enfoncer plusieurs fois les portes que des critiques ingénieux mettent tant de persévérance à refermer.

[Voir d'une part les commentaires de CORNELY, TOUSSAINT, etc., et de l'autre ceux de HEINRICI, LIETZMANN, ROBERTSON-PLUMMER, J. WEISS, BACHMANN, etc. — M^{sr} LE CAMUS, *L'Œuvre des Apôtres*, III⁴, p. 134. — CLEMEN, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*; — LOISY, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*; — HEITMÜLLER, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* : — R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3 Aufl. 1927, pp. 333-393, « Paulus als Pneumatiker »; — F. GAVIN, *The catholic idea of the Eucharist in the first four centuries*, dans la revue « Theology » de Londres, oct. et nov. 1930; — W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie sacrement et sacrifice*, Gembloux et Paris, 1931. — En plus, beaucoup des ouvrages nommés à la suite de l'Exc. XI].

III. Les « charismes » et leurs manifestations (XII-XIV).

INT. — Les Corinthiens ne s'assemblaient pas seulement pour le « repas du Seigneur » ; en des réunions d'édification qui ne devaient pas coïncider avec la liturgie eucharistique (d'après XIV, 23, v. ad loc.), ils se livraient aux manifestations de « l'Esprit ». A cette occasion aussi avaient surgi des difficultés et des problèmes sur lesquels l'Église avait consulté l'Apôtre. Il répond en ces trois chapitres, qui débütent par la même tournure, *καὶ ἐπεὶ*..., que les autres instructions motivées par les questions de la lettre corinthienne, sur le mariage, les vierges, les idolothytes, etc., (VII, 1, 25; VIII, 1; XVI, 1, 12); et ici encore, il les ramène à l'observation des traditions communes (XIV, 33, 36).

En cette section d'un immense intérêt, notre épître touche véritablement le « point névralgique » de ces nouveaux corps religieux nés de la prédication de l'Évangile parmi les Gentils : le rapport de la nouvelle piété chrétienne avec l'ancienne piété ou mystique gréco-orientale. C'est comme une suite aux premiers chapitres qui avaient opposé la Sagesse de Dieu à la sagesse évanescence du monde juif et hellénique. Dès les premières lignes (XII, 2-3), nous sommes avertis du genre de l'entreprise que Paul embrasse, et de son dessein très conscient : dégager ses néophytes des restes de matérialisme païen et de l'exaltation suspecte qui se mêlaient à leur recherche affective ou mystique de la Divinité. En cet ordre encore, ils sont des « enfants » (voir comm. de XIII, 11), qui ne pensent qu'à leur jouissance ou à leur gloriole personnelles, et ne savent pas ce que veut l'Esprit, le Pneuma dont ils se croient les instruments parfaits.

Cette critique des « pneumatiques » — reportons-nous aux chap. II-III — est d'une importance qu'on ne saurait exagérer. Elle montre ce que Paul était lui-même comme « pneumatique » (avec d'autres passages de ses lettres, notamment II Cor. XII), et ce n'est pas tout à fait l'image que s'en fait Reitzenstein et son école. Aussi, croyons-nous utile, avant de passer au commentaire détaillé, de fixer sa position.

A l'aurore du christianisme, depuis le jour de la Pentecôte, l'expérience de l'Esprit qu'envoya Jésus monté à la droite de son Père, avec toutes ses opérations merveilleuses, était un miracle permanent, un des plus grands motifs de crédibilité pour conquérir Juifs et païens. Dans l'Évangile de Marc, XVI, 17 s., le Christ annonce les « signes » (*σημεῖα*) qui accompagneront la foi; cette période des « charismes » dura plus ou moins jusqu'au III^e siècle, et s. Irénée (Adv. Haer. II, XXIV, 4; V, VI, 11) en fut un des derniers témoins. Cette conduite de la Providence répondait aux besoins du monde d'alors, dont l'élite religieuse n'était plus rationaliste (même plus guère les stoïciens) mais cherchait Dieu avec une passion mal éclairée. Seulement il fallait que les signes du véritable Esprit de Dieu ne se confondissent point avec les rêveries et les contorsions des visionnaires païens.

Dans le monde religieux grec, comme on le voit déjà chez Platon, dans le Phèdre et le Timée, le plus haut degré de la conscience religieuse, — sauf pour quelques contemplateurs rationnels, — se confondait avec l'inconscience de l'extase, l'arbitraire, la *parala*, la quasi-démence. Et ce prétendu don divin n'avait d'utilité escomptée que pour l'individu qui en était bénéficiaire; des « prophètes » d'Apollon travaillant à l'amélioration des autres, et par des moyens rationnels, comme Socrate, furent une très rare exception. La mantique des oracles n'avait pas plus de portée universelle, et se complaisait dans l'obscurité et l'extravagance. Mais toute cette « mystique » — lui saisissait l'homme violemment, par les sens. Beaucoup des convertis de Corinthe paraissent l'avoir connue, comme anciens initiés de Mystères; et la masse avait gardé pour elle quelque goût, quelque estime inconsciente. Le mysticisme de mauvais

aloï s'était fort aggravé aux époques alexandrine et impériale, comme chacun sait.

Paul voyait avec inquiétude cet état d'esprit se manifester dans les réunions chrétiennes. Lui-même connaissait par expérience, et au plus haut degré, les dons extraordinaires de l'inspiration, « phénomènes mystiques », comme on dit aujourd'hui, extases, etc., et les « gratiae gratis datae », telles que le pouvoir des miracles. Mais là n'était point pour lui l'essentiel du christianisme, ni de la perfection chrétienne, qui ne consiste que dans l'union à Dieu par la charité; toute son épître s'inspirait de cette unique idée maîtresse. L'ordre, la sobriété, la maîtrise de soi, lui paraissaient les meilleures garanties de la présence active du Christ parmi les siens; nous avons constaté plus d'une fois les affinités naturelles de son caractère, non pas avec l'exaltation des néo-pythagoriciens ou autres théurges, mais avec l'esprit du stoïcisme, qu'il savait purifier de sa suffisance orgueilleuse et surnaturaliser en le pliant à l'obéissance de l'Évangile.

Pour sauver de l'illusion ses enfants de Corinthe, il va leur exposer dans une vive lumière plusieurs vérités, qui sont en même temps des règles de conduite :

Tout d'abord, les plus grands, les plus essentiels, les plus nécessaires bienfaits de Dieu (χαρίσματα, fruits de sa faveur gratuite, χάρις), ce ne sont pas ces pouvoirs ou ces actes extraordinaires (ce que nous appelons aujourd'hui « gratiae gratis datae », don des miracles, prophétie, etc.) que les légers Corinthiens mettaient pratiquement au-dessus de tout, c'est la foi toute simple (XII, 3), c'est surtout la charité, seul don perpétuel (XIII), et c'est ici-bas, pour être complet, « la foi, l'espérance, la charité » (XIII, 13); ces dons-là, d'une part sont nécessaires à tous, et de l'autre constituent seuls, la charité surtout, l'état d'adulte, de parfait, τέλειος, dans le Christ;

cependant d'autres « charismes », qui ne sont pas donnés à tous, donc pas nécessaires, ni de premier ordre, doivent être regardés comme des bienfaits de Dieu. Mais, si l'Esprit les distribue comme il l'entend, c'est essentiellement pour le bien de la communauté, plutôt que pour le bien personnel de celui qui les possède. Celui-là commet donc une singulière méprise qui veut les utiliser pour lui d'abord, et spécialement pour se donner l'air d'un « pneumatique », d'un parfait à ses propres yeux et à ceux des autres. Il s'expose à d'étranges illusions; car ses prouesses ne portent pas la signature de l'Esprit;

cet Esprit, ou le Seigneur, qui dicte à Paul sa doctrine (XIV, 37), veut d'ailleurs que ces manifestations ne soient pas désordonnées et irrationnelles; autrement elles ne seraient pas authentiques. Sans doute elles sont au-dessus de la partie normale des activités rationnelles; mais elles ne peuvent être contraires à la raison, pas plus qu'à la foi commune; l'intellect (νοῦς) doit pouvoir autoriser ces manifestations du πνεῦμα, pour peu qu'elles soient authentiques, et, si elles sont publiques, les comprendre et les interpréter (XIV, 14-ss.). Ainsi tout se passera dans l'ordre, et pourra être regardé comme utile à l'Église et provenant vraiment de Dieu, qui n'est pas, comme les déités païennes, un dieu de vaine agitation (XIV, 33).

On voit l'importance extrême de ces pages inspirées, pour la théologie dogmatique, morale et mystique; on y admire aussi le bon sens, parfois malicieux, du grand Apôtre. Mais ce n'est pas tout; le traitement de ce thème spécial des « charismes » et des « spirituels » fait surgir sur son chemin d'autres exposés doctrinaux, peut-être plus importants encore : au chap. XII, une théologie de l'Église, corps du Christ (cfr. les ckapp. X et XI sur ce principe unificateur du Christ et de ses fidèles qu'est l'Eucharistie), et c'est déjà l'esquisse de l'ecclésiologie des épîtres de la captivité, spécialement de l'Épître aux Éphésiens; — dans le même chapitre, le caractère personnel de l'Esprit-Saint et l'enseignement clair, quoique non systématique, de la Trinité; — au chap. XIII, la doctrine de la charité, des vertus théologales, de la vraie perfection, de la vision béatifique.

Ces chapitres, qui contiennent le sublime « hymne à la charité », sont vraiment le

cœur de la Première Épître aux Corinthiens. De plus, leur portée historique est telle que rien, Didachè, Ignace, et le reste, ne pourrait les suppléer s'ils manquaient. Ils sont presque la seule source qui nous renseigne sur le régime des « charismes », ce « cadeau de nocces » du Christ à son Église, comme s'exprime Gutjahr. Nous ne devons donc point être surpris si l'interprétation en est çà et là difficile; car elle ne peut s'appuyer sur une tradition historique continue; déjà au temps de Chrysostome, c'était devenu de la préhistoire qui paraissait très obscure au grand docteur d'Antioche. Mais combien sont-ils précieux, même si on ne les comprend pas dans leurs dernières nuances!

DIVISION. — Paul traite son sujet suivant cet ordre :

a) Il pose les principes qui dominent toute la question des charismes : leur subordination au bien commun de l'Église, et leur infériorité à l'égard de quelque chose de meilleur (ch. XII);

b) Ce meilleur — et la seule chose nécessaire, qui ne finira jamais, — c'est la charité (ch. XIII);

c) Il donne une instruction très longue sur les deux charismes particuliers que les Corinthiens goûtaient le plus, la prophétie et la glossolalie. Puis il réglemente l'usage des charismes en général.

STRUCTURE LITTÉRAIRE. — Les idées se suivent dans un ordre analogue à celui que Paul a suivi dans la section des idolothytes, VIII-X. Mêmes apparentes « digressions » au milieu; là c'était sur la « liberté », ici sur la « charité »; et l'on sait que charité et liberté, la seconde ordonnée à la première, sont les deux idées qui commandent toute la morale paulinienne. De part et d'autre l'auteur commence par poser les principes (ch. VIII; — ch. XII); ensuite vient la « digression » (ch. IX-X, 13; — ch. XIII); enfin les conclusions pratiques (ch. X, 14-XI, 1; — ch. XIV). En face de cette ordonnance voulue, qui va se répétant (on pourrait même en établir une semblable, ci-dessus, pour la section de l'Eucharistie; XI, 20-22; — 23-25; — 26-34), que penser des réarrangements de J. Weiss et d'autres, qui détruisent cette belle symétrie sans la remplacer par une autre qui la vaille? Ou surtout des prétendues « interpolations » de Delafosse, qui veut voir, par exemple, en XII, 5 et 6, les additions du « catholique ancien », destinées à atténuer le « montanisme » du reste?

a) Les charismes sont distribués par l'Esprit pour le bien général de l'Église (ch. XII).

INT. — Dans les premiers versets (1-11), Paul, après avoir mis en vive opposition la mystique païenne et la spiritualité chrétienne, montre que tous les charismes proviennent également du même Esprit, et sont tous destinés au bien commun de l'Église. De 12 à 26, il prendra en exemple la solidarité des membres du corps humain; et pour finir (27-31), il en fera l'application aux membres de l'Église, corps du Christ.

1° Le principe (XII, 1-11).

INTRODUCTION. Tout ce qui ressemble encore à de la mystique païenne est étranger à l'Esprit, mais tout ce qui est de la foi chrétienne, si peu extraordinaire qu'il soit, provient de lui. Quant aux « charismes » spéciaux, l'Esprit personnel les distribue selon leur utilité, avec une sorte d'appropriation aux Trois Personnes de la Trinité.

Nous avons ici une énumération complète des « charismes » (au sens de « gratiae gratis datae »), dans un ordre calculé, qui est lui-même très instructif.

CH. XII, 1. Περὶ δὲ τῶν *πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς *ἀγνοεῖν. 2. Οἴδατε *ὅτι *ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἰδωλα τὰ ἄφωνα *ὥς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι. 3. Διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει· Ἀνάθεμα Ἰησοῦς· καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ.

A. 1. περὶ δὲ, cfr. VII, 1 etc. — On ne peut guère décider si πνευματικῶν est neutre (*Chrys.*, *Ambr.*, *Gutjahr*, *Toussaint*, *Rob.-Pl.* al.) ou masculin (*Zahn*, *J. Weiss*, *Lemonnyer*, *Bachmann*, al.); *J. Weiss* préférerait le masculin; *Lietzm.* ne se prononce pas. — ἀγνοεῖν, présent, cfr. X, 1, et aussi plus bas, XIV, 38, = « continuer à être ignorants », interprétation que justifie le γινώσκω de 3 (v. *ad loc.*).

B. 1. Ce chapitre débute sous la même forme que les autres instructions envoyées par Paul en réponse aux demandes de Corinthe (περὶ δὲ), mais les premiers mots marquent aussi un nouveau sujet concernant les assemblées; (ils s'opposent à πρῶτον μὲν de XI, 18, *Bachmann*, al.). Les Corinthiens avaient en effet grand besoin d'être instruits touchant les hommes ou les phénomènes « spirituels ». La phrase commande tout le sujet, et vise par conséquent d'autres manifestations que celles des glossolales du chapitre XIV (contre *Zahn*, al., peut-être *J. Weiss*).

Il va s'agir de concilier les « charismes » avec l'ordre maintenu par la hiérarchie. Question brûlante alors, et qui a repris quelque actualité.

— A. 2. ὅτι ὅτε surprend; c'est pourtant la lecture de N, A, B, C, D, E, L, P, *vulg.*, *arm.* Beaucoup de scribes et d'exégètes ont voulu le simplifier et le rendre intelligible, en n'écrivant que l'une ou l'autre de ces conjonctions : ὅτι seul F^{er}, G^{er}, d, e, *peš.*, *copt.*, *Ambr.*; ὅτε seul K, 1, 23, al., *Aug.*, *Euthal.*, *Dam.*; W.-H. conjecturent la leçon ὅτι (π)οτέ; mais son étrangeté même invite à conserver la leçon la plus commune. — De même on ne s'entend pas sur ὥς ἂν ἤγεσθε; *Bengel*, *Bachmann*, écriraient ὡς ἂν (abréviation de ὡς ἂν εἴη;) = « pour ainsi dire »; mais cette forme n'est guère connue, bien qu'on la trouve *Act.*, *Joh.* et *Jean Lydus*, et qu'elle ait donné εἰς du grec moderne. Ὡς ἂν est employé comme particule temporelle (ce qui n'est pas classique) chez Paul (*I Cor.* XI, 34; *Rom.* XV, 24), dans les LXX (*Gen.* XXVII, 30), et en des papyrus (voir *Abel*, p. 297). *J. Weiss* croit εἰς ἂν possible, mais préférerait lire ὥς ἂν ἤγεσθε. Si on ne suit pas cette suggestion, alors il faut donner à ἂν le sens itératif, devenu alors très rare. — La phrase peut se comprendre de deux manières : ou bien elle est suspendue : « Vous savez que, quand vous étiez gentils, vers les idoles muettes... que (*Lietz.* : ὥς équivalent à reprise de ὅτι) ou comme vous étiez poussés et entraînés »; ou bien, en sous-entendant ἦτε devant ἀπαγόμενοι : « Vous savez que, quand vous étiez gentils, vers les idoles muettes, comme on vous poussait, [vous étiez] entraînés », en faisant de ὥς ἂν ἦγ. une incise. Nous avons adopté cette deuxième manière, et préféré l'ellipse à l'anacoluthie; mais c'est sans beaucoup de décision.

B. 2. Paul, fâché de leur ignorance, leur rappelle toujours le temps où ils étaient païens; ce souvenir doit leur déplaire, mais l'Apôtre veut insinuer qu'ils sont bien païens encore en certaines de leurs manières (cfr. *I Cor.* VI, 14 ss.). Que leur arrivait-il donc à cette époque d'ignorance? Ils se laissaient, dans les cultes idolâtriques, tirer de ci de là, balloter par des impulsions obscures et impérieuses qui leur faisaient commettre des extravagances sous prétexte de religion. Nous connaissons assez cet ordre de phénomènes. Dans la cosmopolite Corinthe devaient, dès le 1^{er} siècle, fleurir quelques mystères gréco-orientaux, et une bonne part des convertis, qui venaient surtout, il va sans dire, des cercles les plus préoccupés de religion, se composait d'anciens initiés. Beaucoup de leurs désordres s'expliquent par ces antécédents. Chrysostome, Grec d'Antioche, mettait déjà l'exégèse sur la bonne voie

CH. XII, 1. Pour ce qui est maintenant des faits spirituels, frères, je ne veux pas que vous restiez dans l'ignorance. 2. Vous savez bien que, quand vous étiez des gentils, vers les idoles muettes, selon l'impulsion [qui] vous [prenait], [vous étiez] entraînés. 3. C'est pourquoi je vous fais savoir que personne, parlant dans l'esprit de Dieu, ne dit : « Jésus [est] anathème » ; et personne ne peut dire : « Jésus [est] Seigneur », si ce n'est dans l'Esprit Saint.

quand il voyait ici une allusion aux orgies de Dionysos. Nous l'entendons dans un sens plus généralisé ; mais pour nous aussi, comme pour beaucoup de modernes, il s'agit d'autre chose que de l'action morale de Satan ou du milieu humain entraînant aveuglement à l'idolâtrie. *Bachmann*, avec la méfiance entretenue dans l'école de Zahn contre les nouveautés en général, et spécialement l'histoire des religions dont les syncrétistes abusent en effet, objecte bien d'abord que ἄφωνα ne conviendrait pas à des dieux qui étaient censés se révéler vivants dans les Mystères, ou rendaient des oracles, et que ἀναθεμα se dit bien de la victime traînée à l'autel, mais non d'un ravissement psychique ; mais le verbe peut s'appliquer à des initiés par figure de style, et ce sont des « idoles muettes » en réalité (ἄφωνα n'est pas une pure « épithète d'ornement » empruntée à la controverse juive) que ces simulacres inertes au sujet desquels les hiérophantes dupent les adorants. — Nous croyons donc, en suivant la ligne de Chrysostome, que l'Apôtre rappelle à ses lecteurs, pour leur honte, les phénomènes pathologiques ou sataniques que plusieurs d'entre eux ont pu éprouver jadis dans les cultes secrets et mystiques ; il leur dit (*Sickenberger*) : « Vous supportiez cela quand vous étiez païens ; maintenant il faut savoir exercer quelque critique », et ne pas gâter vos réunions par l'imitation des folies d'autrefois.

Le verset suivant prouve la justesse de cette vue.

— A. 3. ἐν πν. θ., c'est-à-dire « sous l'action de l'esprit de Dieu », sorte d'ivresse instrumental, voir *Abel*, p. 212 ; ou bien peut-être, si λαλῶν est omis (comme dans D, E, F^r, G, *Vict.*, *Hil.*, *Chrys.*), « dans l'esprit » comme dans une atmosphère qui entoure et pénètre, cfr. ἐν κυρίῳ, ἐν Χριστῷ. — D, E, G, K, L, P, al. ont des accusatifs, Ἰησοῦν, κύριον Ἰησοῦν. — ἀνάθεμα (-τίκειν), mot biblique retrouvé dans un « tabula defixionis » de Mégare, d'avant J.-C. (*M.-M.* qui renvoient à *Hatzidakis*).

B. 3. Le « c'est pourquoi », διό, qui commence la phrase, la rattache étroitement, comme une conséquence, au verset précédent, et nous fait comprendre cette singulière mention d'un prétendu inspiré chrétien qui s'écrierait : « Jésus est [ou soit] anathème ! » C'est qu'il reviendrait à certaines formes de son ancienne exaltation païenne. Il ne s'agit donc pas d'incroyants, Juifs ou autres, introduits subrepticement dans l'assemblée (idée d'*Esnius*, de *Schäfer*, al.) dont certains Corinthiens ignorants auraient pu prendre les paroles pour inspirées ; ni guère mieux, comme le croient ingénieusement *Rob. Pl.*, des gens du « parti du Christ », professant déjà la doctrine docète, qui auraient repoussé l'homme Jésus, et fait profession de « ne plus connaître le Christ en chair », comme le firent plus tard les Ophites d'après Origène. Il est clair que Paul n'avait pas besoin de mettre en garde les Corinthiens contre des païens ou des Juifs connus comme tels, et que, s'il avait ici affaire à des hérétiques déclarés, il aurait été encore plus vigoureux. Il ne faut pas non plus affaiblir les termes, comme si eut « anathème » ne signifiait qu'un rejet direct ou indirect (*Sickenberger*) de la personne de Jésus. Non, il faut admettre qu'il s'était rencontré véritablement, à la connaissance de Paul, des « pneumatiques » à pousser de pareils cris, en se débattant sans doute contre l'esprit de Jésus dont ils croyaient se sentir envahis, à la manière de la Sibylle écumante et repoussant l'inspiration qui l'op-

4. Διαίρέσεις δὲ *χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα· 5. καὶ διαίρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς Κύριος· 6. Καὶ διαίρέσεις ἐνεργημάτων εἰσιν, ὁ δὲ αὐτὸς Θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

7. Ἐκάστῳ δὲ δίδεται ἡ φανέρωσις τοῦ Πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον· 8. Ὡ μὲν γὰρ διὰ τοῦ Πνεύματος δίδεται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ

presse, ou de la Cassandre qui maudit Apollon dans « l'Agamemnon » d'Eschyle. C'étaient sûrement des manières tout à fait païennes et intolérables, mais non inouïes chez les mystes les plus dévots. (Voir RADERMACHER, *Schelten und Fluchen*, ARW décembre 1907, et notre livre « *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, 1911, pp. 89-s.).

Il peut donc se trouver des « pneumatiques » dont l'inspiration est très suspecte, et pourrait bien être restée la même que celle qui les agissait autrefois dans les arrières-temples — c'est-à-dire due au diable ou à des nerfs détraqués. D'autre part, le chrétien sincère qui dit tout simplement : « Jésus est le Seigneur », (confession résumée de tout le christianisme), celui-là est déjà sous l'influence du véritable Esprit de Dieu, et ne pourrait prononcer ces paroles « *animo, verbo, facto, corde, ore, opere* » (S. Aug. « in Jo. tr. 74, 1, » cité par *Gutjahr*) si l'Esprit n'était pas là. L'acte de foi, que tout le monde doit faire, procède déjà d'une inspiration de l'Esprit; « *in spiritu sancto movente sed non habito* », si la charité ne s'y joint pas, « *in spiritu sancto movente et habito* » dans le cas contraire (s. Thomas, ad loc.).

Les « pneumatiques » attitrés voient déjà, par cette phrase jetée dès le début de la discussion, leurs prétentions fortement réduites; elles le seront bien davantage au chapitre xiii, quand l'Apôtre parlera de la charité, nécessaire à tous, et pourtant incommensurablement supérieure à tous leurs « dons ». Voir ce que nous avons dit du caractère des « vrais pneumatiques » au commentaire du chapitre ii.

— A. 4. Pour les διαίρεσεις, cfr. 28-30, infra, *Rom.* xii, 6-8 et *Eph.* iv, 11. — Le mot χάρισμα n'est pas classique; l'hellénisme (B G U) s'en est servi au simple sens de « cadeau »; dans le N. T., il apparaît 1 fois *I Pet.* iv, 10, et 15 fois chez Paul (*I Cor.*, i, 7; vii, 7; cinq fois dans notre chapitre; 6 fois *Rom.*; une fois respectivement *II Cor.*, *I Tim.* et *II Tim.*); au premier abord, les acceptions de Paul n'ont de commun que cette notion générale : « résultat d'une faveur de Dieu »; aussi, pour ménager cette latitude de sens, qui n'est pas indifférente à l'exégèse des présents chapitres, ne transcrivons-nous pas purement « charisme » (au sens technique qu'il a pris, = *gratia gratis data*, à cause précisément de ce passage), mais « don de grâce ». — Quant à διαίρεσεις, le participe διαιροῦν du v. 16 (v. *ad loc.*) montre que la signification n'en est pas précisément « divisions », « Unterscheide » (*vulg.*, Bousset, Cornely), mais : « distributions », « répartitions », « Verteilung », comme l'ont bien vu *Rob.-Pl.*, *J. Weiss* et d'autres.

B. 4. Quoique l'Esprit inspire tous les vrais croyants, il y a cependant (dé) une spécialisation de certains de ses dons, ou χαρίσματα. Le mot « charisme », par son étymologie même, indique l'effet de la faveur (χάρις) d'une puissance supérieure, il n'a donc rien à voir avec les propriétés magiques qu'on posséderait de naissance ou par étude. En soi, chez Paul, il peut désigner toutes les faveurs de Dieu; dans l'*Ep. aux Romains*, v, vi, la rédemption, la grâce, la béatitude; dans notre épître même, vii, 7 (v. *ad loc.*) la vocation à la virginité ou au mariage, et, au cours du présent ch. xii, il semble, au v. 31, s'appliquer à la charité; dans les *Pastorales*, c'est le caractère de ministre de l'Évangile, et, à la fin de notre chapitre, nous verrons mêlées aux « charismes » extraordinaires des fonctions qui, dans leur mode, n'ont rien d'extraordinaire et de surhumain. Nous en concluons déjà que saint Paul

4. Il y a bien des répartitions des dons de grâce, mais [c'est] le même Esprit; 5. et il y a des répartitions des services, et [c'est] le même Seigneur; 6. et il y a des répartitions des opérations, mais [c'est] le même Dieu, lui qui opère toutes choses en tous.

7. A chacun pourtant est donnée la manifestation de l'Esprit, en vue de l'utilité. 8. Car à l'un par l'Esprit est donné le discours de sagesse, à un

ne fait point, pour les « charismes » surnaturels dont il va parler, une catégorie d'une dignité spéciale. C'est chez lui intentionnel.

« C'est le même Esprit » qui est leur auteur à tous; il n'y a pas multiplicité de causes comme dans le polythéisme (*Sickenberger*). Cfr. *Eph.* iv, 4. Pour établir le sens exact d'« esprit », πνεῦμα, il faut avoir expliqué les versets suivants.

— A. [5]-6. καὶ ὁ αὐτός (comme 5) au lieu de ὁ δὲ αὐτός, B, C, qqs mins., *Orig.* — πᾶσιν masculin (*J. Weiss*).

B. 5-6. Après les « charismes », Paul nomme des « diaconies », ou ministères, ou services, qu'il rapporte au « Seigneur »; et des « opérations » extérieures qu'il rapporte à « Dieu ». Quels sont les rapports de ces trois sortes d'effets, et des trois causes assignées ?

Certainement il faut voir ici (contre *Lietzmann*) plus qu'une distinction rhétorique. Plusieurs exégètes, avec *Estius*, croient que les « charismes » sont le genre, les deux autres termes en désignant les espèces. Mais *Chrys.* et les Grecs ont identifié les trois; et il nous paraît meilleur aussi d'admettre qu'il s'agit des mêmes phénomènes, mais considérés sous trois aspects, et appropriés ainsi aux trois personnes de la Trinité (*infra*). *Bousset* dit : « Les dons de l'Esprit sont, du point de vue de leur but, des prestations de services à la communauté, et des œuvres de force, du point de vue de leur forme. » Tel est, où à peu près, l'avis de la plupart, *J. Weiss, Bachmann, Toussaint, Prat*, al. Il se peut d'ailleurs que tel de ces aspects prédomine en tel de ces dons, et que l'un puisse s'appeler plus spécialement « charisme », l'autre « office », l'autre « miracle », comme on le verra aux versets 8-10 et 28-30 (cfr. *Gutjahr*); mais tous sont des « charismes », au sens large que nous avons indiqué.

Les noms « Esprit », « Seigneur » et « Dieu » ne seraient qu'une triple désignation de l'Esprit-Saint, pour *Bisping, Godet, Cornely*, al. Mais il convient, avec *Gutjahr, Rob.-Pl., J. Weiss, Lietzmann, Bachmann, Sickenberger*, et d'autres, de les distinguer, et de reconnaître ici une formule trinitaire, comme II *Cor.* xiii, 13, *Eph.* iv, 4-6, et encore ailleurs : « Dieu » est le Père, le « Seigneur » est le Fils, le « Pneuma » est le Saint-Esprit, et désigne donc ici une Personne divine comme les deux autres, ce qui apparaîtra très clairement au v. 11. « La division des phrases en trois », dit *J. Weiss*, « n'est pas cause, mais conséquence, de la formule trinitaire (*Trias-Formel*) familière à Paul et courante, laquelle est donc très antique ». *Rob.-Pl.* observent que cela confirme l'authenticité de *Mat.* xxviii, 19. Nous pensons comme eux, et attachons une grande importance doctrinale à ces versets.

Par appropriation, les « dons », considérés comme faveurs gratuites, sont tous rapportés à l'Esprit-Saint, qui est Dieu se communiquant, le grand « Don » de Dieu; comme « ministères » ou « services », ils sont tous appropriés au Christ, le Roi, le Chef qui gouverne l'Eglise; comme « actes de puissance » ou d'énergie (non pas exclusivement « miracles »), ils se ramènent tous au Père, source de tout être et de toute activité, qui (par le Verbe et l'Esprit) « opère toutes choses en tous ».

J. Weiss insiste très justement sur le point de vue éthique et téléologique que

Πνεῦμα, 9. ἐτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ Πνεύματι, ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ ἐνὶ Πνεύματι, 10. ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα *δυνάμεων* ἄλλῳ προφητεία, ἄλλῳ δὲ διακρίσεις πνευμάτων, ἐτέρῳ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεῖα γλωσσῶν. 11. Πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται.

Paul, s'inspirant de la discipline religieuse d'Israël (et de l'Évangile) substitue à l'ivresse païenne et au danger d'orgasme.

— **B. 7.** Ce verset peut être aussi bien une conclusion de 4-6 (*Bachm.*) qu'une introduction à la série détaillée de 8-10 (*J. Weiss*). Par tous ces dons, quelle qu'en soit la note dominante, c'est toujours l'Esprit de Dieu qui se manifeste (φανέρωσις; le génitif τοῦ πν. est subjectif, *J. Weiss*), tout est donc ramené à l'Esprit, ce qui montre bien (*supra*) que « ministères » et « énergèmes » ne sont pas deux espèces différentes d'une première espèce, les « charismes » qui appartiendraient spécialement à l'Esprit. Il se « manifeste », par conséquent Paul va parler maintenant de « charismes » au sens restreint, celui de grâces extérieures et visibles, et non de grâces secrètes et intimes, comme la « justice » et les vertus. L'Esprit ne se manifeste pas de la même manière chez chacun; il répartit ses manifestations πρὸς τὸ συμφέρον, « suivant l'utilité », bien entendu l'utilité commune, comme il sera dit expressément plus loin. Bien ambitieux serait donc le « pneumatique » qui voudrait recevoir tous les dons à la fois, comme si l'Esprit n'intervenait que pour enrichir son individualité.

— **A. 8-10.** Remarquer à 8 διὰ τοῦ πν. et κατὰ τὸ πν., les deux prépositions semblant signifier deux rapports distincts (*infra* B). Remarquer aussi l'adjectif ἐτέρῳ se glissant dans une série de ἄλλῳ au début de 9 et dans le v. 10, à l'avant-dernier membre; l'absence de δέ, après les deux ἐτέρῳ (doit-on l'omettre aussi à 10, entre ἄλλῳ et προφητεία? il manque B, D, E, F, G; les critiques sont divisés, quelques-uns l'omettent ou le placent entre crochets; *Soden*, *Vogels* l'admettent; la *Vulg.* supprime tout « autem » à partir de « fides »; affaire de style, sans doute). Ces très légers changements ont leur signification; car Paul ne les aura pas apportés seulement pour varier son style; il aura plutôt voulu répartir les dons en groupes homogènes, distincts l'un de l'autre, commençant respectivement par

ὃ μὲν... ἐτέρῳ.... ἐτέρῳ (*J. Weiss*).

ou ὃ μὲν... ἐτέρῳ.... ἄλλῳ (sans δέ, au v. 10, *Gutjahr*)

ce qui fait 2 + 5 + 2, ou 2 + 3 + 4. Nous ne doutons point, pour notre part, qu'il y ait là un ordre systématique. Les vv. 9-10 sont mal coupés; ἐνερ. τ. δυν. devrait appartenir à 9. Cfr. des énumérations similaires plus bas, xii, 28-30, et *Rom.* xii, 6-8, *Eph.* iv, 11.

B. 8-10. Paul répète trois fois que c'est « le même » Esprit qui est en cause; il veut inculquer qu'il ne saurait y avoir contradiction et rivalité entre les « dons », ni par conséquent entre les vrais « pneumatiques »; il n'y a pas, comme le croyaient les païens, des dieux divers, bienfaiteurs spécialisés (*Toussaint*), cfr. *Eph.* iv, 4, ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεύματι κτλ. S'il ne mentionne plus le πνεῦμα au v. 10, c'est qu'il va de soi que les derniers dons proviennent de l'Esprit comme les autres, et pour ne pas charger son style.

L'énumération commence par « discours de sagesse » (λόγος σοφίας) et « discours de science », ou « de gnose » (λόγος γνώσεως), c'est-à-dire par les dons relatifs aux degrés les plus hauts de l'enseignement. Ils diffèrent sûrement l'un de l'autre, malgré *Lietzmann*; d'autres auteurs, que trompe aussi le préjugé syncretiste,

autre le discours de gnose selon le même Esprit; 9 à l'autre la foi dans le même Esprit, à un autre les dons de guérisons, dans l'Esprit unique, 10. à un autre des opérations d'œuvres de puissance; à un autre la prophétie, à un autre des discernements d'esprit, à l'autre des genres de langues, à un autre l'interprétation des langues. 11. Mais toutes ces choses, c'est l'Esprit unique et le même qui [les] opère, [les] répartissant en propre à chacun comme il [le] veut.

veulent mettre la « gnose » au-dessus de la « sagesse », comme dans la terminologie mystique de l'hellénisme (Reitzenstein, *J. Weiss*), *σοφία* ne désignant pour eux que la connaissance pratique (les exemples apportés par Weiss, xv, 22-28, 50-ss, ne sont pas de la « gnosis », et le mot ne se trouve pas dans ces passages). Bachmann lui-même (sur xiii, 2, v. *ad loc.*) a tort de croire que « gnose » et « prophétie » atteignent les mêmes secrets divins. En réalité, il faut prendre l'opinion inverse, d'autant plus que, dans toute cette énumération, la gradation est descendante; nous trouvons ici confirmation de ce que nous avons dit à l'Exc. v sur l'infériorité, dans le langage de Paul, de la « gnose » par rapport à la « sagesse », à la différence de l'hermétisme, auquel il n'a pas emprunté. *Σοφία* peut signifier parfois, suivant une acception courante « habileté technique » (*σοφία λόγου*, rhétorique et dialectique, voir à i, 17), mais ce n'est point ici le cas; c'est la « sagesse » des desseins intimes de Dieu (voir à ii, 7-ss.), tandis que la « gnose » que possèdent les Corinthiens (i, 5, quoique Paul ne leur attribue pas la « sagesse », ni le « discours de sagesse »), a plutôt pour objet la proposition et l'agencement des vérités partielles adaptées à l'entendement. Voir Lemonnier, Sickenberger, *Rob-Pl.*, *Gutjahr* qui reconnaît, sans doute à bon droit, dans la « gnose » le charisme des « didascales » (*infra* xii, 28-29; *Eph.* iv, ii; *Act.* xiii, 1, *προφηται καὶ διδάσκαλοι*). Il faut de plus remarquer, avec *Rob.-Pl.*, que *διὰ τοῦ πν.* et *κατὰ τὸ πν.* ne sont pas des expressions synonymes; la première signifie l'action directe et exclusive de l'Esprit-Saint, qui forme lui-même les pensées dans l'intelligence de l'homme spirituel qui prononce les « discours de sagesse »; tandis que la préposition *κατὰ* indique la conformation aux inspirations divines de pensées produites par l'intellect humain comme cause propre; c'est toujours l'Esprit qui l'opère, mais son rôle ici n'est que directeur. La « gnose » est donc moins une intuition surnaturelle qu'un discours de l'intellect surnaturellement dirigé. — *Saint Thomas* précise théologiquement que le « discours de sagesse » et le « discours de science » ne sont pas les dons du Saint-Esprit qui portent les noms de « sagesse » et de « science » (ceux-ci n'étant pas des charismes, mais des dons sanctifiants, donnés au profit du sujet lui-même); c'est la faculté d'extérioriser, au profit des autres, les connaissances acquises par les dons du Saint-Esprit, respectivement *sur les choses divines* et *sur les choses créées*. Paul a parlé de ce « discours de sagesse » au ch. ii, 13 (v. *ad loc.*); il s'oppose à cette « sagesse de discours » (i, 17), dont les Corinthiens étaient si fiers (*Rob.-Pl.*).

Une deuxième série (marquée par le changement matériel de *ἄλλ.* en *ἐτέρω*, qu ne peut avoir d'autre but, car les deux adjectifs s'étaient assimilés pour le sens dans la langue hellénistique) consiste en trois dons qui ne se rapportent plus à l'enseignement, mais à l'action : la *foi*, les *guérisons*, et les « *ἐνεργήματα* ». Cette « foi » n'est pas la vertu théologale, mais la confiance surnaturelle dans le secours de Dieu pour entreprendre des choses difficiles, pour « transporter des montagnes » (cfr. xiii, 2), *πίστιν οὐ τὴν τῶν δογμάτων, ἀλλὰ τὴν τῶν σημείων*, dit *Chrys.* Ainsi les anciens,

et Cajetan, Estius, Bisping, Godet, Cornely, Rob.-Pl., Bachmann, Gutjahr, etc. Il est possible que les « guérisons » surnaturelles et « les énergies » (c'est-à-dire tous les autres genres de prodiges) soient données comme les effets spéciaux de cette « foi »; cependant celle-ci paraît plutôt être une première espèce distinguée des deux autres; ce serait donc plutôt le don de grandes initiatives qui ne sont pas spécifiquement surnaturelles.

Il est très important pour l'histoire, dit J. Weiss, de voir avec quelle assurance l'Apôtre admet les guérisons miraculeuses et autres prodiges. C'est vrai; et nous en concluons que, puisque Paul les admettait, ils étaient réels. Il n'est pourtant pas dit qu'ils fussent fréquents à Corinthe (voir au verset 11).

La série terminale (commençant par ἅλλω sans δέ, d'après les meilleurs textes) comprend les dons dont il sera longuement question au chap. xiv, et qui paraissent avoir été les plus connus dans cette église. C'est d'abord la « prophétie ». Nous pourrions nous étonner de la trouver après les dons d'action, et si loin du « discours de sagesse »; c'est que sans doute elle ne comportait dans sa notion essentielle ni prédiction de l'avenir, ni traitement de hauts sujets, mais pouvait se borner à l'exhortation chaleureuse, efficace grâce à l'Esprit qui l'animait (v. *infra*, à xiv, 3, 24 s.). Le « discernement des esprits » voisine avec la prophétie, parce qu'il pouvait en être une des formes ou des attributs (Bachmann), ou bien, croirions-nous plutôt, parce que ceux qui en étaient doués avaient à juger de la bonne qualité de l'enseignement des autres, y compris les prophètes (*Did.* xi-xii; cfr. *infra*, xiv, 29), et ce devait être le don le plus précieux pour les didascales et les pasteurs. Quant aux « genres de langues », c'est évidemment la « Glossolalie » dont nous chercherons à établir la nature au commentaire du chap. xiv. Disons seulement, avec Sickenberger et d'autres, qu'il ne faut pas confondre ce don avec le miracle des langues à la Pentecôte, mais qu'il peut s'identifier avec le charisme dont jouirent Cornelius et les disciples d'Ephèse (*Act.* x, 44-47; xix, 6). Ce n'est pas sans intention que Paul place à la queue ce don que les Corinthiens paraissaient estimer par-dessus tout (Bachmann, al.; voir comm. de xiv). En dernier lieu, il devait cependant encore nommer l'« interprétation » de ces « langues »; puisque c'est aussi un « charisme », nous devons bien y voir autre chose que la faculté de traduire des langues étrangères; c'est donc que la « glossolalie » était autre chose.

— **B. 11.** Cette phrase résume tout le développement qui précède, sur l'unité d'origine des charismes, qui est « l'Esprit un et le même ». Elle se rapporte au v. 4, ou aux versets 4-6, et le cycle de la péricope est clos. En même temps est préparé le développement qui va suivre, vv. 12-26 et 27-31, sur l'unité du Corps.

L'auteur parle comme si l'Esprit était une personne, dit J. Weiss. Il y a plus; Paul affirme sûrement cette personnalité, au sens le plus plein. Les mots διαίρεσθαι, « distribuant », et surtout καθὼς βούλεται, « de la manière qu'il veut », exigent que le sujet du verbe soit personnel. Il en est de même pour ἐνεργεῖ aussi, d'après l'usage de Paul (cfr. v. 6, *supra*; *Gal.* ii, 8, iii, 5; *Eph.* i, 11, 20, ii, 2; *Phil.* ii, 13), tandis qu'un sujet impersonnel n'est jamais joint chez lui qu'à la forme moyenne ἐνεργεῖσθαι; ainsi *Rom.* vii, 5; *II Cor.* i, 6, iv, 12; *Gal.* v, 6; *Eph.* iii, 20; *Col.* i, 29; *I Thess.* ii, 13; *II Thess.* ii, 7. (Rob.-Pl., et J. A. Robinson, auquel ils renvoient). Le rapprochement de l'Esprit avec le Seigneur et Dieu (*supra*, vv. 4-6) supposait du reste à lui seul cette personnalité du Saint-Esprit, qu'insinuaient déjà plusieurs passages des premiers chapitres (voir *supra*, à II-III, passim, et l'Exc. v).

Gutjahr note judicieusement qu'il n'est pas probable que ces dons multiples se soient rencontrés simultanément à Corinthe. Lorsque Paul fera l'application concrète à cette église, il ne s'agira que des dons de parole; et, au ch. iv, v. 19 (v. *ad loc.*), il a paru mettre les Corinthiens au défi de lui montrer beaucoup de

dons d'action. Nous ne dirons pas cependant avec *Bachmann* qu'ils n'en possédaient que deux, la « prophétie » et la « glossolalie ». Mais il est possible que l'Apôtre, par cette riche énumération de tous les charismes que l'Esprit peut distribuer, ait déjà voulu leur inspirer quelque réflexion de modestie, à la pensée de tous ceux qu'ils ne possédaient que peu ou point.

Nous devons, dans un excursus, comparer cette énumération à celle qui clôt le chapitre, et à celles de *Rom.* et d'*Eph.*

2°) *Comparaison du corps de l'Eglise, Christ mystique, avec l'organisme humain*
(xii, 12-26).

INTRODUCTION. Il est bien rare de rencontrer chez Paul des images maintenues longuement, et des comparaisons développées à l'aise; son génie était plus dialectique que didactique, moins descriptif que lyrique et oratoire. La péricope présente est donc, au point de vue de la critique littéraire, très intéressante à titre d'exception. Il est vrai que Paul n'a pas inventé la comparaison qu'il exploite ici. Prendre le corps humain et ses membres comme type de la solidarité, c'était un lieu commun classique (apologue de Menenius Agrippa chez Tite-Live, II, 32, et autres exemples chez Xénophon, Cicéron, Quintilien, Marc-Aurèle). A l'époque hellénistique, il apparaît dans la diatribe, chez Épictète et autres stoïciens (Voir Heinrici, J. Weiss). Lietzmann énumère une grande quantité de parallèles, dont le plus ancien est une fable égyptienne du XII^e siècle, 20^e dynastie, trouvée par von Bissing. Paul a utilisé un exemple d'école, ce qui montre une fois de plus les rapports de son style avec la « diatribe ». Les analogies rabbiniques de Strack-Bill. sont bien plus lointaines. Le « style oral », ici encore, malgré son parallélisme soutenu, est celui des prédicateurs populaires grecs.

Mais la haute valeur de ce passage consiste en ce que l'Apôtre nous présente pour la première fois une doctrine de l'Eglise, préluant à celle de l'Épître aux Éphésiens. Le Christ personnel n'est plus seulement le moteur, la tête de ses fidèles, comme XI, 3; en faisant vivre de sa propre vie tous ceux qui lui sont unis par la foi et la charité, il se les incorpore, il en fait ses membres (cfr. VI, 15) et l'Eglise devient le « Christ » mystique, qui est comme l'épanouissement du Christ personnel, la plénitude de l'incarnation (cfr. doctrine de Col. et Eph.). Ce « Christ collectif » n'a rien de la saveur quasi-panthéiste qu'y trouvait Reitzenstein ou J. Weiss; ce n'est pas une espèce de corps fluide, de πνεῦμα matériel qui émane du Christ ressuscité et lui unit les croyants, c'est l'opération du Christ qui les conforme à lui comme au suprême modèle. Remarquable est l'unité d'enseignement de cette épître, nous ne cesserons de le répéter : morale privée, morale familiale, morale ecclésiastique, tout y provient de l'union à la Personne du Christ. Et l'universalisme si catégorique du v. 13 suffit à condamner le parti-pris de J. Weiss, qui cherche à écarter de cette Épître la notion déjà formée dans l'esprit de Paul d'une Eglise une et catholique embrassant toutes les églises particulières; au contraire, tout la présuppose, car elle était formée chez l'Apôtre dès le jour de sa conversion. — J. Weiss est mieux inspiré quand il montre comme Paul a changé le point de vue de l'universalisme stoïcien (auquel, du reste, il ne pensait peut-être pas) : ce n'est plus la nature, c'est la grâce qui fait la vraie communauté des hommes.

A. 12-13. ὁ Χριστός : cfr. ce v. 12 au v. 27, *infra*. Ce sens mystique et collectif du nom de Χριστός, employé seul, d'une manière absolue, ne se retrouve pas ailleurs, à la lettre du moins; mais l'idée est partout; Gal. IV, 19, le Christ « se forme », μορφωθῆ, dans les croyants, qui sont ainsi assimilés à Lui; Eph. IV, 12-13, parle de la construction du corps du Christ, de la plénitude du Christ et il s'agit de l'ensemble, de l'Eglise. Souvent la locution si usuelle ἐν Χριστῷ peut avoir ce sens. — On lit ἐπαρτίσθημεν pour ἐπορίσθημεν en L et quelques mss.; la confusion était très possible à l'oreille et ne change rien à l'idée essentielle.

B. 12-13. Parce que le Saint-Esprit distribue ses dons extérieurs à chacun

CH. XII, 12. Καθάπερ γάρ τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν καὶ μέλη πολλά ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλά ὄντα ἓν ἐστὶν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός· 13. καὶ γὰρ ἓν ἐν πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἑλλήνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεύμα *ἐποτίσθημεν. 14. Καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος ἀλλὰ πολλά. 15. Ἐὰν εἴπῃ ὁ πούς· ὅτι οὐκ εἰμὶ χεὶρ, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ *παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος. 16. Καὶ ἐὰν εἴπῃ τὸ οὖς· ὅτι οὐκ εἰμὶ ὀφθαλμός, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος. 17. Εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἡ ἀκοή; εἰ ὅλον

CH. XII, 12. Car, de la même manière que le corps est un et possède plusieurs membres, mais que les membres du corps, tout en étant plusieurs, sont un seul corps, de même aussi le Christ; 13. car c'est aussi en un seul Esprit que nous tous, pour [former] un seul corps, nous avons été baptisés, soit Juifs soit Hellènes, soit esclaves soit hommes libres, et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit. 14. Et en effet le corps n'est pas [constitué d'] un seul membre, mais [de] plusieurs. 15. Supposé que le pied dise : « Parce que je ne suis pas main, je ne suis pas du corps », ce n'est point pour cela qu'il n'est pas du corps. 16. Et supposé que l'oreille dise : « Parce que je ne suis pas œil, je ne suis pas du corps », ce n'est point pour cela qu'elle n'est pas du corps. 17. Si le corps en entier [était] œil, où [serait] l'ouïe? s'[il était] en entier ouïe, où [serait]

« comme il le veut », mais toujours en vue de l'utilité commune (v. 7), Paul prend, pour illustrer cette « division du travail » spirituel, l'exemple du corps humain, qui est le type de l'unité dans la variété. Car l'Église est « le corps du Christ », (v. 27, *intra*), et ici même il la nomme hardiment « le Christ », le Christ mystique. Ainsi les Corinthiens ne doivent-ils pas avoir l'ambition de posséder tous les charismes à la fois et ne pas faire de cette distribution inégale une occasion d'orgueil pour les uns, de dépit ou de découragement pour ceux qui paraissent moins favorisés. Leurs charismes ne sont pas pour eux d'abord, et ce ne sont pas leurs mérites qui les régient.

Juifs, Grecs, esclaves, libres, sont tous, dans le Christ mystique, de même condition devant l'Esprit. On peut comparer à cette belle expression d'universalisme paulinien celle de *Gal.* III, 28, qui y joint « homme et femme » (voir XI, 1-16), et celle de *Col.* III, 11, qui parle de « barbares » et de « Scythes ». Rien de plus cher à l'Apôtre des gentils que cette idée, et rien de plus fort contre les prétentions particularistes des Corinthiens. Tous les croyants, en effet, ont été unis en un seul corps par le même baptême, et ont été abreuvés du même Esprit. Cette dernière expression signifie sans doute encore l'effet du baptême (cfr. la leçon *ἐρωτίσθημεν*, « nous avons été illuminés », devenu terme technique plus tard pour le baptême, *φωτισμός*). Cependant le terme a été rapporté aussi à l'Eucharistie, mais à moins juste titre (*Aug., Luther, Calvin, Lietzmann* avec doute). Il faut rapprocher *Eph.* IV, 3-7.

La boisson est chose distincte du corps qu'elle abreuve. Apportée de l'extérieur, elle peut rafraîchir et revigorer les organes, mais ne devient pas un organe elle-même. Aussi, malgré les constructions de *Reitzenstein*, « l'Esprit » de Paul, dont nous avons vu la personnalité si indubitablement supposée, et encore moins le

ἀκοή, ποῦ ἡ *ῥοφρησις; 18. *Νῦν δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη ἐν ἑκάστον αὐτῶν ἐν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν. 19. Εἰ δὲ ἦν τὰ πάντα ἐν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα; 20. Νῦν δὲ πολλὰ μὲν μέλη, ἐν δὲ σῶμα. 21. Οὐ δύναται δὲ ὁ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρὶ· χρεῖαν σου οὐκ ἔχω, ἡ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσίν· χρεῖαν ὑμῶν οὐκ ἔχω. 22. Ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν; 23. καὶ ἃ δοκοῦμεν ἀτιμότερα εἶναι τοῦ σώματος, τούτοις τιμὴν περισσοτέραν περιτίθεμεν, καὶ τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν εὐσχημοσύνην περισσοτέραν ἔχει, 24. τὰ δὲ εὐσχήμονα ἡμῶν οὐ χρεῖαν ἔχει. *Ἀλλὰ ὁ θεὸς *συνεκέρασεν τὸ σῶμα, τῷ ὑστερομένῳ περισσοτέραν δούς τιμὴν, 25. ἵνα μὴ ἡ σχίσμα ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη. 26. Καὶ εἴτε πάσχει ἐν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται μέλος, συναίρει πάντα τὰ μέλη.

Christ glorieux, ne sauraient être je ne sais quel fluide divin, quelle substance universelle dont seraient formés les « corps spirituels » des régénérés, d'où il suivrait que leur ensemble, l'Église, possède une sorte d'unité physique. Voir notre Exc. v sur Πνεῦμα.

— **A. 14-20.** Les versets 14 et 20 se répondent; c'est une sorte d'« inclusio ». — Παρὰ τοῦτο de 15 et 16 signifie-t-il « malgré cela » = *contrairement à ce que disent ces membres, [ils sont du corps]*, ou plutôt « à cause de cela » = *[il n'est pas vrai que] à cause de ce qu'ils disent, [ils ne sont pas du corps]*? Peu importe au sens; mais la seconde traduction paraît plus naturelle (voir *Blass-Deb.*, § 236, 5; *Abel*, p. 229). — « Pied » et « main », cfr. *Epictète (J. Weiss)*. — ῥοφρησις de 17, hap. leg. dans la Bible. — νῦν δὲ de 18 (cfr. 20), au sens logique = « dans le cas posé »; à XIII, 13, le sens est autre (v. *ad loc.*).

B. 14-20. Paul commence à montrer la solidarité de toutes les parties du corps humain dont il veut faire l'image de l'Église. Cette partie peut nous sembler un peu longue et verbeuse, et plus loin bien réaliste pour notre goût. Mais l'Apôtre insiste sur la figure, pour bien faire entrer la vérité dans l'esprit de ses lecteurs. Toutes ces questions sont bien un procédé de « diatribe ».

En premier lieu, dans ces versets, il montre que tous les membres ont un droit égal à se dire du corps, et que, sans leur multiplicité, le corps n'existerait pas. Dieu l'a ordonné ainsi dans sa sagesse d'habile constructeur, les disposant « selon qu'il l'a voulu ». Cette attribution du détail de l'organisme à la cause première n'équivaut nullement à nier qu'il soit le résultat d'une loi naturelle fixe; il faudra s'en souvenir quand on retrouvera la même expression à xv, 38 (v. *infra, ad loc.*).

Au reste, ces versets n'ont pas besoin d'explication ni de paraphrase. Il ne faut pas chercher de signification allégorique pour chaque membre particulier. L'Apôtre veut simplement insinuer que la diversité des fonctions, — ce que les Corinthiens, avec leurs jalousies, ne comprenaient peut-être pas bien, — n'empêche pas les chrétiens d'être tous, également, de l'Église, comme les membres divers d'un même corps.

— **A. 21-26.** περιτίθημι (23) signifie spécialement « vêtir »; — τιμῆς ajouté D, G, au début de 24, devant τὰ δὲ εὐσχ.; — συνεκέρασεν, stoïcien (*J. Weiss*) — au lieu de σχίσμα, le pl. σχίσματα à 25, dans N, D*, F, G, L, al. — ὑπὲρ après μεριμν.; à VII, 32-ss, nous avons trouvé le simple accusatif, plus classique; — εἰ τι pour εἴτε (26) dans B, F, G, e, *vulg.*, *syr^h*, ne change pas le sens.

B. 21-26. Nous passons à une seconde idée : non seulement les membres sont tous du corps, mais ils ont tous besoin les uns des autres. Ici encore il ne faut pas chercher d'allégorie déterminée sous chaque terme. L'Apôtre veut simplement dire

l'odorat? 18. Mais, dans le cas présent, Dieu a placé les membres, chacun d'eux, dans le corps, de la façon qu'il a voulu. 19. Et si le tout ne [faisait qu'] un membre, où [serait] le corps? 20. Mais, dans le cas présent, [il y a] bien plusieurs membres, mais un seul corps. 21. Or l'œil ne peut dire à la main : « je n'ai pas besoin de toi », ni encore la tête aux pieds : « je n'ai pas besoin de vous ». 22. Bien plutôt, au contraire, les membres du corps qui semblent être les plus faibles sont nécessaires, 23. et ceux que nous pensons être les moins honorables du corps, nous entourons ceux-là de plus grands égards, et ce que nous avons de moins décent prend l'extérieur le plus décent, 24. mais ce que nous avons de décent n'en a pas besoin. Eh bien, Dieu a combiné le corps en donnant plus d'égard à ce qui en manquerait, 25. afin qu'il n'y ait point dissension dans le corps, mais que les membres s'inquiètent de la même chose les uns pour les autres. 26. Et au cas qu'un seul membre souffre, tous les membres souffrent avec lui; au cas qu'un membre soit à l'honneur, tous les membres jouissent avec lui.

que ceux qui ont des fonctions de direction (œil, tête) ne peuvent se passer des agents d'exécution (mains, pieds). Les organes « plus faibles » sont ceux de la vie végétative, qui n'ont aucune défense par eux-mêmes, comme en ont les mains et les pieds (*Gutjahr*). Les « moins honorables », ἀτιμότερα, et les « moins décents », ἀσχημόνα, sont-ils les mêmes? Avec *Gutjahr* et *Bachmann*, nous pourrions croire que les ἀτιμότερα, c'est tout le corps sans la tête, et donc que les ἀσχημόνα en font partie. Ceux-ci sont les parties que l'on appelle « honteuses » (*Chrys.*, *Thomas*, etc.; *Aug.* « contra Julianum » iv, 1 : « Quod dehonestavit concupiscentia, contegit verecundia »); les membres décents, εὐσχημόνα, c'est la face, les mains. Les mots τιμή et εὐσχημοσύνη se rapportent au vêtement (*Lietzmann*). On n'a pas besoin de vêtir les mains et la figure, mais le tronc est vêtu et orné; et ce qui n'est pas décent est toujours soigneusement recouvert; c'est-à-dire que ce qui est moins noble, et encore plus ce qui est répugnant, est « objet de plus d'attention » (*Toussaint*). Ainsi le veut l'ordre de Dieu qui a bâti le corps, en mêlant, combinant ses éléments, comme Paul le dit dans le langage du Portique.

L'Apôtre voudrait-il dire à demi-mot, avec un de ces sarcasmes qu'il ne retenait pas toujours, que les dons et les « pneumatiques » qui jouissent du plus d'ornements, c'est-à-dire de manifestations sensationnelles, sont d'un genre relativement inférieur? Peut-être.

En tout cas, les membres du corps ne se disputent pas comme dans la fable, mais ils se servent tous, et ceux qui en sont capables protègent les autres, car Dieu a mis dans le corps un instinct correspondant à la solidarité de toutes ses parties.

Il ne devrait pas y avoir plus de rivalité dans le « corps du Christ » qui est l'Église, comme va le dire la dernière péricope, 27-31.

3° Application : la nécessaire spécialisation des fonctions extérieures dans l'Église (XII, 27-31).

INT. Quelques-uns des termes qui précèdent, par exemple δοξάζεται « est glorifié, est à l'honneur » sont bien quelque peu forcés s'il n'était question que de viscères et de muscles; c'est que la comparaison avec les organes physiques a fini par tourner vaguement à l'allégorie. Maintenant Paul laisse les figures, et se met à énumérer les « membres du Christ », qu'il comprend ici non pas au sens de membres qui reçoivent communication de la vie intime du Christ, comme VI, 15, 17, mais de membres qui servent au Christ à agir extérieurement sur et par son église. Il s'agit très certainement de l'Église universelle, et non de l'église particulière de Corinthe, où probablement tous les « dons » n'étaient pas représentés à la fois. Toute l'épître a été catholique (malgré J. Weiss), mais elle montre surtout ici ce caractère; c'est la première fois dans les lettres de Paul, que ce grand sujet est traité. — Rapproché de Rom., d'Eph., de la Didaché et des Pastorales, ce passage nous aide à former un tableau de l'organisation de l'Église primitive aux temps apostoliques; elle était moins nettement fixée encore, semble-t-il, que sept ou dix ans plus tard, quand l'Apôtre écrivait à Timothée et à Titus.

Ce qui est très important à un autre point de vue, c'est que l'Apôtre, dans une instruction qui vise les « spirituels » et leurs « charismes », tient à ne pas mentionner seulement les dons extraordinaires, mais y mêle jusqu'à des fonctions administratives, des emplois réguliers transmis par les hommes, mais exigeant tous un « don de grâce », au moins de grâce sanctifiante, pour être bien remplis. Ainsi Paul veut faire sentir aux « pneumatiques » attitrés qu'ils ne forment pas dans l'Église une espèce à part et supérieure; il relève la dignité de tout ce qui est fonction dans le corps de l'Église, et la solidarité des dons ordinaires et extraordinaires. L'ordre descendant de l'énumération, plus marqué que 8-10, est par lui-même très instructif. Pour finir, l'auteur sacré fait entrevoir que tous les « charismes » extérieurs s'effacent devant un don beaucoup plus haut, — qu'il va nommer au ch. XIII, la charité.

CH. XII, 27. Ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ, καὶ μέλη ἐκ *μέρους. 28. Καὶ οὗς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφῆτας, τρίτον διδασκάλους· ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν.

A. 27-28. Un scribe, ayant l'oreille distraite, a entendu ἐκ μέλους au lieu de ἐκ μέρους. Cela n'avait aucun sens; mais cette vieille erreur « occidentale » est la leçon de D, et elle a passé dans les versions, *vulg* : « membra de membro », d, e, f, *phil.*, *Ambr.*, al.; les Latins, s. *Thomas*, *Estius*, etc., se sont ingéniés à trouver pour « membra de membro » un sens acceptable; on peut voir leurs commentaires. Ἐκ μέρους (ἀπὸ μέρους, *Thucydide*, πρὸς μέρος, *Démosthène*) signifie : « selon la part proportionnelle ». — ἔπειτα² est omis D, E, F, G, *Hil.*, *Ambr.* — κυβερνήσεις, hap. leg. dans le N. T.

B. 27-28. Nous revenons à l'instruction directe et sans voile commencée aux versets 12-13. Chacun a son rôle à jouer dans l'Église, comme « membre du Christ »; mais il ne doit pas le confondre avec celui des autres. Dieu ménage à chacun les grâces requises par sa vocation, non par celle du voisin.

Or, Il a établi dans son Église (l'Église universelle) un ordre strict de fonctions et de dignité. Les adverbes « premièrement », « deuxièmement », « troisièmement » sont à comprendre avec toute la valeur qu'ils peuvent avoir : celui qui est le « premier » es *au-dessus* du deuxième, et celui-ci du troisième. Ces trois dignités les plus hautes sont celles d'*apôtre*, — de *prophète*, — de « *didascale* » ou instructeur, c'est-à-dire celles des fondateurs d'églises et des maîtres qui enseignent la science de l'Évangile, leur travail étant la chose essentielle, dont chacun a besoin d'abord.

Par « *apôtres* », de l'avis commun, il faut entendre non seulement les Douze et Paul, mais les missionnaires qui les aidaient à fonder ou développer les communautés chrétiennes, comme Barnabé, Silas et Timothée, Apollos. — Les « *prophètes* » sont probablement les grands prédicateurs qui ne sont pas missionnaires ni fondateurs (*J. Weiss*), mais poursuivent d'une manière inspirée l'œuvre de ceux ci. Les « *didascales* » sont les chrétiens instruits chargés dans chaque église de l'enseignement régulier et ordinaire; il y avait donc dès lors des instructeurs attitrés dans les églises, restant sur place (*Rob.-Pl.*). Comparer *Didachè* XI-XII pour ces trois fonctions, et voir l'Exc. XIII.

« *Ensuite* », ce sont les fidèles doués du pouvoir de faire des prodiges, des miracles, et plusieurs autres catégories d'hommes d'action. Il faut bien remarquer cet « *ensuite* », *ἔπειτα*, par où Paul entend bien marquer que leur dignité ne vient qu'*après* celle des premiers. Certains « *pneumatiques* » de Corinthe purent en être surpris; le guérisseur ou le glossolale après le catéchiste! Les *δυνάμεις*, ce sont les prodiges et les miracles; nous ne savons pas s'il s'en produisait à Corinthe en grande quantité, la teneur générale de l'Épître ne le ferait pas croire; exceptons cependant les « *dons de guérison* », que l'Apôtre ne présente pas comme des « *œuvres de puissance* », ou qui ne viennent du moins qu'en seconde ligne, après les « *δυνάμεις* » plus rares et plus visiblement prodigieuses; car toute la littérature chrétienne montre que, à cette époque bénie et pleine d'enthousiasme, Dieu multipliait partout pour les siens ce genre de grâces, qu'il s'agit des guérisons proprement dites de maladies, ou bien d'exorcismes.

CH. XII, 27. Or vous êtes, vous, le corps du Christ, et ses membres pour votre part. 28. Et Dieu a placé les uns dans l'Église : premièrement comme apôtres, deuxièmement comme prophètes, troisièmement comme instructeurs; ensuite [viennent] les œuvres de puissance, ensuite les charismes de guérisons, les formes d'assistance, de gouvernement, les genres de langues.

Les œuvres d'assistance (*ἀντιλήψεις*) et de gouvernement (*κυβερνήσεις*) revenaient sans doute respectivement aux dignitaires qui furent nommés plus tard « *diacres* » et « *prêtres* », ou *διάκονοι* et *ἐπίσκοποι* (*Lietsmann, Gutjahr*, al.). Les « *κυβερνήσεις* » sont les soins d'administration et de commandement des communautés locales, confiés sans doute à des « *évêques* » et « *presbytres* » (*Rob.-Pl.*); il fallait bien aussi, comme nous l'avons vu, (malgré *Rob.-Pl.*) qu'il y eût des « *officiants* » attitrés pour l'Eucharistie, sans parler de l'administration d'autres sacrements.

Paul place la mention de ces directeurs locaux après les *didascales* et ceux qui ont le don des miracles; mais il est évident que ce sont les *fonctions* seules qui sont classées, et que rien n'empêche que les derniers nommés (surtout s'il y avait déjà des *ἐπίσκοποι*) aient pu, par exemple, être « *instructeurs* », ou même « *prophètes* » en même temps qu'administrateurs ou officiants dans la liturgie; quant aux

29. Μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες προφῆται; μὴ πάντες διδάσκαλοι; μὴ πάντες δυνάμεις; 30. μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων; μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν; μὴ πάντες διερμηνεύουσιν;

31 a. *Ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα...

« apôtres », ils avaient évidemment tous les pouvoirs, et plus de « dons » que les autres.

A la fin, tout à la fin, vient la « glossolalie », avec le don subsidiaire d'interprétation de la glossolalie. Il semble que ces deux charismes auraient pu se rattacher aux fonctions de l'enseignement, c'est-à-dire aux toutes premières (voir comm. de xiv). Mais saint Paul savait ce qu'il faisait en les reléguant tout au bout, même après les œuvres d'administration.

A. 29-31 a. *χερίσματα* pour *μείζονα* D, E, F, G, K, L, al., *vulg.*, *arm.* Chrysostome le préfère. — *ζηλοῦτε* pourrait être un indicatif ou un impératif; le commentaire décidera.

B. 29-31 a. Ce chapelet de questions revient à déclarer aux Corinthiens que tout le monde, dans l'œuvre de l'Évangile, n'a pas les grâces requises pour tout faire, ni pour faire des guérisons, ni même pour « parler en langues » ou interpréter la glossolalie. Il faut noter qu'il n'est question cette fois ni de l'assistance, ni de l'administration; ces fonctions, qui entraînaient le don de soi-même au bien commun, étaient sans doute moins ambitionnées. Puis, elles avaient moins de prestige surnaturel.

La dernière phrase, qui fait la première moitié du v. 31, est d'une interprétation moins aisée. Si l'on prend *ζηλοῦτε* pour un indicatif, elle pourrait déjà avoir plusieurs sens. Ou bien ce ne serait qu'un dernier trait complétant la leçon latente sous les questions qui précèdent : « [N'importe qui ne peut posséder n'importe quel don]; cependant vous cherchez tous, dans votre vanité, à posséder les dons les plus hauts, les plus reluisants ». Mieux encore, cette phrase ne serait pas à séparer de la seconde du même verset, et nous l'entendrions ainsi : « Vous enviez les dons les plus élevés; [eh bien, je vais vous montrer une voie qui est encore au-dessus de tous les charismes] ». Mais il est plus probable, — ce qui est aussi plus frappant, — que *ζηλοῦτε*, « aemulamini » est un impératif (*Estius, Bisping, Bachmann, Gutjahr*, al., la plupart). Alors en voici la signification : « [Vous avez tous envie de posséder des charismes; j'entre dans vos désirs; mais, je vous le conseille], efforcez-vous du moins (δὲ) de posséder les meilleurs ». Et, en ce cas, ces charismes les plus grands, ce pourrait être la « prophétie » par rapport à la glossolalie (d'après xiv, 1, *infra*); mais *χαρίσματα* peut signifier en général tous les dons de la grâce; ce ne serait donc plutôt aucune « gratia gratis data », ni mission spéciale dans l'Église, mais tout simplement, en mettant en relation 31^b avec 31^a, « la voie qui dépasse toutes les autres », la charité qui va être chantée au chapitre suivant, ce don de grâce absolument indispensable à tous, cet « unique nécessaire » que tous ces rivaux en spiritualité semblent négliger dans leurs disputes. Il y aurait une ironie mordante, mais qui serait bien dans le ton du verset xii, 3 (*supra*), où Paul a parlé de la simple confession de foi, cet acte initial et rudimentaire de la vie chrétienne, comme d'une manifestation de l'Esprit qui est sûrement authentique, lorsque tant d'autres ne le sont pas.

29. Est-ce que tous sont apôtres? est-ce que tous sont prophètes? est-ce que tous sont instructeurs? est-ce que tous [font] des œuvres de puissance?
 30. Est-ce que tous possèdent des charismes de guérisons? est-ce que tous sont glossolales? est-ce que tous interprètent?

31 a. Ambitionnez du moins les dons de grâce les plus grands.

EXC. XIII. — CHARISMES ET FONCTIONS PUBLIQUES DANS L'ÉGLISE PRIMITIVE.

Nous trouvons dans les Épîtres de saint Paul quatre listes qui se ressemblent de grâces ou de fonctions rapportées à la vie publique de l'Église. Ce sont d'abord les deux que nous venons d'étudier, puis deux passages postérieurs, *Rom.* XII, 6-8 et *Eph.* IV, 11.

Dans l'*Épître aux Romains*, après avoir rappelé (v. 4) la figure du corps et des membres, l'Apôtre énumère sept fonctions diverses auxquelles il donne le nom de « charismes », et qui sont différenciées d'après la « grâce » accordée à chacun : ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα (6 a). Ces charismes sont : 1. la prophétie; 2. la diaconie, ou ministère; 3. le don d'enseigner (δὲ διδάσκων, διδασκαλία, cfr. διδάσκαλος de I *Cor.* XII, 28); 4. celui d'exhorter (δὲ παρακαλῶν, παράκλησις); 5. celui de donner ou de distribuer des parts (δὲ μεταδίδους); 6. celui de présider (δὲ προϊστάμενος); 7. d'exercer la miséricorde (δὲ ἐλεῶν). Il est recommandé aux dépositaires de ces dons ou de ces fonctions de rester chacun dans son office (le « ministre » dans le « ministère », l'instructeur dans la « didascalie », « celui qui exhorte dans l'exhortation »), ou de le remplir de la façon qui convient (le « prophète » en se conformant à la foi commune, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, le « distributeur » en « simplicité » ou désintéressement, etc.). (Voir le comm. du *P. Lagrange*, *ad loc.*).

La liste de l'*Épître aux Éphésiens* est plus courte, et paraît cependant plus compréhensive. Après le beau passage sur l'unité de corps, d'espérance, de foi, de baptême, de filiation, rapportée aux trois Personnes divines (IV, 3-6), saint Paul parle encore de la distinction des grâces (ici ἡ χάρις, et non χαρίσματα) qui se fait proportionnellement à la donation du Christ (v-7). En effet, par son incarnation et son entrée dans la gloire, le Christ a rempli la terre comme les cieux de sa présence et de son action (8-9). « Et lui-même a donné [à l'Église] ceux-ci comme apôtres, ceux-là comme prophètes, ceux-là comme évangélistes, ceux-là comme pasteurs et didascales (τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους), pour la coadaptation des saints à l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ, etc. » (11-12).

Il semble donc bien que ces quatre listes, toujours amenées dans le texte avec la même intention immédiate (décrire l'organisation du « corps du Christ »), ne soient que des variantes plus ou moins complètes, plus ou moins partielles, d'une même donnée. Remarquons que tout ce qui est appelé « charismes » expressément dans *Rom.*, et (au moins implicitement) dans I *Cor.*, est nommé χάρις, « grâce » dans *Eph.*; et encore ceci, que, dans toutes les listes (sauf peut-être la première, I *Cor.* XII, 8-10), l'Apôtre juxtapose à des dons extraordinaires et transitoires (« gratiae gratis datae ») d'autres qui paraissent ne se rapporter qu'à des vocations surnaturelles sans doute, mais ordinaires et permanentes,

ce que nous appelons des « grâces d'état » (instruction, assistance, présidence, etc., peut-être « interprétation des langues »).

Ce n'est pas chose très aisée que de bien identifier tous ces « dons de grâce », ni de les distinguer les uns des autres. Plusieurs paraissent se confondre, ou n'être que des subdivisions d'un autre nommé ailleurs, ou du moins devoir se réunir dans le même sujet. On peut voir particulièrement *Prat* « Théol. de s. Paul », I, note II.

Mettons d'abord à part les *Apôtres*, nommés deux fois (I *Cor.* XII, 28 et *Eph.*); nous avons expliqué ce qu'ils sont; eux, ils devaient posséder en grande abondance les charismes, surtout ceux d'enseignement et de prodiges, qui se retrouvaient à l'état épars chez d'autres; le « discours de sagesse », et, quand il le fallait, « de science », la « prophétie », les « miracles », les fonctions de présider et de gouverner, leur revenaient d'une façon éminente. Après eux viennent les *prophètes*, nommés partout, mais à un rang variable; la *Didachè* (XI-XII) paraît les identifier aux « apôtres » itinérants, mais l'assimilation n'est peut-être pas complète, car en cet ouvrage, être « prophète » semble désigner un don d'inspiration qui pouvait se trouver en plusieurs catégories de travailleurs évangéliques, sans être joint à une fonction déterminée. Il semble en être autrement chez Paul, qui nomme les prophètes chrétiens à côté des apôtres, I *Cor.* XII, 28, ainsi que *Eph.* III, 5, et (peut-être) II, 20, et une fois (I *Cor.* XII, 10) la « prophétie » à un rang secondaire. (Les *Actes* les mentionnent tantôt seuls, XI, 27, XV, 32, XXI, 10, et une fois associés aux « didascales », XIII, 1; l'*Apocalypse*, ch. X et suivants, est remplie de leur mention). La notion générique paraît n'être pas autre que celle de « prédicateurs inspirés » (*Prat*, al; cfr. *infra*, ch. XIV, et XXI, 2); mais nous croirions qu'il y avait divers degrés dans le don de « prophétie »; ceux qui n'en possédaient que le minimum pouvaient être comptés parmi les moins doués des « pneumatiques » (I *Cor.* XII, 10), et c'est d'eux spécialement que Paul s'occupera au ch. XIV, à côté des « glossolales », tandis que certains grands « prophètes », possédant le « discours de sagesse », capables à la fois de scruter « tous les mystères » et d'éclaircir « toute la gnose » (I *Cor.* XIII, 2, v. *infra*) méritaient d'être placés immédiatement au-dessous des « apôtres », dont ils étaient les plus puissants collaborateurs locaux (I *Cor.* XII, 28; *Rom.*; *Eph.*). — Trois fois sont nommés les « *didascales* », ou instructeurs, ou docteurs (I *Cor.* XII, 28, *Rom.*, *Eph.*). Ici nulle difficulté : ce sont des chrétiens d'instruction supérieure que l'Eglise chargeait de préparer les catéchumènes au baptême puis de les entretenir dans la connaissance de la doctrine; on pourrait les appeler des « catéchistes ». Le « discours de science » devait être pour eux le don le plus enviable, et qui vivifiait le plus leur fonction, à laquelle il était du reste proportionné.

Cette triade : *Apôtres* — *Prophètes* — *Didascales*, devait constituer comme l'armature de l'« Eglise enseignante ». Sur les rapports — qui ne sont que *possibles*, à notre avis, — des trois noms avec des institutions du Judaïsme contemporain, on peut lire *Harnack*, « Miss. u. Ausbr. », pp. 340-346. Il est clair qu'on ne pouvait s'improviser « apôtre », ou « prophète » au sens le plus élevé, sans quelque désignation spéciale du Saint-Esprit, sans la possession reconnue d'un « charisme » au sens strict, lequel ne pouvait guère être accordé qu'à ceux-là qui avaient atteint une certaine hauteur de sainteté personnelle; voir *Act.* XIII,

2-3, le choix inspiré de Saul et de Barnabé comme missionnaires chez les Gentils parmi les « prophètes et didascales » de l'église d'Antioche. Quant à la fonction de « didascale », elle pouvait être postulée par ceux-là qui se croyaient capables de la remplir, à en juger par le conseil de *Jac.* III, 1 : μή πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθαι; leur choix se faisait donc suivant un mode humain. Il pouvait leur suffire, en soi, d'un « charisme » au sens large, les « grâces d'état ».

Restent, dans la même catégorie, les « évangelistes », nommés une fois seulement (*Eph.*). Ailleurs, le même mot ne se retrouve que *Act.* XXI, 8 et *II Tim.* IV, 5, à propos du diacre Philippe et de Timothée, respectivement. Or, ces deux personnages méritaient certainement le glorieux qualificatif d'« apôtres », au sens indiqué ci-dessus; s'ils sont appelés là « évangelistes », c'est qu'ils sont désignés par une de leurs fonctions, la principale, celle de prédicateurs de l'Évangile. Là où (comme *Eph.*) les « évangelistes » sont distingués des « apôtres », et même placés au-dessous des « prophètes », ce doivent être des missionnaires auxiliaires, qui ne posséderaient pas les charismes de la parole d'une manière aussi éclatante que les « apôtres » ou les grands « prophètes ». La chose reste obscure.

La catégorie qui vient en second lieu dans l'ordre de dignité surnaturelle est celle des dons d'action extérieure, mais d'action *extraordinaire*, tels que le pouvoir d'opérer des miracles ou des prodiges (δυνάμεις, deux fois, seulement *I Cor.*), de faire des guérisons (deux fois, *ibid.*), sans doute par la prière ou l'imposition des mains, y compris les exorcismes; puis celui qui les domine et les inspire, l'intensité de confiance en Dieu que l'Esprit donne momentanément (πίστις) pour tenter une œuvre très difficile, jusqu'à la guérison surnaturelle ou le miracle (une fois, *I Cor.* XII, 9). La possession de pareils charismes ne constituait sans doute pas une classe déterminée dans les communautés. Les grands « pneumatiques » comme les « apôtres » les avaient sûrement à un degré éminent, et d'autres, des didascales, même de simples chrétiens, servaient sans doute à l'occasion d'instruments divins en ce genre d'œuvres surnaturelles. Il est possible que quelques-uns n'aient été connus comme « pneumatiques » qu'à ce titre-là; saint Paul les place au-dessous de ceux qui enseignent.

Une troisième classe comprend les membres du « corps du Christ » qui n'auraient pas eu besoin de « charisme » extraordinaire pour remplir des fonctions qui pouvaient être les plus indispensables dans les églises une fois constituées, mais qui s'exerçaient d'après une vocation régulière, un choix ou une consécration officielle, ou par l'usage surnaturalisé de qualités naturelles. On pourrait déjà y ranger les « didascales » (*supra*); mais saint Paul a voulu mettre ceux-ci à l'honneur, au voisinage des apôtres et des prophètes, en deux passages (*I Cor.* XII, 28 et *Rom.*). Dans *Eph.*, il est vrai, il ne les nomme que les derniers, après les pasteurs (ποιμένες). Qui sont ces « pasteurs »? Nommés une seule fois, ils paraissent confondre leurs fonctions avec celles des didascales (τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους). Ne faut-il pas y voir tout simplement les rudiments d'un « clergé » local, chargé tantôt et en partie d'une mission d'enseignement catéchétique (à côté d'autres « instructeurs » qui pouvaient ne pas faire partie de ce « clergé »), tantôt des œuvres d'assistance (διακονία de *Rom.*, ainsi que *distribution* des aumônes, μετὰ δίδου, exercice de la *miséricorde* en général, ἐλεῶν), fonctions qu'ils pouvaient d'ailleurs partager avec d'autres fidèles?

Ce sont eux qui devaient être plus tard appelés (s'ils ne l'étaient déjà) « évêques et diacres » (*Phil.* i, 1), et de plus « presbytres » (*Act.* xiv, 23. *I Tim.* et *Tit.*) et qui furent, avant la fin du 1^{er} siècle, partiellement peut-être dès l'âge apostolique, rangés sous l'épiscopat monarchique. Ils formaient au moins deux classes, dès le temps de *Phil.*, les « évêques (presbytres) » et les « diacres », les premiers plutôt occupés au culte, les seconds aux œuvres d'administration et de charité. Les pouvoirs leur étaient conférés par l'imposition des mains des apôtres ou du « presbyterium » (*Act.* viii, 14, *I Tim.* iv, 14; *II Tim.* i, 6, peut-être *Act.* xiii, 3, *cf.* *Heb.* vi, 2, ἐπιθέσεις τῶν χειρῶν); parfois il y avait un vote à mains levées (*Act.* xiv, 23, χειροτονήσαντες... πρεσβυτέρους). Leur emploi devait en faire les sujets prédestinés de certains charismes, tels que le « discernement des esprits » διαίρεσεις τῶν πνευμάτων (*I Cor.* xii, 10); car c'étaient eux certainement qui, à défaut de personnages plus notables, et possédant éminemment les mêmes pouvoirs, comme les Apôtres surtout, présidaient (προϊστάμενος, une fois, *Rom.* *cf.* *I Thess.* v, 12) les assemblées, où il fallait juger l'inspiration des « prophètes », des « glossolales » (voir ch. xiv; *cf.* *I Thess.* v, 19-21). Un autre charisme qui, sans leur être propre devait leur être particulièrement utile, était celui de savoir *exhorter*, consoler (παράκλησις, une fois *Rom.*, *cf.* *I Thess.* v, 14). Enfin, les dons d'assistance (ἀντιλήψεις, *I Cor.* xii, 28) et de gouvernement (κυβερνήσεις, *ibid.*) étaient tout spécialement appropriés à l'office des diacres et des « surveillants », ou évêques (— presbytres). Il y a toute raison de voir dans ces « présidents » (προϊστάμενοι) des assemblées les mêmes que les « presbytres dirigeants » οἱ... προεστῶτες πρεσβύτεροι de *I Tim.* v, 17, et (avec aussi les diacres) les ἡγούμενοι (guides, directeurs) de l'Ép. aux *Hébreux*, xiii, 7, 17, 24, peut-être *Act.* xv, 22. Aussi verrions-nous dans ce don de « présidence » (*cf.* *Lagrange*, *Comm.* de l'Ép. aux Romains, sur xii, 8), qui doit être accompagné de zèle et d'empressement (ἐν σπουδῇ), celui des préposés qui non seulement administrent des aumônes, mais aussi qui président aux assemblées de paroles (ch. xiv) et aux assemblées du culte, au « banquet du Seigneur », et par conséquent consacrent et distribuent le pain et le vin (voir ch. xi, *supra*). Et qui, sinon ces préposés, aurait pu trancher avec une autorité suffisante les litiges entre chrétiens (v, 13; vi), ou présider l'assemblée qui devait promulguer la condamnation de l'incestueux (v, 2-5)?

En tout dernier lieu viennent les *glossolales* (deux fois, *I Cor.* xii) et ceux qui *interprètent* leurs paroles (une fois, *ibid.*, v, 10). Pourquoi Paul leur a réservé cette place — quand il aurait pu, par exemple, les mettre près des « instructeurs », ou des « prophètes », — nous le comprendrons en commentant le chap. xiv. Si les « interprètes » ne se contentaient pas d'expliquer l'intention des glossolales, mais qu'ils savaient aussi les critiquer par « discernement des esprits », ils auraient pu être placés plus haut. Quant aux « prophètes », si, dans la première liste, ils n'occupent que le sixième rang, après les charismes d'action, c'est probablement parce que Paul ne pense alors qu'aux « prophètes » de Corinthe, qui semblent, quand on voit la réglementation que l'Apôtre dut leur imposer, n'avoir possédé le charisme de « prophétie » qu'au sens le plus réduit (v. *infra*, xiv, 29 ss., 37).

Ce chapitre et ses parallèles nous présentent donc, sous le nom commun de « charismes » ou de « grâces », une double série d'actes surnaturels : les uns

extraordinaires, transitoires, et les autres présupposant des fonctions permanentes, qui ne nécessitent pas de manifestation extraordinaire de l'Esprit, mais des grâces d'état. Ils ont de commun dans les deux séries d'être tous ordonnés, non directement au bien spirituel de leur sujet, mais à celui de la communauté, de l'Église. D'un côté, autrement dit, au-dessous des apôtres nous avons les « spirituels » et de l'autre la hiérarchie. Sans doute beaucoup de membres de la hiérarchie étaient-ils susceptibles de posséder les charismes extraordinaires, à cette époque-là surtout, et ce devait être de préférence parmi les « pneumatiques » que les Apôtres et l'Église choisissaient les dirigeants. Pourtant les deux catégories étaient distinctes de droit, et l'on sait que cette distinction n'a pas été sans soulever plus tard quelques problèmes; déjà la *Didachè* nous montre que la hiérarchie avait à surveiller les « apôtres » et les « prophètes », ou des prédicateurs soi-disant tels (*Did.* xi); elle montre d'autre part que les « prophètes » pouvaient prolonger autant qu'ils le voulaient l'action de grâce eucharistique (x, 7), c'est donc probablement qu'ils pouvaient aussi, à l'occasion, présider la cérémonie, et être évêques, également diacres, puisque ces dignitaires « remplissent aussi le ministère λειτουργοῦσι... λειτουργίαν) des prophètes et des didascales » (*Did.* xv, 1). Il pouvait en être ainsi, au temps de saint Paul, — au moins certainement pour l'office de « didascales » — pour les dirigeants élus par l'Église ou nommés par l'Apôtre. Stéphanas, Fortunatus et Achaïcus étaient certainement chargés de ministères réguliers (I *Cor.* xvi, 15-18), et, comme c'étaient des parfaits, très estimés de Paul, nous avons bien lieu de croire qu'ils étaient distingués aussi parmi les possesseurs de « charismes » Mais cela ne change pas le caractère des énumérations de ce chapitre : Paul mêle à dessein les fonctions spirituelles qui n'exigeaient pas de charisme extraordinaire avec les « charismes » les plus impressionnants par leur caractère surnaturel, — en plaçant en dernier lieu ceux qui, d'après le ch. xiv, étaient les plus estimés à Corinthe, — pour bien montrer à ses lecteurs que les « pneumatiques » à manifestations extérieures ne sont pas d'une espèce supérieure au commun des bons chrétiens, qui servent l'Église d'une façon ordinaire, selon un mode humain.

Notre chapitre xii, par le fait, prélude, non seulement à l'ecclésiologie théologique des épîtres de la captivité, mais à l'ecclésiologie morale et pratique des Pastorales.

Dans nos conclusions il reste certes une part de conjecture; ce sont elles cependant qui tiennent, croyons-nous, le plus de compte des exigences et des suggestions du texte sacré.

[Voir comment. de CORNELY, ROBERTSON-PLUMMER, GUTJAHR, al. — M. J. LAGRANGE, *Saint Paul, Épître aux Romains*, 1916; — F. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, Première Partie, note h; — A. LAURENT, *Les Pères apostoliques, I, Doctrine des Apôtres, Épître de Barnabé*, 1907; — A. von HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4 Aufl. 1924, pp. 340-377; — P. BATIFFOL, *L'Église naissante et la catholicisme*, ch. I, III, ch. II, II. — Etc.]

B. La charité, nécessaire à toute vie chrétienne, est au-dessus de tous les dons extérieurs, et la première des vertus (xii, 31^b-xiii).

INTRODUCTION. L'exposé de « gnose », qui se poursuivait sur un ton rassis et parfois ironique, s'interrompt tout à coup; Paul se trouve saisi lui-même par l'Esprit dont il parle, et son âme s'épanche en une sorte de poème, d'hymne, de psaume, qui est le meilleur exemple qu'il nous ait donné pour comprendre la nature du λόγος σοφίας, le « discours de sagesse ». C'est la plus belle page de l'œuvre apostolique, avec Rom. viii, 31-suivants.

L'objet qu'il chante est la charité, ἀγάπη. Nous voici au point culminant de l'Épître où toute question, nous l'avons déjà assez dit, est ramenée à celle de l'union à Dieu et au Christ, c'est-à-dire à l'amour mutuel qui, descendant de la Divinité, la relie à ses créatures rachetées. Bien qu'il soit surtout question en ce passage de l'attitude à l'égard du prochain, il n'est pas douteux que la « charité » dont il s'agit soit l'amour de Dieu d'où l'amour du prochain découle, et dont il est le signe, comme dira saint Jean. Tous les commentateurs orthodoxes tiennent cela pour évident, et Bachmann (comm. p. 410, note) s'élève à bon droit contre le moralisme plat et incolore et la pure philanthropie que certains « activistes », à côté desquels l'on regrette de compter Harnack, voudraient voir enseignés dans ce chapitre comme l'essence de la religion. Paul, qui a écrit le mot ἀγάπη soixante-quinze fois, dont neuf en cette Lettre, sans parler du verbe ἀγαπᾶω, très fréquent aussi dans son œuvre, le précise formellement neuf fois (Rom., II Cor., Eph., II Thess.) comme « l'amour de Dieu » ou « du Christ », et, si ces génitifs sont ordinairement subjectifs, c'est-à-dire expriment l'amour qui est en Dieu ou dans le Christ, ils ont une valeur objective correspondante, car « l'amour de Dieu a été répandu en nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné » (Rom. v, 5). En cette même épître, VIII, 3, (v. ad loc.), à propos des idolâtres, et avant d'en appeler de la « liberté » à l'amour du prochain, saint Paul a commencé par écrire : « Si quelqu'un aime Dieu, εἰ δὲ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν », pour bien faire voir quel principe commande toute la question; d'ailleurs, la raison de l'amour commandé aux hommes les uns pour les autres, c'est toujours que le Fils de Dieu les a aimés jusqu'à mourir pour eux tous, et qu'ils doivent aimer leurs frères s'ils aiment ce Dieu qui les a tous aimés d'une telle manière. Comprendre autre chose, c'est ignorer Paul radicalement. D'ailleurs, dans le présent chapitre, la charité est associée à la foi et à l'espérance, vertus qui ont bien Dieu pour objet. (Voir notre Exc. VIII sur ἀγάπη.)

L'importance dogmatique de ce chapitre XIII est immense, car il ne traite pas seulement de la charité, essence de la vie chrétienne, mais des autres vertus théologiques et de la vision béatifique. L'importance historique et apologetique n'en est pas moindre, puisque nous y voyons la position de principe prise par l'Apôtre en face de la contemplation hellénistique ou gnostique. Il fixe « ex professo », après les chapitres initiaux sur la vraie « Sagesse » — qui y était déjà donnée implicitement comme fruit de l'unique charité (voir à III, 1-3) — la caractéristique des « parfaits », des adultes dans le Christ, des vrais « pneumatiques », comparés aux ῥήπιοι, aux ἀδελφοί qui se passionnent puérilement pour des dons extérieurs, secondaires et transitoires, relatifs à une connaissance essentiellement imparfaite de Dieu et des choses divines.

La valeur littéraire de cette page a ravi tous les exégètes qui ont le sens du beau. Un commentateur anglais du XIX^e siècle, Stanley, (cité par R.-Ph.), s'exprime ainsi : « Comme le secrétaire de l'Apôtre a dû alors s'arrêter pour lever les yeux sur la face

de son maître, au soudain changement de style dans la dictée, et la voir devenue comme la face d'un ange, à cette vision de perfection divine qui passait devant Lui! » On a dit que c'était « le Cantique des Cantiques » de l'amour chrétien; un magnifique exemplaire de « discours de sagesse », ou de « prophétie », bien plus en tout cas qu'une « glossolalie interprétée », car tout y est bien de Paul en personne, de son *vous* comme de son *πρῶτα*. L'énergie et l'enthousiasme y sont imbus de sérénité, et le ton, dans son ardeur, demeure parfaitement rationnel.

L'idée essentielle est que sans la charité, qui seule mène à la perfection et puisse subsister toujours, tout le reste est inutile, et que, par conséquent, elle est nécessaire à tous, à la différence des « charismes » convoités qui sont pour eux, en somme, caractéristiques de l'état d'enfance et de transition. Ils ne font pas voir Dieu, la charité est seule capable de nous élever jusque-là. Et voici la division, reconnue de tout le monde.

Trois « strophes », si l'on veut parler ainsi :

1-3. Comparaison de la charité avec les charismes et les actes de vertu extérieurs; sa transcendance, son absolue nécessité;

4-7. ses glorieuses caractéristiques, qui se révèlent surtout dans les rapports avec le prochain;

8-13, sa valeur absolue de perfection, et son éternelle durée.

Le ton lyrique est soutenu, mais ce ne sont que des « strophes » très approximatives, car la longueur en est très diverse, ainsi que celle des « lignes » selon lesquelles bien des commentateurs divisent le morceau. La symétrie des idées et des mots est indiscutable, mais ne paraît pas régie par des procédés techniques, ni de prosodie ni de « style oral ». Il n'y en a pas besoin pour expliquer ce style; des prosateurs, a-t-on remarqué, comme Rousseau, Chateaubriand, s'élèvent subitement et spontanément aux formes les plus rythmiques quand ils sont le plus fortement émus; il en est ainsi dans tous les temps et toutes les langues, et il faut se souvenir que Paul appartenait à une race orientale bien douée pour les improvisations de ce genre et habituée au parallélisme des psaumes. Il a pu n'être pas très conscient lui-même de son changement de style, ou du moins ne pas le calculer, car nous ne croirons pas avec J. Weiss qu'il ait composé cet « hymne » avant l'Épître, attendant une occasion de le placer; les allusions au sujet fondamental de XII-XIV, et à la situation morale très précise de Corinthe, nous paraissent s'opposer à cette opinion.

C'est que J. Weiss y voit une « digression », et prétend trouver des traces de suture artificielle avec le reste du morceau; nous verrons qu'il n'en est rien. Une digression? Oui, dans la forme littéraire, mais qui fait le cœur même du sujet traité avant et après, comme la « digression » sur la liberté au ch. IX, ou sur la Dernière Cène au milieu du ch. XI. Elle n'est due qu'au coup d'aile de l'inspiration. Ce distingué exégète n'a pas bien compris les procédés instinctifs, et la psychologie de l'Apôtre.

D'autres erreurs n'ont point pour elle cette circonstance atténuante d'être encore intelligentes : ainsi celle de Loisy, qui douterait que le ch. XIII soit de Paul et le croirait introduit pour corriger l'importance donnée aux « charismes »; et encore moins celle de Delafosse, quand il découvre que ce beau morceau si spontané est inspiré de Clément et fabriqué par un catholique qui croyait à « l'Esprit » comme les montanistes, mais conservait des tendances raisonnables. Ces auteurs feraient mieux de ne pas se mêler de la psychologie de saint Paul.

On peut d'ailleurs comparer, avec Gutjahr, mais sans prétendre plus que lui l'égaliser, le ch. XLIX de Clem. Rom., qui est d'ailleurs visiblement inspiré de notre passage; et le très beau ch. 5 du Livre III de l'Imitation de Jésus-Christ.

[CH. XII, 31 a. Ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα*] 31 b. καὶ *ἔτι *καθ' ὑπερβολὴν ὅδον ὑμῖν δείκνυμι.

CH. XIII, 1. Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἡχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον. 2. Καὶ ἐὰν ἔχω προφητεῖαν καὶ *εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν *γνῶσιν, καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν

A. XII 31 b. Καὶ manque dans plusieurs témoins, et D* a écrit εἴ τι pour ἔτι; *Klostermann* l'interprète ainsi : « Et si [vous ambitionnez, ζηλοῦτε de 31 a] quelque chose d'incomparable, je vous [en] montre le chemin » (voir *Bachmann, J. Weiss*); cette variante est trop peu attestée, et l'ellipse est trop forte. — Καθ' ὑπερβολὴν : *Chrys* : τουτέστιν ὑπερέχουσάν, « c'est-à-dire qui est plus élevée ». — δείκνυμι, présent à sens de futur immédiat, ou bien présent « de conatu ».

B. 31 b. Il ne faut pas chercher, comme *J. Weiss*, à couper le lien de cette phrase avec ce qui précède. Paul a dit : « Si vous êtes fêrus de charismes, vous devez du moins rivaliser pour la possession des meilleurs; — eh bien, je veux vous y aider en vous montrant une voie (vers la perfection, le pneumatisme) qui est au-dessus de toute autre ». Il va leur parler de la charité, qui peut bien dans un sens s'appeler un « charisme », puisqu'elle est aussi un don de grâce; mais elle est intérieure, et ne se prête pas comme les dons dont il a été parlé à l'ambition et à l'ostentation. Pourtant elle dépasse tout le reste, elle est seule la τελειότης (*Lietzmann*), « le lien de la perfection », σύνδεσμος τῆς τελειότητος, *Col.* III, 14, l'achèvement de ces τέλει que les Corinthiens voudraient être, mais qu'ils ne sont pas, malgré tous leurs charismes, car ils négligent la charité (voir les premiers chapitres). L'Apôtre use d'une bonne et saine ironie, en feignant d'exciter leur curiosité et leur ambition « pneumatique », pour ne leur dire que ce qu'ils devraient tous savoir, et ne leur offrir que ce qu'ils devraient tous posséder, même les plus humbles, et dont ils ne comprennent pas le prix. — Est-ce que ce lien si évident avec le sujet général paraît trop subtil à *J. Weiss*, pour qu'il veuille joindre XIII à VIII (parce qu'il est question de charité dans les deux; mais il en est question, en réalité, partout!), comme des parties de la « Deuxième Lettre » à laquelle il doute qu'appartiennent XII et XIV? ou que peut-être un rédacteur aurait inséré ici un morceau composé par Paul indépendamment de la lettre? ou autres hypothèses toutes moins naturelles que cet ordre de tous les manuscrits?

— A. XIII, 1 ἀλαλάζειν, mot classique depuis *Pindare* pour les cris de guerre et les bruits d'instruments, se trouve aussi LXX; et *Marc* v, 38, pour lamentations funéraires.

B. XIII, 1. Ici commence la première « strophe » (1-3). Au lieu de donner une explication didactique, de « gnose » ou science, Paul entonne une sorte d'hymne, qui devra beaucoup surprendre et frapper les Corinthiens. D'abord il exalte la transcendance de cette « voie qui les dépasse toutes » en face des charismes qu'il nomme en ordre ascendant : glossolalie — prophétie — prodiges — œuvres de dévouement extérieur; et il en proclame la nécessité, en dictant le grand nom : « Charité ». Tous les dons de Dieu ne garantissent rien, si elle n'est pas. L'esprit est le même que celui de x, 1-13, où l'Apôtre a montré l'inutilité qu'avaient eue pour les Hébreux, par leur faute, les plus hautes faveurs que Dieu leur conféra à la sortie d'Égypte.

Il commence par « les langues des hommes et des anges », c'est-à-dire la « glossolalie » (v. ch. xiv), parce que c'était le don le plus convoité à Corinthe, et, en somme, le moindre de tous. « Langues des Anges », ce doit être une expression rhétorique, pour dire le langage le plus sublime dont on puisse rêver (*s. Thomas*, etc.; *Guljahr*, etc). Il est très invraisemblable que Paul lui ait donné

[CH. XII, 31 a Ambitionnez du moins les dons de grâce les plus grands;]
31b. Et je veux encore vous montrer une voie qui les dépasse toutes.

CH. XIII, 1. Supposé que je parle les langues des hommes, et [celles] des anges, mais que je ne possède pas la charité, je suis passé à l'état d'airain sonnante ou de cymbale retentissante. 2. Et supposé que je possède la prophétie, et que je connaisse les mystères, tous, et toute la gnose, et supposé que je possède toute la foi, de manière à transporter des montagnes, mais que je ne possède pas la charité, je ne suis rien.

un sens plus précis, et se soit préoccupé des spéculations rabbiniques ou païennes sur cette matière (1); il veut seulement englober dans le même jugement toutes les glossolalies, même en leurs formes les plus spirituelles (*Bachmann*).

Si céleste que soit votre langue, dès lors que vous n'avez pas la charité, vous n'êtes plus, selon l'Apôtre, qu'une chose qui fait du bruit. Transcrivons ces mots dans nos caractères, avec la prononciation probable d'alors : *g^hegona khalkos êkhôn kè kymbalonn alaladzonn*; ne croirait-on pas entendre les gongs et les cymbales évoqués? Ces instruments font du tapage, mais ne donnent pas de mélodie; Paul semble viser l'inintelligibilité des « glosses » (voir *infra*, XIV, 8, ἄδῳλον φωνήν); de plus, il raille les virtuoses dénués du véritable amour de Dieu, comme s'ils rivalisaient avec le tapage païen des cymbales de Dionysos, de Cybèle, des Corybantes, du tympanon d'Attis, etc., car il avait dû entendre parler de tout cela; δαδωναίων ἑξαλακτισίων, à ce que rappellent *Rob.-Pl.*, désignait proverbiallement un discoureur vide. Plût à Dieu qu'il n'y eût pas trop de rhéteurs religieux à mériter un compliment de ce genre! (Voir comm. de *Godet*, *Rob.-Pl.*, *J. Weiss*, *Bachmann*, *Gutjahr*, al.). *Bachmann* explique très bien la leçon de l'Apôtre : d'abord extase et glossolalie, en soi, si elles ne sont pas jointes à la charité, n'ont pas une origine divine discernable; puis, même si c'est l'Esprit qui les cause chez un homme qui n'a pas l'Esprit dans son cœur, elles ne servent qu'à attirer l'attention des autres, sans lui profiter à lui-même, qui n'est que comme un instrument inanimé.

— A 2. Cfr. *Mat.* VII, 22; — XVII, 20, XXI, 21.

B 2. Nous passons à deux genres plus élevés de charismes : ceux qui étaient destinés à l'instruction la plus haute et la plus intelligible, et ceux qui donnaient les plus hauts pouvoirs d'action. Eux aussi, sans la charité, seraient inutiles au bien propre de ceux qui les possèdent.

On discute sur le nombre et la distinction des dons ici nommés. S'agit-il de quatre charismes : prophétie — science des mystères — gnose — foi? (s. *Thomas*, *Estius*, *Bisping*, *Cornely*, *Rob.-Pl.*, *Bachmann*, *Gutjahr*). *Bachmann*, qui suppose le verbe ἔχω « je possède », répété tacitement devant « toute la gnose », croit toujours, à tort, que « gnose » dit autant que « prophétie » (v. Exc. V et comm. de XII, 8, *supra*). *Rob.-Pl.* voient en « tous les mystères » la « sagesse » des Apôtres, en « toute la gnose » la science des didascales, et en « prophétie » le don des « prophètes » du chap. XII. Ce que nous croirions plutôt (après *Chrys.*, *Théodoret*, *Bousset*), c'est qu'il

(1) Ceux qui sont curieux de connaître ces imaginations, peuvent, outre les commentaires de Lietzmann, Bousset, Weiss, lire H. GÜNTERT, *Von der Sprache der Götter und Geister*, 1921; STRACK-BILLERBECK *ad loc.*, particulièrement sur les « langues des Anges » d'après Jokhanan ben Zakkai; les Anges en général ne parlent que l'hébreu, excepté Gabriel, etc. L'Ascension d'Isaïe comme le *Poimandres* attribuent des langages différents aux anges ou aux esprits suivant les sphères. Sur le « Testament de Job », voir Exc. XV. Le pire charabia des *Papyrus magiques* était censé emprunté à la langue des dieux. Etc.

ὥστε ὅρη μεριστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι. 3. Καὶ ἐὰν *ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σωμά μου ἵνα *καυθήσομαι, ἀγάπην δὲ οὐκ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι.

4. Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ, [ἡ ἀγάπη] οὐ περπερεύεται, οὐ *φουσιῶται, 5. οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἐκυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ

n'y a que deux charismes, les plus représentatifs, envisagés ici : la « prophétie » (au sens le plus intégral), ou grand charisme de connaissance; et la « foi », πίστις, ou grand charisme d'action. En effet, la structure naturelle de la phrase, et la forme identique des mentions respectives des « mystères » et de la « gnose » (τὰ μυστ. πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γν.), invitent à y voir deux compléments coordonnés du verbe εἶδω, « je connaisse », immédiatement précédent, [plutôt que de rapporter, comme Bachmann, l'un à ἔχω et l'autre à εἶδω trop éloigné, et qu'il faudrait de nouveau sous-entendre. C'est un développement de la « prophétie » à son degré le plus élevé, comme pouvaient le posséder les apôtres et leurs principaux collaborateurs; elle s'appliquait et à la connaissance des *mystères* (communicable par le « discours de sagesse »), et aux exposés logiques de la foi et de la morale, lumineux et profonds, par le « discours de gnose ».

La « foi », πίστις, est d'un autre ordre. C'est la foi pratique (voir à XII, 9) qui pousse à entreprendre ce qui est grand. « Transporter les montagnes » était un proverbe, pour signifier « faire l'impossible » (voir *Strack-Bill.*). Mais, comme cette promesse est attribuée ici à la « foi », c'est indubitablement un rappel de la parole évangélique, *Mat.* XVII, 20 et XXI, 21. C'est un signe encore que Paul avait rendu familier aux convertis de Corinthe l'enseignement moral que Jésus donna dans sa vie mortelle, et ne leur avait point prêché seulement sa mort et sa résurrection.

— A. 3. Cfr. *Mat.* VI, 2. — Sur l'emploi de l'indicatif futur (καυθήσομαι) après ἵνα, cfr. IX, 15, 18, *Gal.* II, 4, *Phil.* II, 11; cette irrégularité est fréquente surtout dans l'*Apocalypse*; voir notre *comm.* sur ce livre. et *Blass-Deb.* § 369. — Plusieurs témoins ont lu καυχῶ(ω)μαι, « afin que je me glorifie » : K, 17, A, B, *Orig.*, *copt.*, *got.*; c'est une correction de scribes, qui ne s'expliquaient pas pourquoi Paul venait à parler de mort par le feu; à leur texte banal, il faut préférer la leçon καυθ. qu'ont admise presque toutes les versions et la masse des Pères, et tous les critiques modernes.

B. 3. Saint Paul passe aux dons, et aux actes de vertus connexes, qui ont, par leur nature, le lien le plus étroit avec la charité, et paraissent procurer le plus de mérite devant Dieu, comme de popularité près des hommes : ceux d'assistance, de bienfaisance, qu'il a nommés ἀντιλήψεις (XII, 28) et qui ont d'autres noms dans l'Épître aux Romains (*Toussaint, Rob.-Pl., Bachm.*, etc). Ce sont des dons actifs, comme ceux de la πίστις, qui ont une apparence très évangélique — et qui, malgré cela, peuvent ne servir à rien, si leurs opérations ne procèdent pas de l'amour de Dieu, mais ne sont dues chez le pneumatique qu'à l'impulsion de la nature ou à la contrainte de l'Esprit, et ne répondent de sa part qu'à un intérêt humain, le désir de se rendre connu ou populaire (cfr. *Mat.* VI, 2), de satisfaire sa sensibilité naturelle, ou s'il est tout simplement passif dans la circonstance, sans avoir par ailleurs une vie conforme à la charité. Ayant parlé du dévouement extérieur qui consiste à se priver de ses biens pour les autres, Paul envisage même le cas le plus saisissant d'abnégation qui consisterait à donner, non plus ses biens seulement, mais sa vie, soit pour l'avantage de la communauté, soit pour se camper dans l'attitude d'un héros; il a pris pour type la mort la plus cruelle, le supplice du feu. Il faut certainement comprendre quelque chose de plus grave que ce qu'y a vu *Preuschen*.

3. Et supposé que je donne par morceaux toute ma propriété, et supposé que je livre mon corps pour être brûlé, mais que je n'aie pas la charité, je n'[en] ai aucun profit.

4. La charité prend patience, la charité est prévenante, elle n'a pas de jalousie, la charité ne manque point de tact, elle ne s'enfle pas, 5. elle n'a pas de mauvais procédés, elle ne cherche pas ce qui lui revient,

le sacrifice de sa liberté, avec la marque au fer rouge des esclaves. Quoique le supplice du feu ne fût pas très usité à cette époque, Paul a pu penser aux Trois Enfants dans la fournaise (*Dan.* II, cfr. *I Macc.* II, 59) ou aux martyrs juifs de la persécution d'Antiochus (*II Macc.* VII). Il se peut aussi qu'il ait pensé à ces bravades de détachement et d'héroïsme, très admirées des stoïciens comme exemples de force d'âme, qu'on prêtait à des gymnosophistes indiens, comme à ce Calanos qui, d'après *Cicéron* (« *Tusc.* 2, 2) et *Strabon* (xv), se brûla devant Alexandre, et à tel autre qui, d'après le même *Strabon*, et *Nicolas de Damas*, l'aurait imité en pleine Athènes sous le règne d'Auguste (voir *J. Weiss*), comme devait le faire le « Proteus Peregrinus » de *Lucien*.

Si des sacrifices, même héroïques, faits à l'occasion pour la communauté, peuvent n'être pas reçus de Dieu, malgré le profit qu'en tirent les hommes, c'est donc que la « charité » n'a pas seulement pour objet les hommes (v. INT.), mais d'abord Dieu, et qu'elle dépasse les plus hauts actes de bienfaisance.

Remarquons encore que Paul parle ici de ses « propriétés », lui qui n'avait rien ! Cela nous apprend que le « moi », ἐγώ, dont il use si souvent dans ses argumentations, peut représenter non sa propre personnalité, mais un homme quelconque, un homme-type, au nom duquel il parle, suivant un procédé cher à la diatribe. Il faut s'en souvenir, par exemple, dans l'exégèse de *Rom.* VII.

— A 4. ἡ ἀγάπη² est omis B, 17, al., f, vulg. ; mais ces mots sont probablement authentiques, et les éditeurs en général les rattachent au verbe qui suit, οὐ περ., et non à οὐ ζηλοῖ, auquel la Vulg. a rattaché le deuxième « charitas ». — χρηστεύεται, hap. leg. dans la Bible, où souvent pourtant on rencontre χρηστός (« serviable », ou « bénin », « accueillant » quelquefois chez *Platon* « naïf » ; ailleurs, « noble », « utile ») et aussi χρηστότης. — περπερεύεσθαι, ici seulement dans le N. T., se retrouvera chez *Marc-Aurèle* 5, 5 ; plus fréquent est le composé ἐμπερπερ. *Epictète*, 2, 1, 34, *Cicéron* « ad Attic. » 1 (*Pr.-Bauer*). lequel vient de πέρπερος, plus connu, qui signifie surtout « vantard » ; d'après *Hésychius*, idée d'ostentation ; d'après le *Lexique de Zonaras* le verbe signifierait entre autres choses « manquer de tact » ; c'est peut-être le sens qui convient le mieux ici ; l'autre est d'ailleurs très admissible, et les deux sont voisins. — φουσιῶσθαι est un mot que Paul n'emploie que dans cette épître (cinq fois, l'une ici et quatre aux chap. iv-v, au ch. viii, 1, l'actif φουσιῶ) et une fois *Col.* II, 18 ; le reste du N. T. l'ignore ; insistance révélatrice sur le caractère des Corinthiens, et nouvel indice que ce chapitre ne peut être détaché du reste.

B 4. Paul ne décrit pas théoriquement ce qu'est l'ἀγάπη (*Bachm.*), parce que c'était une notion très courante chez tous les chrétiens (v. Exc. XIV). Mais il la décrit par ses caractères et l'attitude qu'elle impose dans les relations, jusqu'à la fin du v. 7. Il la personnifie pour ainsi dire, comme mère et reine des vertus (*Gutjahr*), de même qu'il personnifiait la Loi, le Péché, la Mort (*Rob.-Pl.*). Il semble qu'il ait pensé aux vertus du Christ (*Rob.-Pl.*), et aux défauts opposés qu'il constatait chez ses néophytes de Corinthe. Dans notre traduction, il a bien fallu paraphraser un peu pour exprimer les nuances. *J. Weiss* compare *Phil.* IV, 8 ; mais ici

*λογίζεται τὸ κακόν, 6. οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ. 7. πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.

8. Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε *ἐκπίπτει· εἴτε δὲ προφητεῖται, καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται. 9. *Ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν. 10. ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ *τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθή-

les vertus négatives (οὐ) sont idéalisées, par contraste avec leurs défauts positifs. La charité souffre les injures sans les rendre, elle est bienveillante, accueillante et serviable, elle n'a point de jalousie, elle ne blesse point par fanfaronnade ou indiscretion, elle ne se « gonfle » pas en laissant tomber les bienfaits du haut de sa grandeur. Ce n'est pas encore tout.

— A. 5. ἀσχημονεῖ, cfr. VII, 36, et *Rom.* I, 27, ἀσχημοσύνη : violer les bienséances, ou user de mauvais procédés; « ambition » de *Vulg.* n'est pas le vrai sens. — οὐ ζητεῖ τὰ ἐαυτῆς, et non pas τὰ μὴ ἐ., comme on lit dans B et *Clem. Alex.* « *Paedag.* » III 3, 2 (mais « *Quis dives salvatur* », 38, 1 cet écrivain supprime le μή). — οὐ λογίζεται τὸ κακόν : nous l'entendons, à cause du v. 6 (*infra*), au sens de : « elle ne fait point entrer le mal dans ses calculs ou ses projets »; la *Vulg.* ne le rend que très approximativement, avec « non cogitat malum ».

A. 6. ἀδικία et ἀληθεία formant une antithèse, je ne crois pas devoir entendre ἀληθεία de la vérité générale de l'Évangile, comme l'ont fait *Cornely, Bisping, Heinrici, Bachmann*, car c'est banal à force d'évidence; ce mot, ici, a plutôt le sens moral de « justice », parce que la vérité divine est la source de la justice humaine, et que ceux qui aiment l'injustice se détournent de cette vérité (ainsi *Estius, Lap., Messmer*, al.; cfr. *Rom.* I, 18; II, 8; II *Thess.* II, 10, 12; voir *Rob.-Pl.*).

B. 5-6. La charité ne se contente pas de respecter les droits du prochain (ce que ne faisait pas tout le monde dans cette église, voir VI, 8, *Lietzmann*); elle évite encore de mêler à sa justice aucun procédé désagréable ou blessant. Non seulement elle ne convoite pas ce qui n'est pas à elle (leçon de B), mais elle est désintéressée, et ne défend pas avec acharnement son bien propre; elle n'a pas de rancune ni d'aigreur contre les ennemis ou ceux qui ont violé ses lois. Enfin, ce n'est pas assez de dire qu'elle n'enregistre pas (λογίζεται) le mal qui lui est fait (*Rob.-Pl., Gutjahr, Sickenberger*), mais « elle ne tient compte du mal » (*Loisy*) ou « elle ne compte pas sur le mal », comme ces vertueux pessimistes qui n'attendent rien de bon de leur prochain, ou les gens bien pensants qui escomptent et bénissent le mal fait par leurs adversaires, comme adjuvant du succès de leur bonne cause. Cette interprétation coïncide bien avec le « elle croit tout » du v. 7. Il est dit immédiatement après : « Elle ne se réjouit pas de l'injustice » commise contre ses adversaires ou par eux, comme pour prendre sa revanche, par rancune, ou par la satisfaction du mépris et l'orgueil d'une comparaison à son avantage, mais elle sympathise avec la « vérité », où que ce soit qu'elle la rencontre. Saint Paul lui-même en donna l'exemple d'une façon illustre, en face des adversaires chrétiens qu'il devait trouver à Rome (*Phil.* I, 15-19).

— B. 7. Paul termine sa description, négative jusqu'ici, par quatre verbes affirmatifs; ils doivent exprimer le contraire des défauts qui ont été niés ci-dessus. Aussi, pour que la description soit cohérente, vaut-il mieux ne pas les rapporter directement à l'amour de Dieu, à la suite des Latins médiévaux, *Lombard*, etc. La charité excuse tout (« couvrir, dissimuler » στέγει) se tait sur le mal; elle « croit » tout, faisant crédit même avant d'être sûre que les autres le méritent; elle « espère » tout, même des hommes, tant qu'il n'y a pas lieu de désespérer, et elle « supporte »,

elle n'a pas d'aigreur, elle ne fait pas fond sur le mal, 6. elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais se réjouit avec la vérité; 7. elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout.

8. La charité jamais ne tombe [de son rang]; qu'il s'agisse de prophéties, elles deviendront inutiles; qu'il s'agisse de langues, elles cesseront; qu'il s'agisse de gnose, elle deviendra inutile. 9. Car c'est partiellement que nous connaissons, et nos prophéties ne sont que partielles; 10. mais quand sera venu l'achèvement, ce qui est partiel deviendra inutile.

en attendant, les froideurs, les avanies qui ne peuvent manquer à qui la pratique, et les démentis infligés à sa « foi » et à « son espérance ».

Avons-nous amenuisé les défauts que Paul combat? Mais il faut se souvenir qu'il s'adressait à une communauté composée, somme toute, dans l'ensemble, de gens de bonne volonté, qui n'avaient pas besoin qu'on leur apprît l'essentiel des vertus chrétiennes. La lexicographie est en faveur de toutes nos interprétations.

Encore une remarque. L'Apôtre, qui n'avait l'intention d'enseigner qu'une conduite surnaturelle, en est venu à tracer le plus beau portrait de « l'honnête homme », de « l'homme du monde » au meilleur sens, du « gentleman », comme on dirait aujourd'hui, ou, comme disaient les Grecs, du « Kalos kagathos »; — ce qu'il était lui-même, pouvons-nous croire, déjà par son naturel et son éducation, malgré le zèle emporté des temps de sa jeunesse aveuglée. La grâce perfectionne toutes les qualités naturelles, dans leur propre ligne.

Le mieux qu'on trouverait à comparer chez les Juifs, ce sont quelques conseils du livre inspiré de l'*Ecclésiastique*, ici affinés par l'esprit du « Sermon sur la Montagne ».

Maintenant, à la « troisième strophe », la délicatesse et la chaleur du moraliste surnaturel vont le céder au plus sublime élan lyrique du mystique et du théologien.

— **A. 8.** On lit πίπτει N, A, B, C, *Clem. Al.* (« Paed. »), et ἐκπίπτει D, G, K, L, P, *Clem. Al.* (« Quis dives »), *Chrys.*, *Tert. lat.*, *vulg.* (*excidit*); nous préférons, avec *Bachmann*, *Vogels*, cette seconde lecture, qui n'est pas seulement « occidentale ». — Il faut mettre des virgules après προφητεῖαι, γλῶσσαι, γνῶσις; le style de Paul est ici rapide, elliptique, et très vif. — καταργ., mot fréquent dans cette épître, aux chap. 1, II, VI, XV, et partout chez Paul.

B 8. Voici le sommet de cet hymne enthousiaste. La charité, qui est maintenant si haut (καθ' υπερβολὴν ὁδόν XII, 31), jamais ne déchoira (ἐκ-πίπτει). Elle possède une éternelle valeur, tandis qu'un jour il n'y aura plus lieu d'user de prophéties, de langues, ni de gnose (ici Paul ne suit pas l'ordre de dignité) pour communiquer avec Dieu ni servir les hommes.

— **B. 9.** La raison en est que ce sont des choses d'ici-bas, quoiqu'elles fassent un lien avec le ciel. La connaissance que donne notre science ou notre « gnose » (γινώσκωμεν rappelle γνῶσις) n'est que partielle, fragmentaire, non totale et intuitive; de même la prophétie, même sous sa forme la plus haute, ne peut faire connaître qu'une toute petite part des secrets divins.

J. Weiss prétend que, si notre chapitre était en connexion naturelle avec XII et XIV, Paul aurait dû parler encore en ce verset de la « glossolalie ». L'argument est très faible; si l'Apôtre néglige ici de faire mention des langues, c'est qu'elles étaient peu de chose à ses yeux à côté de la prophétie et de la science (*Bachmann*), et cette prétermission, qui est peut-être voulue, a beaucoup de signification.

— **B. 10.** Quelle solennité, quelle ferveur profonde et concentrée de désir il

σεται. 11. Ὅτε *ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνὴρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. 12. Βλέπομεν γὰρ ἄρτι *δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσμαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη. 13. *Νυνὶ δὲ *μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μεῖζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

y a dans ces simples mots : « Mais, quand sera venue la perfection, το τέλειον... » ! Le τέλειον, le « complet », l'« achevé », le « final », c'est la totalité de ce qui est parfait, soit en morale (*Rom.* xii, 2), soit, comme ici, en n'importe quel genre de connaissance et d'être. Il faut l'entendre de la perfection dans l'autre monde, de la vue de Dieu (v. 12 *infra*) et de la béatitude qui en découle. Cela s'oppose aux fragments de science divine et de bonheur spirituel dont on peut jouir ici-bas, comme la fleur épanouie ou le fruit au germe. Alors tout ce qui, dans sa définition, n'est que partiel (ἐκ μέρους), n'aura plus de rôle à jouer, et disparaîtra, comme l'aurore se perd dans le plein jour.

Aux premiers chapitres, (ii, 6, cfr. iii, 1-3, v. *ad loc.*), l'auteur avait employé ce terme τέλειος, appliqué aux hommes, dans le sens d'« adulte » (spirituel) en opposition à « enfant », νήπιος, σάρκινος. Cette antithèse est toujours dans sa pensée, comme on va le voir au v. 11. Seulement, ce ne sont plus ici les ambitieux de « sagesse », ce sont les « pneumatiques » eux-mêmes, y compris les meilleurs, doués d'une vraie charité, qui sont encore à l'état d'enfants, νήπιοι, en comparaison de l'état auquel ils doivent aspirer de tous leurs vœux.

— A. 11. ἤμην, imparfait non-classique, formé dans la κοινή (mais employé parfois même chez les atticistes, *Abel*, p. 82), sur le modèle du moyen athématique.

B. 11. En disant « lorsque j'étais enfant », Paul sous-entend : « comme vous l'êtes dans l'ordre spirituel (cfr. iii, 1-3), avec votre convoitise de dons tout extérieurs par lesquels vous pensez être constitués adultes parfaits ». Il s'exprime avec une grande élévation, qui empêche tout soupçon d'ironie méchante, mais il leur donne cependant, comme aux premiers chapitres, une leçon très grave.

Les qualités spécifiques de l'enfant, fussent-elles les plus aimables et les plus précieuses pour l'état où il est, ne conviennent cependant plus à l'homme fait. Ainsi en est-il de la possession des charismes, qui n'auront plus de place à l'âge parfait des élus. On voit comme la mystique de Paul est différente, quoi qu'en ait pensé *Reitzenstein* et son école, de celle des hermétistes et autres païens qui croyaient, grâce à leurs « révélations », atteindre l'état définitif dès ici-bas. Cfr. *Phil.* iii, 13, où Paul déclare si expressément que toute sa vie se passe à tendre vers quelque chose de meilleur, vu qu'il a trop conscience de n'être pas un « comprehensor », de n'avoir pas tout saisi.

Dans une des publications de la « Bibliothèque Warburg », le protestant K. L. SCHMIDT (1) a montré excellemment (si l'on fait abstraction du faux point de vue de la « théologie dialectique » de Barth), que l'helléniste Paul de Tarse a sauvé le christianisme de la fusion et de la perte dans l'hellénisme, en ramenant à l'éthique et à la poursuite d'un Absolu encore distant toute tendance mystique vers la perfection. Ce qui ne l'a point empêché d'utiliser les procédés et le langage des moralistes hellénistiques; *J. Weiss* rappelle la fréquence de l'antithèse « enfant-homme » chez *Epictète*, dans toute la « diatribe », chez *Philon* aussi.

— A. 12. Καὶ ajouté après ἐσόπτρου, L, P, al. — δι' ἐσόπτρου signifie : « au moyen

(1) Karl Ludwig SCHMIDT, *Der Apostel Paulus und die antike Welt*, Bibliothek Warburg, Vorträge 1924-1925, pp. 38-64.

11. Lorsque j'étais petit enfant, je parlais en petit enfant, je pensais en petit enfant, je calculais en petit enfant; lorsque je suis devenu homme, j'ai rejeté comme inutile ce qui était du petit enfant. 12. Pour le moment, en effet, nous regardons dans un miroir, en énigme, mais alors [ce sera] face à face; pour le moment je connais partiellement, mais alors je reconnaitrai de la même manière que j'ai été reconnu. 13. Au temps présent, subsistent bien la foi, l'espérance, la charité, ces trois choses; mais la plus grande d'entre elles est la charité.

'un miroir », et non « à travers un ἑσώπτρον » (*Rob.-Pl.*); car ce mot (cfr. *Jac.* 1, 23, il n'est pas ailleurs dans le N. T.) signifie « miroir », et non une fenêtre semi-transparente, « specular » comme l'expliquait *Tertullien*; le mot requis en ce cas serait, non ἑσώπτρον, mais δίοπτρον (voir surtout *Bachmann*). — πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, cfr. *Num.* XII, 8, στόμα πρὸς στόμα, et la paraphrase du *Targum d'Onkelos* (*Str.-Bill.*); surtout cfr. I *Jean* III, 2, ὁφόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν, « videbimus Eum sicuti est »; ἐν αἰνέματι : ce n'est certainement pas une glose, contre *Preuschen*, ou *J. Weiss*; le Targum dit que Moïse ne vit pas Dieu « en énigmes », בְּחִידָה.

B. 12. Voici un verset de la plus haute importance doctrinale, qui contient, aussi expressément que I *Jean* III, 2, la sublime promesse de la vision de Dieu face à face.

Ici-bas, quel que soit notre développement spirituel, nous ne connaissons Dieu qu'indirectement, comme par le reflet d'un miroir. La figure n'est pas si difficile à comprendre. Il n'y a certainement aucune allusion aux visions dans les miroirs magiques (contre *Achelis*, « Katoptromancie bei Paulus », 1918). Dans un miroir, si parfaitement poli qu'on le suppose, on ne voit pas l'objet lui-même, mais son image, son apparence; et *Bousset* ne dépasse peut-être pas les limites de l'ingéniosité permise, en ajoutant que celui qui regarde une glace, s'il est tourné vers sa propre image, tourne le dos aux autres personnes ou objets qu'il y perçoit, il ne les regarde pas « face à face ». Ainsi, dans la vie présente, nous ne pouvons regarder Dieu que dans son reflet, plus ou moins trouble, et le champ du miroir est trop restreint pour que l'immensité divine s'y reverberé. Nous ne le voyons que dans ses œuvres (*Rom.* 1, 20), ou tout au plus en ses opérations dans notre âme, et c'est par une réflexion, si facile et spontanée qu'elle puisse être, que nous en concluons les perfections invisibles de leur cause. On peut donc bien dire que nous ne le voyons que dans une « énigme » qu'il faut deviner; la théologie thomiste dirait que nous connaissons Dieu seulement par « analogie ». *Philon* donnait à peu près la même comparaison : ὡς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιούται ὁ νοῦς θεὸν ὁρῶντα καὶ κοσμοποιούντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα (« *De Decalogo* », 105; voir d'autres passages du même chez *J. Weiss*).

« Mais, alors », continue l'auteur inspiré en donnant une grande expression à ce simple mot, « alors que sera venu l'achèvement (v. 10), nous verrons face à face, (et bien mieux que Moïse, car cette vue durera toujours); au lieu de ne connaître que par des reflets ou réflexions, en énigmes multiples et fragmentaires, je connaîtrai en toute exactitude (ἐπιγνώσμαι), selon que (καθὼς) j'ai été connu de même »; cela implique une réciprocité de connaissance qui évidemment, du côté de l'homme, ne peut être égale à celle de Dieu, mais qui sera proportionnée à la connaissance d'amour (voir à VIII, 3, ἔγνωσται) que Dieu a prise de lui. — Ce sera l'effet de la charité, destinée à « ne déchoir jamais », et qui sera devenue, alors! une amitié éternelle.

— **A. 13.** On a discuté beaucoup sur le sens de $\nu\upsilon\lambda\ \delta\acute{\epsilon}$; nous croyons nécessaire de lui donner une signification, non logique, mais temporelle; voir infra, **B.** — $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu$ pour le superlatif $\mu\epsilon\gamma\acute{\iota}\sigma\tau\eta$, car $\mu\acute{\epsilon}\gamma\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\varsigma$ était tombé en désuétude à l'époque hellénistique.

B. 13. La charité, qui mène à la vision éternelle, est supérieure même à la foi et à l'espérance, à ces grandes vertus qui ont aussi Dieu pour objet, et que l'Apôtre, ailleurs, a tant exaltées.

Ce verset si court, et qui termine si bien l'éloge de la charité, a été tiré dans tous les sens par les exégètes modernes. Presque tous les protestants, et même des catholiques (au moins le commentaire de *Toussaint* sur I *Cor.*, d'autres esquivent la difficulté) ont cru que le mot « demeure », $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$, oppose la triade de ces vertus à l'ensemble des « charismes », comme jouissant d'une *durée stable* tandis que les charismes sont passagers; et, comme les charismes caractérisent la vie présente, il s'agirait, pour la foi, l'espérance et la charité, d'une permanence éternelle. Ainsi comprennent *Lietzmann*, *Rob.-Pl.*, *Bachmann*, *Toussaint*, al. Mais ils sont très embarrassés alors pour expliquer cette assertion de l'Apôtre; même après avoir réduit $\nu\upsilon\lambda\ \delta\acute{\epsilon}$ à une simple signification de particule conclusive, comment admettre que Paul fasse durer éternellement la foi et l'espérance, lorsqu'il a dit si clairement ailleurs qu'elles passeront avec cette vie (*Rom.* viii, 24; II *Cor.* v, 7; cfr. *Heb.* xi, 1), et que le verset précédent exclut pour l'autre vie l'obscurité inhérente à la foi? Il ne suffit certes pas de s'en tirer, comme *Bachmann*, en parlant de la persistance de leurs effets, et d'une « foi » qui ne serait plus « la certitude d'un invisible » ou, comme *Toussaint*, de laisser la question à trancher aux théologiens, ou de recourir, avec *Rob.-Pl.*, à la possibilité d'un progrès dans la connaissance céleste.

De fait, le problème nous paraît artificiel.

$\nu\upsilon\lambda\iota$ ici est un adverbe de temps, et s'oppose à $\tau\omicron\tau\epsilon$ de 12; il n'y a là contre aucune raison a priori tirée de la grammaire grecque, ou de l'usage paulinien. Les mots $\nu\upsilon\lambda\iota$ $\delta\acute{\epsilon}$ servent bien à introduire une conclusion logique *Rom.* vii, 17; I *Cor.* v, 11; xii, 18; xv, 20 (xiv, 6 est douteux, et $\nu\upsilon\nu$ pourrait indiquer ici l'avenir prochain, quand Paul fera la visite annoncée, v. *ad loc.*); mais, bien plus souvent, ils ont leur sens temporel ordinaire, *Rom.* vi, 22; vii, 6; xv, 23, 25; II *Cor.* viii, 11, 22; *Eph.* ii, 13; *Col.* i, 21, 26; iii, 8; *Philémon*, 9, 11.

Quant à $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$, il signifie « subsister », mais personne n'ira dire que ce soit nécessairement une subsistance sans fin, malgré *Reitzenstein*, qui déclare (HM³, p. 384) : « Pour une interprétation non prévenue, cela ne pouvait vouloir dire qu'une chose : [ces vertus] demeurent dans l'Au-Delà ».

L'équilibre du développement, pourra-t-on dire, empêche de penser à un $\nu\upsilon\lambda\iota$ temporel opposé à $\tau\omicron\tau\epsilon$; car ce $\tau\omicron\tau\epsilon$ avait déjà son corrélatif, le $\xi\pi\tau\iota$ du v. 12. C'est ne pas voir que ce $\nu\upsilon\lambda\iota$ peut (et doit) se confondre exactement pour le sens avec cet $\xi\pi\tau\iota$ précédent : au v. 12 il était question de la vision « en énigme »; or, cette vision n'est autre que celle de la foi. La foi, l'espérance qui l'accompagne, et les charismes qui mettent en exercice la foi et l'espérance, tout cela caractérise le temps présent ($\xi\pi\tau\iota$, $\nu\upsilon\lambda\iota$) où l'on ne voit pas encore Dieu; tout cela sera aboli ensemble, parce que les charismes sont essentiellement joints au régime actuel de la foi et de l'espérance (1). Il ne faut pas opposer la condition de la foi et de

(1) Ne mentionnons que pour mémoire l'opinion d'*Osiander*, qui entendait $\nu\upsilon\lambda\iota$ du cours actuel de l'histoire, puis des « Mille Ans », pendant lesquels, les charismes cessant, la foi et l'espérance subsisteraient, pour ne disparaître qu'à la Résurrection générale. L'idée d'un pareil Règne intermédiaire avant la consommation est entièrement étrangère à Paul (Voir au ch. xv, Exc. xlviii).

l'espérance, qui « resteraient », à celle des charismes qui ne « resteraient pas ». Nulle part le texte ne dit que les charismes doivent cesser au cours de l'histoire terrestre (contre *Holsten, Heinrich, Meyer*, al.); μένει ne marque pas une opposition avec les charismes. (Id. *J. Weiss*).

Alors, que peut-il signifier? Paul a dit ci-dessus (v. 8) que la charité, au contraire des dons, ne passera pas. Mais, si la charité, telle que nous la connaissons ici-bas, est déjà indépendante des charismes, elle ne l'est point des deux autres vertus, la foi et l'espérance. C'est toujours ensemble que les trois subsistent (μένει); cette triade paraît indissoluble; μένει... τρία ταῦτα signifie : « ces trois-là restent liées », et la charité paraît subir quelque imperfection de ce contact. Oui, mais ce n'est que pour le temps présent (νυν); quand il sera écoulé, la triade ne subsistera plus, où μὲν, voilà l'opposition qui est dans la pensée de Paul; mais la charité, elle, durera toujours, dans un splendide isolement, dégagée des compagnes et soutiens actuels, parce qu'elle est la plus grande des trois (μεῖζον δὲ τούτων).

Paul a donc parlé, à la fin de son hymne, des deux autres vertus théologiques, non pour en opposer la durée à celle des charismes, mais parce que le nom de « charité » évoquait aussitôt, par une association d'idées déjà vieille, ceux de « foi » et d'« espérance ». Le v. 12 avait déjà appelé sa pensée sur la foi (et l'espérance), autant et plus que sur les charismes, dont le sort futur était déjà réglé au v. 8. Il a voulu dire — suprême gloire de la charité — qu'elle subsistera même alors que ses deux sœurs, qui appartiennent encore à l'état d'« enfant », auront fini leur rôle; cela est dit implicitement dans la dernière proposition enthousiaste : « Elle est la plus grande », répondant seule au τέλειον, à la perfection d'« alors »!

Ainsi, νυνί au sens temporel, pour désigner la vie terrestre, est parfaitement en situation. Il faut le traduire par « maintenant », ou un terme similaire, comme l'ont compris s. *Chrysostome* et les anciens et les médiévaux, puis *Cornely, Sales, Gutfahr, Callan* (« now, in the present day »), presque tous les catholiques, et même *Harnack* (1), — et non par « donc », « il reste donc » (*Toussaint*), « or donc demeurent... » (*Loisy*), « donc elles sont stables », (*Lemonnyer*, en 1905 mais non en 1922), *Lietzmann*, etc.

En toute assurance, nous paraphraserons ainsi ce v. 13 :

« Il est vrai que pour le temps présent — à la différence d'« alors », — subsistent ensemble trois vertus qui paraissent inséparables : la Foi, l'Espérance, la Charité; et cette triade implique en soi de l'imperfection; aussi la foi « en énigme », et l'espérance qui ne tient pas ce qu'elle désire (*Rom. viii, 24*), celles-là tomberont; mais l'une des trois subsistera seule « alors », parce qu'elle est la plus grande, nullement liée à l'état d'« enfance », d'obscurité, d'attente, et de perfection « partielle » seulement, parce qu'elle est au contraire la vertu définitive et parfaite, rendant capable de voir Dieu : c'est la Charité ».

Le « Cantique de la Charité » ne pouvait finir sur une note plus vibrante.

EXC. XIV. — D'OÙ VIENT LA TRIADE « FOI — ESPÉRANCE — CHARITÉ »?

Une autre question, importante pour l'histoire de la doctrine paulinienne, est aujourd'hui fort débattue à propos de ce verset 13. Paul unit les trois noms, « foi — espérance — charité », comme si c'était une formule reçue depuis

(1) A. von HARNACK, *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1911, pp. 132-163. Mais il s'embarrasse à vouloir établir une distinction entre la durée des dons et celle de la foi et de la charité, toujours à cause de μένει qu'il croit opposé à καταργήσονται, du v. 8.

longtemps de ses lecteurs : τρία ταῦτα, « ces trois choses [que vous connaissez bien] ». D'où vient la triade, et est-ce Paul lui-même qui l'a formée?

Il ne l'aurait point formée, en tout cas, à cette occasion-là et à l'usage des Corinthiens les premiers. D'abord sa façon de l'introduire exclut cette hypothèse. Puis elle paraît ailleurs dans les épîtres, et, notons-le, dans la *Première aux Thessaloniens* déjà, qui est antérieure à notre lettre :

I *Thess.* I, 3 : μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κύρ. ἡμ. I. X.

Ibid. v, 8 : ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας.

Dans la seconde citation surtout, les mots sont si serrés qu'ils constituent presque une formule comparable à celle de *Cor.* ; si l'espérance est nommée non la seconde, mais la troisième, c'est à cause des versets suivants, qui traitent du salut ; I, 3 l'idée est orientée vers l'attente du Christ, quoiqu'il n'en soit question expressément qu'au v. 10. *Reitzenstein* n'est donc pas fondé à objecter (*HM*³, p. 390) que Paul n'avait pas l'intention de frapper là une formule ; nous voulons bien, mais il a tout l'air au moins de se servir d'une formule qui était frappée déjà.

Viennent ensuite *Gal.* v, 5-s. ; *Rom.* XII, 6, 9, 12 ; *Eph.* I, 15-18 ; IV, 2-5 ; *Col.* I, 4-suiv. ; cfr. encore *Heb.* VI, 10-12 ; X, 22-24 ; I *Pet.* I, 7-8 ; 21-ss. Ces textes peuvent être moins serrés que les deux premiers ; mais aux Galates, comme aux Romains, aux Colossiens et autres fidèles d'Asie-Mineure, Paul rappelle les trois vertus associées, comme un groupe qui leur est familier, à eux qui n'avaient sans doute pas lu les lettres destinées à Thessalonique et à Corinthe. Et que dire de l'Épître aux Hébreux et de celle de Pierre ? Il apparaît clairement que la formule n'a pas été « frappée » pour les Corinthiens, puisque tous leurs frères dans la foi paraissent avoir été habitués à l'entendre. L'association paraît d'autant plus consacrée par le temps et l'usage, qu'un nom appelle l'autre sans que l'auteur, semble-t-il, l'ait calculé.

Or, d'où pouvait provenir ce groupement constant des trois vertus ?

Ce n'était point des Juifs ni du rabbinisme ; là, les plus grandes vertus sont la « piété » et l'« humilité ». On le trouvera établi dans *Strack-Billerbeck*, *ad loc.*

Était-ce de l'hellénisme ? *Reitzenstein* a voulu le démontrer (1). D'après le brillant érudit, Paul aurait trouvé à Corinthe, courante parmi ses fidèles et choyée peut-être surtout par ceux qu'il combattait, une formule à quatre membres contenant la « gnose » ; il aurait simplement supprimé la « gnose », non qu'il cessât de la considérer (avec les hermétistes, v. Exc. v) comme une « vision », mais, affaiblissant dans la circonstance le sens qu'il donnait à ce mot d'habitude, en faisant de cette « gnose » une vision encore trop partielle. Il leur enseigne à mettre bien au-dessus la « charité », qui mène seule à la vision complète (et qui est nécessairement accompagnée de foi et d'espérance). Cela n'était pas hellénistique, mais authentiquement chrétien, authentiquement paulinien, dit notre auteur à la fin : « Nulle part l'Apôtre n'est si proche de nous que dans ce combat contre l'hellénisme » (p. 391).

(1) R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (3 Aufl., 1927, pp. 383-393). Il y condense des idées exposées dans plusieurs de ses travaux antérieurs. Lietzmann les adopte dans la 2^e édition de son commentaire, 1923.

Ce dernier mot est juste et louable, il nous rappelle l'appréciation de Schmidt (supra). Mais toute la construction n'en est pas moins caduque. R. explique la prétendue formule à quatre membres des Corinthiens par un recours à *Porphyre*, qui parle de πίστις, ἀληθεία, ἔρως, ἐλπίς (« Ad Marcellam », 24). Le philosophe païen n'aurait pas inventé lui-même sa formule, car avant lui, chez *Clément d'Alexandrie* (« Strom. » VII, 57, 4), nous trouvons coordonnées la foi, πίστις, la « gnose » (= ἀληθεία) et l'amour, ἀγάπη (= ἔρως). Clément n'a pas dû emprunter cela à Paul, ni — malgré *Corssen*, — l'inventer; R. oublie que, sous des influences hellénistiques, le docteur alexandrin pouvait fort bien mêler de sa propre initiative la « gnose » à des données chrétiennes de la tradition. Puis, par *Philon*, *Mani*, il établit toute une filiation, où malheureusement il se laisse guider surtout par son flair trop connu, pour supposer finalement une source *iranienne* très antique (naturellement! mais il ne s'appuie guère que sur les documents d'âge très tardif découverts dans l'Asie Centrale), une énumération de cinq éléments, qui, en se modifiant ou se simplifiant de manières diverses, aurait passé aux Corinthiens, à Clément, à Porphyre, — et, par Corinthe, à Paul, qui aurait, appuyé sur son expérience, et méfiant de la « gnose » de ses néophytes, précisé qu'il fallait donner la préséance sur tous les dons, à « ces trois », à ces trois seulement, la foi, l'espérance et la charité.

Il suffit, pour rejeter cette théorie, de rappeler les textes de la lettre à Thessalonique, sans parler de ceux des autres épîtres.

En fin de compte, la familiarité que saint Paul et ses fidèles paraissent avoir eue avec la triade de nos « vertus théologales » ne peut s'expliquer qu'en remontant à une formule des tout premiers temps de l'Église (*Sickenberger*, *Bachmann*, *Harnack*, « Ueber den Ursprung der Formel Glaube, Liebe, Hoffnung », Preuss. Jahrbücher, 1916, *J. Weiss*, p. 320, al.). C'est peut-être le Seigneur lui-même qui l'avait « frappée »; *Resch* avait même supposé un « agraphon » (mais sans raison démonstrative). En tout cas, le groupement par trois ne suffit pas à faire supposer, avec *Norden* (« Agnostos Theos », p. 352-ss., 1913) une influence des religions à mystères sur sa forme. L'analyse la moins compliquée de la vie et de l'expérience chrétiennes, c'était bien assez pour mettre tout à fait à part ces trois vertus solidaires, d'où dépendait tout le salut, alors comme aujourd'hui.

C. Paul compare deux charismes : « la prophétie » et la « glossolalie », et réglemente l'usage de l'un et de l'autre dans les assemblées (ch. xiv).

INT. De ces hauteurs, l'Apôtre redescend aux considérations les plus pratiques, estimant que les Corinthiens doivent désormais le comprendre. Admirez encore une fois sa souplesse, qui se mêlera ici d'un humour calme, mais très pénétrant et très propre à ramener les exaltés au bon sens, lequel ne perd jamais ses droits chez les vrais mystiques.

Deux dons étaient particulièrement convoités : la « prophétie » et la « glossolalie » (comme on dit de nos jours), celle-ci surtout. Paul prouve d'abord que la première devrait être plus estimée que la seconde, parce qu'elle est plus directement et sûrement utile à la communauté; c'est le principe des ch. XII et XIII concrétisé dans les faits. Mais l'agitation de certains « pneumatiques », chez qui l'humain, sinon le païen, se mêle encore trop au divin, — et dont quelques-uns même peuvent être des simulateurs ou des exaltés très profanes, — exige une réglementation de leurs attitudes dans le culte public. Paul les rappelle, comme à propos de la tenue des femmes et de la célébration de l'Eucharistie, à la discipline commune, aux « traditions » des églises.

Nous apprenons ainsi (et d'autres épîtres le confirment) qu'il y avait à Corinthe, ailleurs aussi, des réunions consacrées aux manifestations charismatiques. Quel en était le rapport avec le « repas du Seigneur » ? C'est là une question historique intéressante, malheureusement assez obscure. En tout cas, ce chapitre forme le plus précieux document, que rien ne remplacerait, pour l'histoire de l'Église primitive.

Nous savons déjà à peu près ce qu'était la « prophétie » ; cette instruction le précise. Quant à la « glossolalie », elle est bien plus mystérieuse, et il n'y a aucune vraie « tradition » ecclésiastique qui en explique la nature; il faut donc tâcher de la définir par une analyse minutieuse du texte. Nous verrons ce qu'elle pouvait avoir de commun avec le grand miracle des langues, à la Pentecôte, et ce qui l'en différenciait. Il faudra pour cela un Excursus.

Ce qui est très clair dès la première lecture, c'est que Paul se fait encore ici le défenseur du bon sens, de l'ordre, et de la charité qui rend tous les croyants solidaires. Il pourchasse impitoyablement les derniers vestiges d'égoïsme, de vanité et déséquilibre païens. Nulle part mieux qu'ici ne se révèle son esprit profondément pratique de psychologue et d'organisateur, indulgent mais ferme, et toujours baigné dans la lumière des vérités suprêmes. La « folie religieuse » n'a jamais trouvé, même chez les théologiens les plus rassis et les mystiques les plus classiques, d'adversaire plus décidé.

Son instruction peut se diviser en deux parties :

1^o Paul compare les deux charismes de prophétie et de glossolalie (du v. 1 au v. 25) :

1-5. il montre que, des deux, le don de prophétie est le plus désirable, parce qu'il est plus utile;

6-12. que la glossolalie ne sert à rien pour le bien général de l'Église tant qu'elle demeure inintelligible;

13-19. le « pneuma » des glossolales exige donc un commentaire du *vous*, ou entendement;

20-25. la glossolalie, toute seule et se refusant à l'explication en langage intelligible, serait un « signe » menaçant, et plutôt nuisible; — la vraie prophétie, au contraire, est toujours utile.

2^o Ensuite il réglemente l'usage de ces deux charismes (26 à 40) :

26-33. Il fixe l'ordre à observer dans leurs manifestations ;
 34-35. il interdit aux femmes d'y prendre part ;
 36-38. il réprimande les Corinthiens au sujet du particularisme qu'ils étalent encore en ce domaine ;

39-40. il conclut qu'il ne faut pas prohiber la glossolalie, mais veiller avec soin au bon ordre des assemblées de paroles.

Et ainsi se terminent les chapitres, si instructifs et profonds, sur les « dons de grâce ».

A. 1. — Διώκετε, ζηλοῦτε, étant des présents, signifient la continuation d'actes commencés déjà ; — τὰ πνευμ. coordonné à ἵνα, « oratio variata ».

B. 1. Le principal devoir de tout chrétien est donc de « poursuivre » la charité, comme une proie qu'il est indispensable de saisir ; à côté de cette obligation, Paul concède qu'on peut rechercher les « dons pneumatiques », en demander la possession à Dieu, pour mieux servir l'Église. Il en est un surtout qui serait l'objet d'une ambition très légitime, celui de « prophétie » (au sens que nous verrons au v. 3) ; car il est éminemment utile, beaucoup plus que le « parler en langues » dont il va être question. On ne peut s'empêcher de sentir déjà une certaine malice dans ce conseil : la prophétie (sous n'importe quelle forme) était beaucoup moins aisée à simuler que la « glossolalie » (v. *infra*).

— **A. 2.** D, E, F, G, al., portent λαλῶν γλώσσαις, au lieu du singulier λαλ. γλώσση. Le même singulier réapparaît vv. 4, 13, 19, 26, 27 (9 a un sens différent), tandis que le pluriel a toujours été employé aux chapp. xii et xiii, et le sera xiv, 5, 6, 18, 22, 23, 39 ; il ne peut y avoir là aucune différence de sens (v. Exc. xv). Pour mieux marquer le caractère spécifique de ce don mystérieux, les modernes ont fabriqué sur l'expression γλώσση λαλεῖν le substantif « glossolalie », qui est assez passé dans l'usage pour que nous l'employions, le cas échéant, dans notre traduction et notre commentaire ; mais nous traduirons aussi à la lettre « parler-en-langues », en mettant des guillemets. — ἀκούει au sens de « comprendre », comme Act. xxii, 9 (Act. ix, 7, le verbe ne signifie que « entendre »). — πνεύματι δὲ κτλ. appartient encore à ce verset, contre Vulgate.

B. 2. Paul commence ici à marquer les caractères du « glossolale », pour montrer que son action ne vaut pas celle du « prophète » : il ne converse qu'avec Dieu, reste incompris des hommes, et « parle mystères », c'est-à-dire de choses secrètes, et cela « par l'esprit ». Ici le πνεῦμα (cfr. 14) n'est pas le Saint-Esprit ni le principe de la vie spirituelle (voir *Gutjahr*, contre *Schaefer*), car ce don n'exigeait pas la sainteté et n'était pas sanctifiant de soi ; mais c'est la partie la plus haute de l'intelligence, opérant, à l'exclusion des opérations discursives, sous l'influence transitoire de l'Esprit divin (v. Exc. v).

Paul parle donc ici de la « glossolalie » spirituellement authentique, et non de ses possibles contrefaçons ; même à la prendre ainsi, il lui assignera un rang inférieur. *Sickenberger* note avec raison, pour tout le morceau, que le « discernement des esprits » était bien nécessaire en face d'un phénomène sous lequel pouvaient facilement se trouver des agents occultes — ou d'ordre naturel — bien différents de l'Esprit divin.

Qu'était-ce donc que cette glossolalie ? Il faudra une dissertation spéciale pour le tirer au clair (Exc. xv) ; ici nous ne dirons que ce qui est essentiel à l'intelligence du texte. Une longue tradition d'*exégèse* (non pas doctrinale, ni « historique ») l'a assimilée au miracle des langues à la Pentecôte ; le glossolale aurait joui par moments de la faculté surnaturelle de s'exprimer en langues étrangères qu'il n'avait jamais apprises. Mais cette interprétation est de plus en plus abandonnée,

1^o Comparaison de la « glossolalie » et de la prophétie (xiv, 1-25).

CH. XIV, 1. *Διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε. 2. Ὁ γὰρ *λαλῶν γλώσση οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ *ἀκούει, 3. πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια· ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν. 4. Ὁ λαλῶν γλώσση ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ, ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ. 5. *Θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις,

quoiqu'elle trouve encore des défenseurs. Ce qui empêche d'abord, *a priori*, d'admettre pareille assimilation, c'est que le miracle des Apôtres avait pour résultat de les faire mieux comprendre de tous, tandis que, pour ce qui est du glossolale, « *personne ne le comprend* ». Parmi les catholiques récents, *Gutjahr* a bien discuté le problème, et nous nous rangeons à ses conclusions, sauf quelques nuances à fixer plus tard : le glossolale parlait, du moins en gros, sa langue maternelle, mais, sous l'influence d'une extase ou d'une excitation violente qui ne laissait pas de place au raisonnement et à la construction de phrases cohérentes, il s'exprimait d'une façon inintelligible pour ses auditeurs, qui demeuraient seulement étonnés et édifiés au spectacle de son transport. Pourquoi cela s'appelait-il « parler en langues » ? Nous ne croyons pas, pour notre part, que ce fût seulement en raison de quelque analogie avec le « miracle des langues » du jour de la Pentecôte, mais aussi — et peut-être surtout — à cause du sens technique qu'avait pris le mot « γλῶσσα », même avant d'être adopté par les églises chrétiennes ; il voulait dire « expression exotique, ou difficile à comprendre » ; ce qui se disait, en rhétorique, de mots isolés, est appliqué ici à tout un discours. (Voir l'Exc. xv).

Les glossolalies ne devaient d'ailleurs pas être uniformes ; de là sans doute l'expression que nous avons trouvée au chap. xii, γένη γλῶσσων, ou « les divers genres de glossolalie ». Nous n'excluons pas, bien entendu, (non plus que *Gutjahr*) que l'emploi miraculeux de langues étrangères ait pu s'y mêler parfois, quand cela était utile à la propagation de l'Évangile (cfr. *Marc*, xvi, 17-fin) ; mais ce n'était point un phénomène si exceptionnel qui caractérisait la glossolalie dont saint Paul parle en ce chapitre. C'était un langage extatique, sans suite, plus ou moins inarticulé (voir vv. 7-9), quoiqu'on pût y reconnaître vaguement l'intention de faire une prière, d'improviser un psaume ou une action de grâces (voir aux vv. 14-17). Pour qu'il profitât aux auditeurs, autrement que par un vague effet d'émotion au sentiment que l'Esprit était là, il fallait donc qu'on leur interprêtât en langage ordinaire, de prophétie, de gnose ou de didascalie, les intuitions qui transportaient l'inspiré. Si Paul les qualifie de « mystères », c'est plutôt à cause de la forme inaccessible du langage que pour le contenu des exclamations (*Bachmann*).

— A. 3. λαλεῖν οἰκοδομὴν κτλ. (*supra*, λαλεῖ μυστήρια), cfr. d'autres ellipses ou métonymies expressives, comme κρῖμα ἐσθίειν de xi, 29 (*Rob.-Pl.*).

B. 3. Le « prophète », tout au contraire, sait parler un langage que tous peuvent saisir ; il s'adresse, lui, aux hommes, et non à Dieu. Et c'est justement par sa force surnaturelle de persuasion, pour « édifier, exhorter, consoler », qu'il se distingue essentiellement d'un prédicateur ou d'un didascal ordinaire. En ce verset, Paul ne définit la prophétie que par un minimum, qui suffisait cependant pour mériter et recevoir le nom de « prophète » ; sans doute les Corinthiens ne dépassaient guère ce degré. Pourtant certains prophètes — ceux que Paul a en vue ailleurs quand il les place à un rang d'honneur, et même tout près des apôtres (*Rom.*, *Eph.*, *I Cor.* xii, 28, mais non xii, 10) — pouvaient recevoir et communiquer des « révé-

CH. XIV, 1. Soyez toujours à la poursuite de la charité; ambitionnez pourtant les [dons] spirituels, mais surtout de prophétiser. 2. Car celui qui « parle en langue » ne parle pas aux hommes, seulement à Dieu; personne, en effet, ne [l']entend, 3. mais en esprit il parle mystères; le prophète, lui, parle aux hommes édification, exhortation et encouragement. 4. Celui qui « parle en langue » s'édifie lui-même, mais celui qui prophétise édifie l'assemblée. 5. Je veux bien vous [voir] tous parler

lations » (voir v. 26), par exemple dévoiler des choses futures ou cachées, pénétrer le secret des cœurs (voir vv. 24-25).

— **A 4.** Α ὁ λαλῶν γλώσσαις, dans D, E, etc., comme au v. 2. — Θεὸς ajouté après ἐκκλησία, F^{ss}, G, *vulg. Rob.-Pl.* préfèrent, dans le même sens, traduire ici ἐκκλ. par « église » que par « assemblée »; il importe assez peu.

B 4. Le glossolale s'édifiait lui-même, son charisme pouvait donc contribuer à son propre avancement spirituel; mais il n'atteignait pas directement l'âme des autres, tandis que le prophète était reconnaissable à cela précisément qu'il convainquait les esprits et touchait les cœurs.

— **A 5.** θέλω au sens concessif, et un peu ironique, comme VII, 7 (v. *ad loc.*); c'est encore plus évident ici, car Paul ne désire certainement pas avec sincérité que tous ses fidèles glossolalisent (voir vv. 22, 23). — ὅμ. λαλεῖν... ἵνα, encore « oratio variata »; — ici γλώσσαις, et non plus γλώσσῃ, donc les deux s'équivalent. — ἐκτός ἐστι μὴ, cfr. xv, 2 : c'est une locution formée par la combinaison de ἐκτός et de ἐστι μὴ; elle était assez usitée, d'après les exemples donnés par *Wettstein* (voir *Lietzm.*), et *Deissmann*, « *Bibl. St.* ». — Après μεῖζων, il aurait été plus logique d'écrire γάρ que δέ; mais ce doit être une sorte de répétition oratoire : « *Mais* je préfère que vous prophétisiez; *mais* le prophète est plus grand, etc. », toujours en vue de restreindre la concession θέλω δέ.

B 5. Nous comprenons maintenant que l'Apôtre affirme la suprématie du prophète. Il n'aurait certainement pu le faire, après en avoir donné la modeste définition du v. 3, si la glossolalie avait été un prodige éclatant, du genre du miracle de la Pentecôte.

Il fallait cependant ajouter une réserve à cet ordre de préséance : si le glossolale est capable, quand il est revenu à un état psychologique plus normal, de « s'interpréter », de communiquer aux autres la connaissance des pensées et des sentiments qu'il avait dans l'extase, alors il peut être au-dessus du prophète ordinaire, ou pas au-dessous (*Chrys.*, *Thom.*, *Gutjahr*, *Sickenb.*, al.); car alors il n'est pas seulement glossolale, on peut dire qu'il est, de plus, docteur ou prophète lui-même. C'était le cas d'hommes tels que Paul (voir v. 18).

Recommander la prophétie, c'était d'ailleurs porter une sorte de défi aux simulateurs possibles et aux ambitieux de réclame.

— **A 6.** Le sens de ὦν δέ, ici, pourrait être soit logique (*Hofmann*, *J. Weiss*, *Bachmann*), soit temporel (*Rob.-Pl.*, *Sickenberger*, *Gutjahr*); alors Paul parlerait de sa visite prochaine, ce qui était, dit *Gutjahr*, d'autant mieux en situation que l'on attendait beaucoup, à Corinthe, de la venue de l'Apôtre. — Avec *Estius*, *Messmer*, *Bisping*, *Godet*, *Bernhard Weiss*, *Kühl*, *Gutjahr*, etc., nous tenons les deux derniers membres de l'énonciation ἀποκαλύψει γνώσει προφητεία διδάξει comme répondant respectivement aux deux premiers.

B 6. Voici un exemple concret qui devait convaincre les premiers lecteurs : Paul va venir à Corinthe, il le leur a dit, et ils sentent qu'ils ont grand besoin de sa visite. Et bien! s'il venait tout simplement leur montrer des extases et des

μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε· μεῖζον δὲ ὁ προφητεῦων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις, *ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ, ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομῇν λάβῃ.

6. *Nūn δέ, ἀδελφοί, ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν, τί ὑμᾶς ὠφελήσω, ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ διδαχῇ;

7. *Ὅμως τὰ ἄψυχα φωνῇ διδόντα, εἴτε αὐλὸς εἴτε κιθάρα, ἐὰν *διαστολῇν τοῖς φθόγγοις μὴ δῶ, πῶς γνωσθήσεται τὸ αὐλούμενον ἢ τὸ κιθαριζόμενον; 8. Καὶ γὰρ ἐὰν

glossolalies, quelle déception ils éprouveraient! Ce qu'ils attendent de lui, ce sont peut-être des « révélations », ἀποκαλύψεις, dans ses exhortations de « prophète », vu le don de sagesse (s. *Thom.*) et le « discours de sagesse » dont ils le savent si éminemment doué; en tout cas, il les corrigera et les confortera mieux que tous leurs « prophètes » locaux, et saura leur expliquer la doctrine et la morale (διδαχῇ) au moyen de la « gnose », grâce au don de science (s. *Thom.*), sur tous les points où ils demandent à être éclairés.

On voit donc que ni la gnose et la didascalie (ce qui va de soi), ni la « révélation » ne faisaient partie des attributions du « glossolale »; il ne jouissait même pas de « révélations » claires à son propre avantage, s'il ne s'entendait pas lui-même par son νοῦς (voir v 14).

— A. 7. ὅμως est difficile à comprendre. Blass voudrait lui conserver le sens ancien de ὁμῶς chez les poètes, « pareillement » = ὁμοίως (*Blass-Deb.* § 450, 2), mais c'est fort douteux, malgré ses raisonnements. ὅμως signifie « cependant ». Paul l'emploie une autre fois, *Gal.* III, 15, et là le sens n'est pas ambigu : ὅμως ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ « un testament une fois ratifié, [qui n'est] *cependant* [que celui] d'un homme, personne ne le tient pour nul ». Ainsi, dans notre passage, on pourrait voir un « hyperbaton » et rapporter ὅμως soit à διδόντα : « les choses inanimées qui ont *pourtant* une voix » (*Bachm.*), soit à ἄψυχα : « les choses qui, *bien qu'*inanimées, ont une voix » (*J. Weiss*). Ou bien — et c'est ce que nous faisons — on peut l'entendre ainsi : « Cependant », (c'est-à-dire malgré votre goût pour les mots inintelligibles, reproche insinué dès le vv. 1-2), « vous pouvez voir que les instruments de musique, ces objets inanimés, ne servent à rien si l'on s'en sert sans suivre quelque mélodie ». — διαστολή signifie en général « distinction » de tons, de rythme; le mot propre pour « intervalle » est διάστημα; φθόγγος signifie « ton », « note ». — αὐλούμενον et l'autre participe présent sont « conatifs » = « l'air qu'on voudrait jouer ».

B. 7. Paul ouvre ici une série de comparaisons (trois, qui se ramènent en fait à deux) pour montrer l'inutilité de la glossolalie non interprétée : 1° des instruments de musique dont on se servirait sans savoir la musique (7-8); ainsi (οὕτως, v. 9) est celui qui n'arrive pas à exprimer quelque chose de clair avec l'instrument qu'est sa langue; 2° une langue étrangère qu'on parlerait avec quelqu'un qui ne la sait pas (10-11); ainsi de vous (οὕτως ὑμεῖς, v. 12), si vous glossolalisez sans vous soucier d'être interprétés (12-13). Les deux comparaisons sont parallèles, et leur correspondance est bien indiquée par le double οὕτως.

La comparaison avec la flûte et la cithare donne l'impression que la glossolalie n'exprimait guère de propositions intellectuelles (même en langues étrangères), mais restait plutôt de l'ordre du sentiment. C'était comme une vague musique; encore fallait-il savoir quel air était essayé.

— A. 8. ἄδῃλον, cfr. ix, 26, désigne ici clairement une succession de notes qui ne font pas un air, comme ἀδῆλος de l'autre passage un sport qui s'exécute en dehors des règles nécessaires pour qu'il réussisse.

B. 8. Ce verset reprend l'idée du précédent sous une autre forme, avec une de ces

en langues, mais plus [encore] que vous prophétisiez; car plus grand est celui qui prophétise que celui qui parle en langues, hors le cas où il interpréterait, afin que l'assemblée [en] tire édification.

6. Maintenant, frères, supposé que je vienne chez vous pour parler en langues, de quelle utilité vous serai-je? — supposé que je ne vous parle point ou en révélation, ou en gnose, ou en prophétie ou instruction?

7. Et pourtant! les choses sans âme qui émettent une voix, soit flûte soit cithare, au cas où elles ne mettraient pas de distinction en leurs notes, comment saura-t-on ce qu'on veut jouer sur la flûte ou la cithare? 8. Et

métaphores militaires qui plaisaient à Paul. Dans l'Église, toute manifestation publique devrait être un clair signal pour la lutte de l'Évangile, sous la conduite du Christ (voir à xv, 24-27).

— A. 9. διὰ τῆς γλώσσης ne signifie pas ici, malgré l'identité du substantif, « au moyen du [parler-en] langue », quoique la répétition du même mot γλῶσσα l'ait fait entendre ainsi à *Chrys., Thomas, Bern. a Pic., Cornely, Schaefer, Schmiedel, etc.*; car la glossolalie, par définition, n'était jamais quelque chose d'ἔσσημον, c'est-à-dire de clair et d'ordonné (ἔσσημος est hap. leg. dans le N. T., mais classique); Paul ne pourrait donc reprocher à un glossolale d'être obscur en tant que glossolale, vu qu'il l'était nécessairement. Il faut par conséquent que la « langue » désigne ici tout simplement l'instrument de chair que les hommes ont dans la bouche pour articuler des paroles, et qui est comparé aux instruments sonores inanimés, flûte, cithare, trompette. Ainsi tout est cohérent. Notre opinion est celle de *Heinrici, Bernhard Weiss, Kühl, Bachmann, Gutjahr, etc.* — εἰς ἄερα λαλ., « parlant en l'air », au hasard, pour faire du bruit, sans s'adresser à aucune oreille; cfr. encore ix, 26, ἀέρα δέρων, dit du boxeur qui perd ses coups de poing dans l'air. Εἰς α. λ. était une expression classique aussi bien qu'araméenne, voir *Kühner-Gerth*, III, § 353, 4, A. 3.

B. 9. Ce verset est très clair par lui-même : si vous voulez que votre « parler-en-langues » ne soit pas un bruit en l'air, un vain remuement de langue, « flatus vocis » et que les autres profitent du « mystère » qui vous l'inspire, il faut qu'il ne reste pas tout seul, sans interprétation. Telle est l'idée, qui ne sera pourtant développée jusqu'au bout que plus bas, vv. 12-13, cfr. 27.

— A. 10. γένη φωνῶν : beaucoup d'auteurs veulent prendre ici φωνή dans un nouveau sens, celui de « langage » (grec, hébreu, autres), qu'il peut en effet avoir quelquefois chez des classiques (*Hérodote, Platon*), et ἄφωνον comme signifiant, d'une façon correspondante, « sans langage articulé ». Ainsi des médiévaux, et *Lietzmann, J. Weiss, Rob.-Pl., Toussaint, Gutjahr, Loisy, etc.*, en un mot la généralité. De même, on voudrait que οὐδέν voulût dire : « Aucun [langage] (n'est sans intelligibilité, ou vocabulaire distinct, ou articulations, etc.) ». Nous croyons que c'est aller chercher trop loin, et que φωνή signifie tout simplement « voix », comme ci-dessus, et ἄφωνον « aphone », « sans voix »; (sans que rien nous oblige à imaginer une extension de sens dont il n'y a pas d'exemple) et enfin que οὐδέν, comme l'a compris la *Vulgate*, n'est que le pronom « nihil ». — Εἰ τόχοι, locution rare et qui devait être consacrée puisqu'elle a gardé le mode, déjà assez désuet, de l'optatif; elle reparaitra xv, 37 (v. *ad loc.*) et on la trouve chez *Cléanthe, Sextus Empiricus, Denys d'Halic., Philon* (v. *Preuschen-Bauer*, à τυγχάνω, 2, b). Le sens doit équivaloir approximativement à celui des expressions plus courantes et classiques ὅπως ἔτυχε, ὡς ἔτυχε, etc. L'idée est celle d'indifférence, de rencontre faite par hasard et n'importe où. Nous ne traduisons pas : « par exemple » ou « en tous cas », etc, avec *J. Weiss, Gutjahr*

* ἄδηλον σάλπιγξ φωνήν δῶ, τίς παρασκευάζεται εἰς πόλεμον; 9. Ὅτως καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς * γλώσσης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε, πῶς γνωσθήσεται τὸ λαλούμενον; ἔσεσθε γὰρ * εἰς ἀέρα λαλοῦντες. 10. Τσαῦτα * εἰ τύχοι γένῃ φωνῶν εἰσὶν ἐν κόσμῳ, καὶ οὐδὲν ἄφωνον. 11. ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος, καὶ ὁ λαλῶν * ἐν ἐμοὶ βάρβαρος. 12. Ὅτως καὶ ὑμεῖς, ἐπεὶ ζηλωταὶ ἐστε πνευμάτων, πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας ζητεῖτε ἵνα περισσεύετε.

et autres, mais « tant qu'on voudra »; cfr. *Weizsäcker* : « es gibt wer weiss wie vielerlei Sprachen » (*Pr.-Bauer*).

B. 10. Ici Paul introduit la *seconde comparaison* : celle du glossolale privé d'interprète, avec un homme qui parlerait une langue étrangère que ceux à qui il s'adresse ne comprennent pas.

Il commence par remarquer, d'une façon tout à fait générale, que les « genres de voix » sont innombrables; pas d'objet animé ou inanimé qui ne puisse faire, à l'occasion, un bruit quelconque et qui n'ait, pour ainsi dire, « sa voix ». Si vous ne cherchez, sous-entend-il, qu'à faire du bruit plus ou moins étrange, vous n'avez pas à vous en glorifier comme d'un don si rare. On sent qu'il devient peu à peu sarcastique. C'est que l'abus devait être grave.

—— **A. 11.** τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς : δύναμις pouvait avoir le sens de « force expressive », « valeur de signification », ainsi chez *Platon*, souvent, ou encore *Polybe*, xx, 9-ss. (*J. Weiss*). — À la place de τῷ λαλοῦντι, la *Vulgate* écrit « cui loquor », changement du sens en son contraire, que le latin s'est peut-être permis à cause de la réciprocité qu'il y a dans un entretien. — ὁ λαλ. ἐν ἐμοί, voir ci-dessous, à **B**.

B. 11. La voix des hommes, à la différence de tant d'autres « voix » ou bruits, a la propriété de signifier des pensées. Mais à quoi cela me sert-il, si j'en fais un simple bruit, sans valeur d'expression pour ceux qui l'entendent? Ils pourront comprendre que je veux dire quelque chose; mais quoi? Cela leur échappera. Mes interlocuteurs — ou ceux qui voudraient l'être, mais ne trouvent pas de moyen de communication, — me prendront pour un barbare qui ne sait point parler leur langue, et eux-mêmes seront, réciproquement, pour moi, qui vois bien qu'ils ne me comprennent pas, des barbares. Ainsi en est-il du glossolale en exercice et de ceux qui l'écoutent. C'est un spectacle comique que celui de deux hommes dont chacun parle sa langue particulière, ignorée de l'autre, et qui cherchent malgré cela à tenir une conversation; on le voit parfois quand deux bandes de touristes se rencontrent. Nous ne devons pas oublier non plus comme l'épithète de « barbare » était blessante pour l'amour-propre des Grecs.

Les mots ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ βάρβαρος sont difficiles pour l'analyse grammaticale. Les exégètes rattachent ἐν ἐμοὶ non pas à λαλῶν, mais à βάρβαρος. *Bachmann* comprend ἐν dans un sens « forensique » = « devant moi » « à mon jugement »; *J. Weiss* comprend ἐν ἐμοὶ = « à mes yeux ». Je me suis demandé si on ne pourrait pas simplement traduire « Celui qui parle en moi », au sens plein, comme chez les prophètes, *Zacharie*, etc. Or « Celui qui parle » dans le glossolale, ou qui le fait parler, c'est, dans l'hypothèse, l'Esprit-Saint. On exposerait donc ainsi l'Esprit à jouer le rôle d'un « barbare ». Il exciterait les risées. Cette interprétation ne paraît pas impossible, si l'on se reporte au v. 23 (v. *infra*); mais nous n'osons la soutenir car nous ne l'avons trouvée nulle part.

Du moins n'y a-t-il rien qui oblige à voir en ce verset une *description* du mode de la glossolalie. Ce n'est qu'une *comparaison*, comme celle des versets 7-8, mais encore plus frappante. *Gutjahr*, *Sickenberger*, al., jugent que Paul caractérise les glosso-

en effet, supposé que la trompette émette une voix indistincte, qui se préparera au combat? 9. Et vous de même avec la langue, supposé que vous ne profériez pas un discours doué de signification, comment saura-t-on de quoi vous parlez? car vous serez [des gens] qui [perdent] leurs paroles en l'air. — 10. Il existe, tant de genres de voix, autant qu'on voudra, dans l'univers, et [il y a] rien d'aphone. 11. Supposé donc que je ne connaisse pas la force [expressive] de la voix, je serai pour celui qui parle un barbare, et celui qui parle [sera] à mes yeux un barbare. 12. Et vous de même, puisque vous êtes grands amateurs d'esprits, que ce soit pour l'édification de l'église que vous cherchez à vous [y] surpasser.

lales, « *comme s'ils* » s'exprimaient en langues étrangères, rien de plus. Le verset suivant confirme cette manière de voir.

— **A. 12.** Le verset débute par οὕτως καὶ ὑμεῖς, exactement comme le v. 9; ce qui semble impliquer un parallélisme dans les idées. — πνεύματα, ici, équivant à πνευματικά, cfr. v. 1 (Voir Exc. v).

B. 12. Cet οὕτως καὶ ὑμεῖς, « et ainsi de vous », montre avec netteté que Paul passe au second terme d'une comparaison. Il y a application d'un exemple. Le premier terme, c'était le « barbare » qui parle une langue étrangère; donc le « glossolale » n'était pas précisément ce barbare puisqu'on n'est comparé qu'à quelque chose de différent de soi. Il ne parlait pas plus une langue étrangère (au sens propre) qu'il n'était au sens propre une flûte, une cithare ou une trompette (vv. 7-8, en face du v. 9).

Les Corinthiens sont traités d'« amateurs d'esprits », ou de « jaloux des esprits »; l'expression comporte un certain dédain de leurs goûts spirituels. Faut-il croire avec J. Weiss, que l'Apôtre fait ironiquement une concession de langage, et s'accommode à l'usage qui attribuait à *des* esprits, chez les païens, ces manifestations extraordinaires? Ce serait alors pour leur insinuer qu'ils n'ont pas assez changé depuis le temps de leur erreur païenne, et qu'ils se comportent comme s'ils avaient affaire toujours à des dieux de Mystères. Mais, au v. 32, Paul parlera encore de πνεύματα, « esprits » au pluriel, certainement cette fois sans insinuation ironique.

Quoi qu'il en soit, voici la leçon qu'il donne : « Ainsi vous, puisque vous ne voulez pas ressembler à des barbares, et que vous êtes si jaloux de beaux phénomènes pneumatiques, tâchez d'y exceller de façon à édifier l'Eglise, ce que vous ne faites pas assez jusqu'à présent, avec vos pratiques glossolaliques ». Le moyen, au cas où ils seraient véritablement inspirés, c'est de demander à Dieu de compléter ses grâces, en donnant, avec le charisme du langage extatique, la faculté de l'expliquer aux autres. C'est ce que vont exposer les versets qui suivent.

— **A. 13.** Διό (mot qui se trouve dans tous les groupes d'épîtres, sauf les Pastorales, *Rob.-Pl.*) montre que Paul va passer aux conclusions.

B. 13. D'ici jusqu'au v. 19, Paul va signifier qu'il est nécessaire de soumettre la glossolalie au contrôle de la raison rassise. C'est sur ces versets (et non sur le v. 11), qu'il faut principalement se baser si l'on essaie une *description* de ce phénomène; il est caractérisé comme extase ou transport, puisque les glossolales, tant qu'ils sont en exercice, laissent leur entendement dans l'inaction (v. *infra*). L'Apôtre leur dit que s'ils veulent véritablement exceller, et rendre de vrais services à l'église (v. 12), il faut qu'ils demandent à Dieu de compléter leur don par la faculté de traduire leurs intuitions en langage accessible (διεργασύη, cfr. 5). Naturellement ils ne pourront le faire qu'après être sortis de cet état exceptionnel, quand ils auront

13. Διὸ ὁ λαλῶν γλώσση προσευχέσθω ἵνα διερμηνεύῃ. 14. Ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσση, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὃ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν. 15. Τί οὖν ἐστιν; προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοί· ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ δὲ καὶ τῷ νοί. 16. Ἐπεὶ ἐὰν εὐλογῇς πνεύματι, ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου πῶς ἔρεῖ τὸ ἀμήν ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ; ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδεν. 17. Σὺ μὲν γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς, ἀλλ' ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται. 18. Εὐχαριστῶ τῷ

retrouvé l'usage de la raison discursive; mais ils doivent prier avant, et toujours, pour obtenir ce supplément de grâce.

— B. 14-15. Ces versets sont fort instructifs. D'abord ils illustrent d'une manière éclatante la nature du « pneumatisme » de Paul, de celui qu'il regarde comme authentique, et ils fixent le sens, tout à fait étranger à la mystique païenne, dans lequel il prend πνεῦμα et νοῦς. C'est l'intelligence humaine envisagée dans une double fonction (voir Exc. v). Et l'on ne peut croire avec J. Weiss ou d'autres syncrétistes que l'Apôtre réforme ici la mystique des chrétiens primitifs, pour lesquels l'Esprit, le πνεῦμα, aurait toujours été une force divine étrangère envahissant l'inspiré du dehors, et chassant de lui l'esprit humain. Où a-t-on pu prendre cela, puisque Paul est le premier, et justement dans notre épître, qui commence à fixer pour nous la notion de pneumatisme? Ce qu'on suppose avoir été avant lui n'est que pure hypothèse, une assimilation forcée à l'hellénisme. Pourtant si les Corinthiens méritent d'être repris et corrigés, c'est qu'ils sortaient, en cette matière encore, des « traditions » (voir aux vv. 36 ss. *infra*).

Ensuite on voit très bien ici que la glossolalie ne pouvait consister en un discours suivi fait dans une « langue étrangère » intelligible en soi. Car alors, ou bien l'inspiré lui-même au moins l'aurait compris, et son intellect n'aurait pas été « sans fruit », ἄκαρπος; ou bien, si lui-même ne l'avait pas compris plus que les autres, et qu'il ne se fût pas trouvé dans l'assemblée de polyglotte ou de fidèle doué du don « d'interprétation », cette manifestation aurait été complètement inutile. Or, les prodiges qui ont Dieu pour auteur sont bien au-dessus des forces humaines, mais ils ne doivent pas être irrationnels ni oiseux. C'est bien alors que l'inspiré n'aurait été qu'un gong ou une cymbale (voir xiii, 1), qui n'aurait fait tout au plus qu'étonner; la scène aurait eu je ne sais quoi de charlatanesque qui répugne à la véritable inspiration.

En troisième lieu, il faut noter soigneusement ce souci apostolique de ne rien permettre dans le culte que la raison, éclairée par la foi et la doctrine, n'approuve, à quoi elle ne donne un laisser-passer. Si elle ne peut se le traduire dans son propre langage, et en vérifier par conséquent l'origine, cela n'offre pas un caractère assez sûr pour être admis dans les assemblées publiques. Sickenberger note comme l'intervention de l'esprit critique, le νοῦς, était particulièrement opportune ici, pour faire distinguer l'inspiration du glossolale d'une possession diabolique, par exemple, qui aurait pu produire les mêmes effets extérieurs. Qu'on se reporte à xii, 3. La prophétie, au contraire, intelligible et directement opérante comme elle l'était, portait en elle-même ses titres d'authenticité; et, s'il y avait des contrefaçons de prophétie, les didascales devaient être à même de les dénoncer tout de suite (voir *Didachè*, xi).

Ainsi, dans ces versets, Paul réclame le droit de l'entendement à ne pas rester sans fruit, même dans la glossolalie. Il faut qu'il puisse, au moins quand le transport est fini, comprendre ce qui s'est passé au-dessus de lui, dans le « πνεῦμα », assez du moins pour prendre sa part de la prière, du cantique, de l'action de grâces, qui sont exprimés d'abord en termes supérieurs à son discours.

— A. 16. ἐν ajouté devant πνεύματι, B, D, E, P, al. — ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ

13. C'est pourquoi celui qui « parle en langue » doit prier pour [savoir] interpréter. 14. Car au cas où je prie en langue, c'est mon esprit qui prie, mais mon entendement est sans fruit. 15. Qu'est-ce donc [à dire]? Je prierai par l'esprit, mais je prierai aussi par l'entendement; je psalmodierai par l'esprit, mais je psalmodierai aussi par l'entendement. 16. Puisque, supposé que tu bénisses par l'esprit, celui qui est en posture de non-initié, comment prononcera-t-il l'Amen sur ton action de grâce? du moment qu'il ne sait pas ce que tu dis... 17. Toi sans doute tu fais une belle action de grâce, mais l'autre n'est pas édifié. 18. J'en rends grâce

ἰδιώτου. Que signifie ἰδιώτης, qu'on retrouvera au v. 23? Dans la langue classique, c'est le « simple particulier » opposé au magistrat et à l'homme d'état, et, par extension, un plébéien, un ignorant; ou encore celui qui ignore un art ou un métier, par opposition à celui qui le sait. Cette seconde acception explique que le terme fût très employé dans les écoles philosophiques pour désigner ceux qui n'y appartenaient pas, les « profanes ». De même, tout naturellement, dans la langue religieuse des Mystères; et cette acception se répandit tellement que les Juifs l'empruntèrent; les rabbins appelèrent לַיְדִיאוֹת le « laïque », spécialement l'ignorant, par rapport au connaisseur de la Loi (v. *Strack-Bill.*, ad loc.). C'est sûrement en ce sens religieux que Paul l'a pris (sans avoir besoin de l'emprunter directement aux philosophes ni aux mystes) et Théodoret le rend très justement par ἀμύητος = « non-initié ». Ainsi Lietzmann, *Rob.-Pl.*, Lemmonnyer, Toussaint, Sickenberger, Bachmann, *Gutjahr*, etc. Il n'est pas question de « néophytes » (*Prim.*), ni de « laïques » en opposition aux clercs (*Chrys.*, *Cyr. Alex.*, al.), ni de prosélytes qui auraient occupé dans le local une place réservée (τὸν τόπον τ. ἰδ. ἀνακληθέν, *J. Weiss*), ni encore moins, comme pensait *Estius*, d'un clerc instruit qui répondait pour le peuple (τὸν τόπον ἐν. τ. ἰδ.). Ici il s'agit de quelqu'un qui appartient à la communauté, laïque ou clerc, catéchumène ou baptisé, peu importe, mais « qui est dans la situation (τόπον) de non-initié », parce qu'il n'est lui-même ni glossolale, ni capable d'interpréter les dires du glossolale. — Au v. 23, le même mot aura peut-être un sens plus large.

B. 16-17. L'opération du glossolale (qui, d'après ce verset, devait marquer surtout une intention de bénir ou de faire une action de grâces) pouvait être excellente en soi, si elle était vraiment inspirée par l'Esprit; cependant, même alors, elle était insuffisante pour un acte de communauté, puisque l'assistance ne la comprenait point, ou la comprenait trop vaguement. Il fallait donc qu'elle fût expliquée pour avoir l'efficacité que certainement voulait l'Esprit. Autrement, l'auditeur ordinaire, le simple fidèle, n'aurait pu s'y associer en connaissance de cause, en disant : « Amen », — ce que Paul juge nécessaire. (Sur l'*Amen*, אָמֵן, dans le culte juif, voir *Strack-Bill.* ad loc.; Paul a donné une telle valeur au sentiment d'adhésion pleine, d'achèvement qu'exprimait ce mot, qu'il en a fait presque le synonyme d'union de volonté avec Dieu, par le Christ, II *Cor.* I, 20; et l'*Apoc.* III, 14, en fait un nom du Christ glorifié). Puisque le « non-initié » devait pouvoir dire amen avec une pleine conscience, c'est donc qu'il appartenait, d'une façon ou d'une autre, à la communauté — au moins en ce passage.

Ainsi l'Apôtre estime la glossolalie en soi, comme un don divin; mais il veut, si elle devient publique, qu'elle ait une valeur religieuse sociale, ce qu'elle n'a point par elle-même, si le νοῦς ne parvient pas à en saisir la portée. Donc elle exige, là au moins, une interprétation. Paul a bien l'air d'insinuer que le glossolale qui n'aurait pas le vif désir, s'exprimant en prière convaincue, de voir ses intuitions communi-

θεῶ, *πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσαις λαλῶ. 19. ἀλλὰ ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῷ νοί μου λαλῆσαι, ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω, *ἡ μυρίους λόγους ἐν γλώσσῃ.

20. Ἀδελφοί, μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεσίν τέλειοι γίνεσθε. 21. Ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται ὅτι « ἐν *έτερογλώσσοις καὶ ἐν χεῖλεσιν ἑτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ, καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακούσονται » μου, λέγει κύριος. 22. Ὡστε αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖον εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις,

quées aux autres, n'est qu'un illusionné ou un simulateur, bref un homme suspect, comme ceux à qui il a fait allusion XII, 3.

— A. 18. γλώσσῃ au lieu de γλώσσαις, dans N, A, D, E, F, G, al., *vulg.* — La faute de *Vulg.*, qui a omis μᾶλλον et traduit : « *quod omnium vestrum lingua loquor* », est un des faits qui expliquent (avec l'assimilation trop complète au miracle des Douze) pourquoi les Latins ont cru qu'il s'agissait de langues « étrangères », de toutes celles qui pouvaient être parlées, naturellement ou surnaturellement, à Corinthe.

B. 18. Ainsi Paul lui-même « parlait-en-langues », beaucoup plus et beaucoup mieux que ne pouvaient faire les « glossolales » à qui il s'adresse. Il l'affirme, et il en est heureux, puisqu'il en rend grâces à Dieu. C'est qu'il connaissait lui-même, et à un haut degré, les transports de l'extase. Mais ce n'est pas de quoi il se glorifiait le plus (voir II *Cor.* XII, 1-10). Il plaçait bien au-dessus la charité, l'union aux souffrances du Christ, et le zèle prudent et infatigable du pasteur.

— A. 19. Θέλω... ἤ, sans adverbe comparatif, est classique, au moins en poésie, car on le trouve dans *Homère*; il apparaît aussi dans les papyrus. — πέντε, pour dire un petit nombre, voir *Str.-Bill.*, ad loc. et Gerhard *Kittel*, « *Rabbinica* », 1920, pp. 39-47, qui le signale chez tous les peuples. — Singulière leçon de *Marcion* : διὰ τὸν νόμον au lieu de τῷ νοί μου; *Ambr.* l'a suivie : « *per legem* »; sans doute elle doit son origine à la variante διὰ τοῦ νοός μου, qu'on trouve K, L, *Chrys.*

B. 19. Cette phrase énergique montre l'horreur de l'Apôtre pour tout ce qui était inutile, ostentatoire ou encore un peu païen dans les manifestations religieuses de cette église. Le ton recommence à être vif, même un peu âpre. Ces glossolales devaient vraiment bien abuser, et beaucoup n'être que des « spirituels » peu authentiques! A de longues glossolalies sans effet d'instruction, Paul préfère une courte « catéchèse », l'office le plus humble des « instructeurs ». Ce n'est pas lui qui cherchera à éblouir ses fidèles. Les paroles dictées par le simple « νοός » pouvaient d'ailleurs comporter les charismes de prophétie ou de didascalie inspirée, le « discours de gnose » et d'autres plus hauts encore. « Cinq paroles » de Paul devaient facilement devenir un « discours de sagesse », même dans une catéchèse.

— A. 20. μὴ παιδία γίνεσθε, cfr. *Eph.* IV, 14, et I *Cor.* III, 1-3. XIII, 11. — ταῖς φρεσίν; hap. leg. dans le N. T., mais φρένες en ce sens LXX, *Proverbes Sal.* — κακία, autrefois surtout « lâcheté » ou « infamie », plus tard « malice » ou « vice », toujours le contraire d'ἀρετή. — νηπιάζετε, hap. leg. dans la Bible. — τέλειοι, cfr. II, 6, XIII, 12 (ἀνήρ), *Eph.* IV, 13, *Phil.* III, 15, *Col.* I, 28, IV, 12; aussi *Heb.* V, 14.

B. 20. Le ton est très sérieux. Paul fait appel à leur cœur et à leur confiance en les appelant « frères », mais on le sent irrité de tant d'enfantillages qu'il voit chez eux prendre la place de la vraie spiritualité. Eux qui croient être des « adultes » dans le Christ, des parfaits, ils se comportent en νήπιοι, on le leur a déjà assez dit. Cette surestime des manifestations extraordinaires, et prêtant le plus à la vanité, en est encore une preuve. Ils devraient être des enfants, oui, mais comme l'enseigne le Christ, par l'innocence recouvrée et la simplicité du cœur (*Mat.* XVIII, 3), non par la futilité de leur jugement. Leur devoir est d'acquérir une intelligence clairvoyante et

à Dieu, je « parle en langues » plus que vous tous; 19. mais, dans une assemblée, j'aime [mieux] prononcer cinq paroles avec mon entendement, pour instruire les autres aussi, que dix mille paroles « en langue ».

20. Frères, ne devenez pas des enfants en fait de jugement; mais soyez petits enfants pour ce qui est du vice, et en fait de jugement, devenez adultes. 21. Dans la loi il se trouve écrit : « *Par des hommes de langue étrangère et par des lèvres d'étrangers je parlerai à ce peuple, et même ainsi ils ne* » m' « *écouteront pas* », dit le Seigneur. 22. En sorte que les langues doivent servir de signe non aux croyants mais aux infidèles;

virile, et de la montrer tout d'abord dans leurs pratiques de religion. La simplicité chrétienne n'est pas la niaiserie; il était bon que le Saint-Esprit lui-même le déclarât par la bouche de son grand Apôtre.

S'ils étaient moins enfants, ils comprendraient que l'envahissement de leurs assemblées par tant de glossolales n'est pas un signe de haute perfection ni d'une complaisance spéciale de Dieu. Les versets qui suivent vont l'expliquer.

— **A. 21-22.** Vient une citation très libre, ou plutôt une paraphrase d'Isaïe, xxviii, 11-12. Le texte hébreu s'exprime ainsi : « *Car par des gens qui balbutient et dans une langue étrangère il (le Seigneur) parlera à ce peuple à qui il avait dit, etc... et ils n'ont pas voulu écouter* ». C'est une menace adressée aux railleurs qui, pour contrefaire le prophète de Dieu, feignent de radoter en bégayant; ils subiront l'invasion des Assyriens, gens dont ils ne comprendront plus du tout la langue. Les LXX portent très inexactement : διὰ φαυλισμὸν χειλέων, διὰ γλώσσης ἐτέρας, ὅτι λαλήσουσι τῷ λαῷ τούτῳ, λέγοντες αὐτοῖς κτλ... καὶ οὐκ ἠθέλησαν ἀκούειν. Paul a donné le sens essentiel de l'original, en pensant peut-être aussi à Deuté. xxviii, 49 : ἐπ'αἶψα ἐπὶ σὲ κύριος... ἔθνος δ' οὐκ ἀκούσῃ τῆς φωνῆς αὐτοῦ. Origène (« Philocalia » ix, 2, cité Rob.-Pl.) dit avoir trouvé les termes de Paul chez Aquila et les autres traducteurs, sauf les LXX. — ἑτερογλωσσος (-τος), hap. leg. dans le N. T., se rencontre chez Polybe, Strabon, al.; il s'applique aux hommes qui parlent des langues étrangères; la Vulg. qui traduit par « *alii linguis* » a sans doute lu ἑτερογλώσσους. — εἰς σημεῖον.... τοῖς ἀπίστοις; ici σημεῖον est simplement un signe de l'activité divine, prodigieux ou non, donné en faveur ou en défaveur de quelqu'un, avec datif « *commodi* » ou « *incommodi* » (Gutjahr).

B. 21-22. Paul applique à la glossolalie ce qu'Isaïe a dit des langues étrangères; il faut bien voir quels sont les termes et la portée de cette comparaison.

Dieu, irrité de ce que son peuple n'écoutait pas les prophètes, et qu'il manquait de foi, menace les habitants de Jérusalem de leur parler bientôt par des ennemis et des oppresseurs qui leur feront entendre une langue étrangère et incompréhensible, au lieu des clairs avertissements de ses envoyés qu'ils ont tournés en dérision. Ce sera l'invasion de Sennachérib et de ses Assyriens. Ce sera donc une punition, un dernier effort pour les ramener à leur Dieu par le châtimement; et Paul, interprétant le texte, dit que cela encore demeurera inutile, — comme il arriva en effet, puisque Dieu dut finalement livrer son peuple à Nabuchodonosor.

Ainsi, un langage inaccoutumé, incompréhensible, a été un signe menaçant donné aux hommes de Juda, *parce qu'ils étaient infidèles*; autrement Dieu aurait continué à se faire entendre dans leur langage usuel, par la bouche de ses prophètes.

Faisons l'application à Corinthe. D'abord (cfr. vv. 7-8 et 11), il ne s'agit toujours que d'une *comparaison* entre la langue étrangère et la glossolalie; elle porte sur l'intelligibilité de l'une et de l'autre, qui exigent pareillement des truchements. Dieu, dans Isaïe, parle ainsi à des *infidèles*, et non à des *fidèles*. Car les « infidèles »

ἡ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν. 23. Ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη *ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις, εἰσέλθωσιν δὲ *ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι, οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μάνισθε; 24. Ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν, εἰσέλθῃ δὲ τις ἄπιστος ἢ *ἰδιώτης, ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων, 25. τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερά γίνονται, καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ, ἀπαγγέλλων ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν.

à qui cela servira de signe sont évidemment les Judéens, et non les Assyriens; ceux-ci correspondent aux glossolales, et le peuple de Jérusalem aux Corinthiens leurs auditeurs.

Cet exemple que Paul évoque doit faire terriblement réfléchir l'église. Ce « parler-en-langue » si fréquent, où ils avaient vu jusque-là la preuve qu'ils étaient particulièrement favorisés du ciel, ne serait-ce donc qu'un avertissement donné par Dieu parce qu'ils n'ont pas assez de foi, parce qu'il ne les juge pas dignes de dons plus spirituels? Ne voudrait-Il que les « étonner », parce qu'ils n'ont pas le vrai désir d'être « éclairés », et leur faire sentir d'une façon vague seulement une Présence mystérieuse qui peut se tourner contre eux? Ou bien, oserons-nous commenter, est-ce le signe qu'il abandonne la communauté et la laisse retourner au paganisme, à l'état d'ἀπίστος, qui se trahirait par l'extravagance de faux dons spirituels, produits d'une exaltation toute humaine et démoniaque (cfr. XII, 3)? Tandis que la « prophétie », signe beaucoup plus sûr, domine chez ceux qui croient, qui sont vraiment chrétiens comme ils le doivent, et sont tout disposés à l'accueillir et à en tirer profit.

Cela ne veut pas dire, certes, que les Corinthiens en fussent là déjà; mais Paul leur fait pressentir où ils pourraient en arriver s'ils ne se réforment pas; l'exubérance des « langues » au détriment de la prophétie n'est pas un bon signe, mais plutôt un avertissement qui doit porter à la réflexion et à la crainte. « Faut-il tant se glorifier d'un privilège promis à l'infidélité? » (*Prat*). Ainsi le comprennent, très justement, *Toussaint* et *Sickenberger*. La plupart des autres pénètrent moins bien ce sens, parce qu'ils ne pressent pas assez la comparaison tirée d'Isaïe, et cherchent à tort à ramener le sens du v. 22 à celui du v. 23, à cause de la présence du même mot ἄπιστοι dans l'un et l'autre. C'est une erreur, comme nous allons le voir.

— A. 23. Cfr. *Act.* II, 13 : *multo pleni sunt isti*. — Ici ἄπιστοι, et probablement ἰδιῶται, ont un autre sens qu'aux versets 22 et 16.

B. 23. Les Corinthiens attribuaient certainement une grande valeur apologétique à leur glossolalie; elle devait prouver à tous que « Dieu était parmi eux ». Or, Paul, qui a déjà insinué que les « avertissements » ne servaient pas toujours — exemple Jérusalem, — leur déclare maintenant qu'une glossolalie trop fréquente n'est pas faite pour inspirer beaucoup d'estime de l'Église aux « infidèles » (ici ce sont les païens et les Juifs), ni à édifier les « ἰδιῶται », c'est-à-dire les non-initiés ou les non-informés, qui ne sont pas au courant des habitudes prises dans l'église de Corinthe. (Il est hors de doute qu'ἄπιστοι ici, signifie simplement « non-croyants », sans contenir l'idée particulière de blâme attachée à l'« infidélité » des Israélites au v. 22; il ne faut donc pas interpréter un verset par l'autre, et dire que le précédent signifiait, par exemple, l'intention divine d'endurcir dans leur incroyance les païens, par le mépris que leur auraient inspiré les excès de la glossolalie; — quant aux ἰδιῶται, ils ne peuvent être les mêmes que ceux du v. 16, qui étaient habitués aux us de Corinthe, faisant partie de la communauté, puisqu'ils devaient prononcer l'Amen; ce ne sont ici que des étrangers quelconques, même chrétiens, qui ne savaient pas encore comment les choses se passaient à Corinthe).

mais la prophétie n'[est] pas [destinée] aux infidèles, seulement aux croyants. 23. Supposé donc que l'église entière se réunisse au même lieu, et que tous « parlent-en-langues », et qu'il entre des gens non initiés ou des incroyants, ne diront-ils pas que vous êtes fous? 24. Supposé au contraire que tous prophétisent, et qu'il entre quelqu'un d'incroyant ou de non initié, il est convaincu par tous, il est provoqué à l'examen par tous, 25. les [replis] cachés de son cœur [lui] deviennent manifestes, et ainsi tombant sur la face, il adorera Dieu, publiant que réellement Dieu est en vous.

Donc, en supposant un cas extrême, figurons-nous une assemblée chrétienne dont tous les membres se livreraient à la fois au parler-en-langues, et l'entrée de nouveaux-venus, qui seraient soit des païens (des païens de sens rassis, non des mystes forcenés), ou des Juifs, soit même des chrétiens d'une autre église où les mœurs sont plus calmes. Seront-ils édifiés? Non; ils diront : « Quelle bande de fous! ». Et les infidèles n'y prendraient certes pas envie de se faire baptiser.

La haute réprimande de l'Apôtre de Jésus-Christ, dispensateur des vrais dons qui édifient, est devenue tout à fait mordante.

Mais ce n'est pas tout ce qu'il faut remarquer. En parlant de l'entrée d'« infidèles », païens ou Juifs, dans une réunion chrétienne où se manifestaient les charismes, Paul, malgré la couleur hypothétique de *ἐν* (particule qu'il emploie d'ailleurs souvent pour des cas réels), n'a nullement l'air d'envisager une conjoncture purement théorique. Ce verset est très précieux historiquement; car il montre que certaines assemblées de chrétiens, au contraire des Mystères du paganisme, étaient ouvertes, sans doute pour des raisons de propagande, à des gens qui n'appartenaient encore nullement à l'Église (*Gutjahr*), et ne pensaient eut-être même pas encore à y entrer. Sans doute n'admettait-on pas tout le monde, et fallait-il aux païens admis la recommandation de quelque chrétien. Mais nous voyons au moins que le christianisme du 1^{er} siècle était une religion de plein jour, ce qu'on ne saurait dire des conciliabules hellénistiques, thiasos ou Mystères, auxquels on veut si souvent le comparer.

Les païens, au spectacle de ce désordre, seront détournés de la foi et enfoncés dans leur incrédulité (*Gutjahr*), et cela est dit fort à propos, contre la surestime de la glossolalie. Mais ce n'est pas un signe *contre eux*, comme pensaient *Bachmann* et d'autres à propos du verset précédent; c'est un « signe », si l'on veut, contre les chrétiens « amateurs d'esprits » qui manqueraient de discrétion; ils nuisent à l'Évangile au lieu de le servir.

B. 24-25. Tout le contraire arriverait si le don de prophétie était universel. (Le tableau est moins fantastique que le précédent, car tout pourrait s'y passer en ordre). Les nouveaux-venus, les mêmes que ceux dont il a été question, seraient saisis alors d'une profonde émotion religieuse. La force pénétrante, la vérité psychologique et morale de ce qu'ils entendraient réveillerait des résonances obscures de ce qu'ils ont peut-être déjà entendu dans le fond de leur propre cœur. Ils ne seraient certainement pas les victimes d'une inquisition indiscreète (cfr. *Sickenberger*) ou d'une « lecture de pensées » (contre *Weinel*), — quel profane aurait alors voulu se risquer en de telles réunions? — mais tel mot, tel regard d'un « prophète » ferait tressaillir l'auditeur étranger qui se dirait : « Comme ceci est fait pour moi! » C'est le secret de la prédication inspirée, celle qui convertit. Ce profane découvrirait

lui-même le secret de son propre cœur (*Gutjahr*), qu'il s'était peut-être jusqu'alors soigneusement dissimulé. La « prophétie » dévoilerait « *occulta cordis, ... non prophetis, ... sed illis in quibus sunt et latent ipsis* » (*Estius*). Et il sentirait que Dieu le regarde et le juge; il se prosternerait (προσκυνεῖν fréquent dans les Évangiles et l'Apocalypse, mais ici seulement chez Paul), confessant que la Divinité habite vraiment parmi ces chrétiens, et en eux.

2° L'ordre à observer dorénavant dans les assemblées de paroles (XIV, 26-40).

INT. Ce n'était pas assez d'une critique; il fallait des règlements pratiques et autoritaires pour supprimer tous ces abus. Paul se charge de les édicter. La glossolalie surtout est soumise à de telles conditions qu'il devient bien impossible qu'elle se produise si ce n'est pas très authentiquement l'Esprit qui l'inspire, et qui, pour ainsi dire, force l'église à l'entendre.

Cette réglementation est encore donnée (implicitement au moins) comme reposant sur la tradition des églises (vv. 33^b-36). Depuis le ch. XI l'unité du principe est donc très sensible.

Le texte ne soulève pas de vrai problème. Il n'est guère que le passage relatif aux femmes, vers la fin, qui ait donné lieu à des discussions. Heinrich y verrait une note marginale de la main même de Paul; Weinel, Hilgenfeld, Holsten, Schmiedel, Bousset et d'autres rejettent, ou du moins soupçonnent 34-35, et Loisy 33^b-35, comme interpolation; J. Weiss lui-même inclinerait à juger 33^b-36 inauthentiques. Ces opinions ne sont pas justifiées, malgré les interventions qu'on trouve en quelques manuscrits.

CH. XIV, 26. Τί οὖν ἐστίν, ἀδελφοί; ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ψαλμὸν ἔχει, διδασκῆν ἔχει, ἀποκάλυψιν ἔχει, γλώσσαν ἔχει, ἐρμηνείαν ἔχει· πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω.

27. *Ἐἴτε γλώσση τις λαλεῖ, κατὰ θυὸ ἢ τὸ πλείστον τρεῖς, καὶ *ἀνὰ μέρος, καὶ

CH. XIV, 26. Qu'est-ce donc à dire, frères? Lorsque vous venez à vous réunir, chacun a un psaume, a une instruction, a une révélation, a une « langue », a une interprétation; que tout se fasse de manière à édifier.

27. Soit que l'on « parle-en-langue », que ce soit chaque fois deux,

A. 26. Cfr. xi, 18-20; xii, 8-10; — et Eph. iv, 12.

B. 26. Il y avait donc toujours en ces assemblées grande variété de manifestations, il y en avait trop aux yeux de Paul (*Rob.-Pl.*); cela cessait d'être édifiant, si l'on n'y mettait ordre. L'Apôtre va le faire avec grande fermeté, et il ne régenté point pour cela l'Esprit, car ce n'est pas l'Esprit qui pouvait causer cette confusion (voir v. 33). Il n'est pas nécessaire du reste de considérer tout psaume, toute instruction, toute interprétation comme manifestation proprement pneumatique; l'initiative de l'esprit humain pouvait souvent y suffire; mais il n'en va point de même pour « révélation » et « langue », — les deux points auxquels Paul va s'attacher. On a remarqué comme ce verset est précieux, pour la connaissance du culte antique.

— A. 27-28. εἴτε appellerait un autre εἴτε, et pourtant, au v. 29, nous ne trouverons qu'un simple δέ de consécution; encore une anacoluthie. — ἀνὰ μέρος se trouve chez Aristote et Polybe; — ici εἰς équivalant très probablement à un simple τις, et n'est pas le sujet du σιγάτω qui suivra; « qu'il se taise », au singulier, se rapporte au « glossolale » en général, collectif.

B. 27-28. Ainsi, le nombre des glossolales devra désormais être fort réduit, et il ne sera plus licite à personne d'exercer ce don s'il ne se trouve dans l'assemblée

εἷς διερμηνευέτω· 28. ἐὰν δὲ μὴ ἦ διερμηνευτής, *σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ, ἐαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ.

29. Προφηται δὲ οὗτοι ἢ τρεῖς λαλείτωσαν, καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν· 30. ἐὰν δὲ ἄλλω ἀποκαλυφθῇ καθημένῳ, ὁ πρῶτος σιγάτω. 31. Δύνασθε γὰρ καθ' ἓνα πάντες προφητεύειν, ἵνα πάντες μαθάνωσιν καὶ πάντες *παρκαλῶνται· 32. καὶ *πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται. 33. Οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκαταστασίας ὁ θεός, ἀλλὰ εἰρήνης.

Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων, 34. αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις

quelqu'un, un assistant au moins (εἷς), qui puisse interpréter. Voilà une consigne qui paraît d'abord audacieuse; car des gens qui sont saisis par l'extase ne sont plus libres de ce qu'ils font et disent, et ne peuvent pas régler à l'avance leurs manifestations avec un interprète, ou bien avec le président ou les commissaires de l'assemblée; après tout ce qui précède, nous ne saurions croire avec *Gutjahr* que les glossolales pouvaient exercer leur don à volonté; d'ailleurs, ce semble être par contraste avec eux que Paul parlera au v. 32 du pouvoir qu'ont les « prophètes » sur leurs « esprits ». Il faut donc reconnaître que Paul impose à la glossolalie publique des conditions prohibitives, — à moins qu'elle ne résulte d'une vraie extase, causée par le vrai Saint-Esprit; car Paul, pourrait-on dire, compte sur la complicité du ciel pour l'exclusion de tout désordre (voir v. 33), il sait que l'Esprit ne donnera son inspiration que si elle doit être utile à tous, par conséquent s'il y a un interprète dans la salle. Mais tout illuminé ou simulateur sera à peu près forcément réduit au silence, expulsé au besoin.

Veut-il donc prohiber tout langage émotif et extatique qui ne serait pas immédiatement traduisible en termes rationnels? Non certes; il ne le pourrait pas d'ailleurs. Mais cela doit rester entre Dieu et le mystique, et ne pas être donné en spectacle. Autrement, dans la conviction de Paul, la signature divine manquerait. — On voit bien encore ici qu'il n'est pas question de discours suivi en « langue étrangère »; le bel avantage qu'il y aurait à se tenir, et à tenir à Dieu, dans la solitude, un discours bâti comme un autre, mais en syllabes dont le sens échapperait au parleur lui-même (d'après le v. 14)! Cela s'appellerait bien « parler en l'air », ou faire du bruit comme les cymbales.

— A. 29. οἱ omis devant ἄλλοι, D, G, L.

B. 29. Nous passons à la « prophétie », charisme le plus estimé après celui des « langues », et qui aurait dû l'être bien davantage. Là encore il y avait quelque chose à régler. Il faut croire que les « prophètes » de Corinthe, tenus pour tels par eux-mêmes ou par leurs frères, ne parlaient pas toujours, dans leurs exercices, sous une motion actuelle de l'Esprit; une aptitude naturelle, et bien agréable, à « édifier, exhorter, encourager », pouvait les entraîner toute seule, et leur faire croire parfois qu'ils recevaient des « révélations ». Ainsi Paul commence par limiter ces exercices, tout comme ceux des glossolales. Puis il exige que les autres, — c'est-à-dire l'assistance, par la bouche de membres autorisés, par exemple des didascales, — jugent et contrôlent ce qui a été dit. Cela n'est pas contraire à l'interdiction portée *Didachè*, xi, 7, de juger les prophètes; car, dans cet écrit-là, il s'agit de prophètes déjà reconnus, et un contrôle assez sévère est prescrit xi, 1-6, 8-12, et xii. Il n'y a pas lieu non plus de croire avec *J. Weiss* que « les autres » soient seulement les autres prophètes; c'étaient tous ceux qui avaient le « discernement des esprits », principalement les chefs de l'assemblée. Cfr. I *Thess.* v, 20-21.

J. Weiss fait d'ailleurs sur ces versets une observation excellente : c'est que la

au plus trois, et à leur tour, et que quelqu'un interprète; 28. mais au cas où il n'y aurait pas d'interprète, qu'il se taise dans l'assemblée, et qu'il se parle à lui-même et à Dieu...

29. Pour les prophètes, qu'ils soient deux ou trois à parler, et que les autres [en] jugent; 30. mais, supposé qu'à un autre vienne une révélation quand il est assis, que le premier se taise. 31. Car vous pouvez prophétiser tous un par un, afin que tous soient instruits et que tous soient exhortés; 32. des esprits de prophètes, c'est soumis aux prophètes. 33. Car Dieu n'est pas [un dieu] d'agitation, mais de paix.

Comme en toutes les églises des saints, 34. que les femmes se taisent

personnalité éthique de Paul, son esprit de raison et d'ordre, apparaît ici en pleine lumière, dans sa conception du « pneumatisme »; « au lieu de la représentation animiste de l'habitation d'un esprit étranger dans une maison étrangère, émerge cette conception que l'Esprit de Dieu et la volonté de l'homme peuvent se joindre en une force combinée ». A condition, devons-nous ajouter, de maintenir la transcendence de l'Esprit, et de ne pas croire, comme fait cet auteur, que Paul ait eu besoin d'inventer cela, et que la « communauté primitive » en était restée, avant lui, aux idées les plus païennes et grossières sur l'inspiration.

— A. 30-32. καθ' ἑνα, distributif hellénistique (ailleurs καθ' εἷς, Rom. XII, 5). — παρακαλῶνται, non moyen, mais passif. — πνεύματα (D, G, Lat. πνεῦμα) = les « souffles », les inspirations, cfr. XIV, 12.

B. 30-32. On voit que les prophètes chrétiens étaient libres d'user ou de ne pas user de leur don qui consistait essentiellement à consoler, etc., avec puissance mais selon un mode humain, intelligible, réfléchi. S'il s'y joignait parfois de véritables « révélations », cas que Paul envisage ici, c'était accidentel, et naturellement imprévu; et le prophète restait libre de les communiquer ou de les garder pour lui; car ses « esprits », ses inspirations, lui étaient soumis, non dans leur source, mais au point de vue de l'usage qu'il en faisait. C'est encore un point qui distinguait ces « prophètes » des glossolales (voir 27-28 B); eux ils n'agissaient pas, au moins pour l'ordinaire, sous des impulsions irrésistibles, n'étaient pas ἀπαγόμενοι (XII, 2) comme des mystiques païens. Et c'est là un point sur lequel saint Paul s'éloigne non seulement de la gnose et des Mystères, mais de la mystique alexandrine de *Philon*, pour qui, chez le prophète et tout autre inspiré, une « folie divine » supprime l'usage de l'humaine raison, incompatible avec elle (voir « *Quis rerum divinarum haeres* », § 52-53).

C'est pour cela que l'Apôtre leur impose tout naturellement un règlement; il leur était beaucoup plus facile de s'y plier que s'ils avaient « parlé-en-langues ». Ainsi aucune contestation ne pourra naître ou durer entre eux. Mais, remarquons-le, il fallait bien un arbitre, par exemple le « pasteur » ou l'« évêque » qui présidait l'assemblée, pour donner ou retirer la parole; autrement il est à présumer que tous les prophètes, dont quelques-uns devaient aimer à discourir et y mettaient encore un peu d'amour-propre humain, ne se seraient pas, à moins d'une inspiration et d'une motion spéciale de l'Esprit, laissé imposer silence dès qu'un de leurs frères prétendait discourir à leur place.

— A. 33. Ce verset devrait finir au mot εἰρήνης, « paix ». — Sur les leçons de *Marcion* et d'*Ambroise*, voici infra, 34.

B. 33. Voici le grand principe qui a inspiré Paul, à côté de celui de la solidarité des « membres du Christ », dans le traitement de tous ces phénomènes mystiques.

σιγάωσαν· οὐ γὰρ *ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλὰ *ὑποτασσέσθωσαν, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει. 35. Εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν· αἰσχρὸν γάρ ἐστιν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ.

36. *Ἡ ἄφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξηλθεν, ἥ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν; 37. Εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινωσκέτω ὃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή· 38. εἰ δέ τις ἄγνοεῖ, *ἄγνοεῖται.

39. Ὡστε, ἀδελφοί μου, ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν, καὶ τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε γλώσσαις· πάντα δὲ εὐσχημῶνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω.

Le Dieu des chrétiens, qui est un « Dieu de paix » (cfr. *Rom.* xv, 33, xvi, 20), ne peut vouloir et inspirer de désordre, comme les dieux païens, créés par l'imagination humaine ou les suggestions du diable. Se reporter encore à xii, 3. Il fallait un maître comme Paul pour empêcher ces convertis imaginatifs et excitables de verser le vin nouveau dans leurs vieilles outres, et de retomber pratiquement dans le mysticisme superstitieux d'antan; c'est lui qui a, chez eux du moins, sauvé la nouvelle doctrine d'une chute dans la Gnose gréco-orientale, comme, grâce à ses instructions du début de la lettre, dans une sorte de philosophie rationaliste.

— A. 34. Nous rattachons à ce verset, comme il se doit, les derniers mots du précédent : ὡς ἐν π. τ. ἐκκλ. τῶν ἐγίων. Tout le monde est maintenant d'accord sur ce point. Cet appel à l'uniformité de l'enseignement et de la discipline dans les églises, nous l'avons déjà trouvé iv, 17, vii, 17, plusieurs fois depuis le ch. xi, et il se retrouve aussi en d'autres épîtres; c'est bien déjà du « catholicisme » (malgré *J. Weiss*). Mais le membre de phrase offre de notables variantes dans les plus vieux témoins. G, *Chrys.* et *Vulg.* ont ajouté à la fin διδάσκω ou « doceo », ce qui peut être une assimilation à iv, 17. *Marcion* avait une leçon plus curieuse au verset précédent; il supprime ὁ θεός (sans doute par horreur du Dieu de l'A. T.) et lit « [Les esprits des prophètes seront soumis aux prophètes]; car ce sont des esprits non pas de bouleversement [« aversionis », d'après *Tertullien* « Adv. Marc. » vi, 4, qui peut-être le cite et le traduit littéralement], mais de paix » (*Harnack*, « Marcion », p. 88*, 1921); l'*Ambr.* a dû être influencé par la leçon marcionite, quand il écrit : « *Pneuma* non est dissensionis auctor, sed pacis, sicut in omnibus ecclesiis sanctorum doceo » (le mot « auctor » ferait supposer qu'il a lu αἴτιος au lieu de ὁ θεός, *Lietzm.*). — ὑμῶν ajouté après γυναῖκες D, E, F, G, K, L, al., *Ambr.*; — ὑποτάσσεσθαι, pour — σθωσαν, dans les mêmes codd. et *latt.*, *syrr.*; A ajoute τοῖς ἀνδράσιν.

Les versets 34 et 35 ont été mis après le v. 40, à la fin du chapitre, par D, E, F, G, 93, *Ambr.* Toutes ces variantes et déplacements ont fourni à quelques-uns une raison de nier leur authenticité (voir l'INT. à cette péricope). Mais c'est peut-être le trouble apporté par le texte marcionite de 33, et les rectifications qu'il nécessita ensuite, qui en sont cause. Quant à Marcion, on sait qu'il arrangeait les textes à sa guise. — *Holsten* et *Schmiedel* ont supprimé à la fois ce passage et xi, 4-5, (également sur les femmes), parce qu'ils leur paraissent en contradiction.

B. 34-35. *Guljahr* et d'autres, après s. *Thomas*, ont bien noté que les femmes sont exclues de l'exercice public de la prophétie, seulement; car nous savons qu'il y avait des prophétesses chrétiennes reconnues. D'après ce passage, elles ne pouvaient montrer leur don qu'en dehors du service divin. Quant à la glossolalie, on comprend que saint Paul ait redouté l'impressionnabilité des femmes encore plus que celle des hommes. Il ne voulait pas de pythonisses dans ses églises.

Au chapitre xi, v. 5, l'Apôtre paraissait cependant supposer que des femmes prophétisaient en public; et il ne le leur interdit pas, il dit seulement qu'il est inconve-

dans les assemblées; car il ne leur est pas donné mission de parler; mais qu'elles soient soumises, ainsi que dit la Loi elle-même. 35. Et si elles veulent s'instruire sur quelque point, qu'elles interrogent à la maison leurs propres maris; car il est malséant à une femme de parler dans une assemblée.

36. Ou bien est-ce de chez vous que la parole de Dieu est sortie, ou est-ce à vous seuls qu'elle est parvenue? 37. Si quelqu'un estime être prophète ou pneumatique, il doit reconnaître ce que je vous écris, que c'est un commandement du Seigneur; 38. et s'il le méconnaît, [c'est qu']il n'est pas [lui-même] reconnu.

39. De la sorte, mes frères, ambitionnez de prophétiser, et n'empêchez pas de parler en langues; mais que tout se fasse décemment, et en bon ordre.

nant qu'elles le fassent sans être voilées. Ce n'est pas une contradiction comme *Sickenberger* le montre bien, mais un exemple de la tactique suivie par l'Apôtre en ses controverses. En face d'un abus complexe qu'il veut détruire, il commence par ne l'examiner que sous un aspect, qui peut être secondaire, avant de s'attaquer au principal, à ce qui en fait la substance. Nous l'avons vu encore aux chapp. VIII et X, à propos des repas dans les temples païens; il ne les a blâmés d'abord que pour une raison générale de charité, et puis c'est pour la raison propre qu'ils font une « communicatio in sacris ». De même ici. Ou bien, comme pense *Labriolle* (« Montanisme », p. 176), Paul envisageait au ch. XI des cas exceptionnels; car toute loi a ses exceptions.

Cette prohibition n'est pas dérivée, par interpolation, de I *Tim.* II, 11-sqq, qui la répète. La pratique de Paul sur ce point a dû être invariable, car elle lui était dictée par l'expérience, et par les exigences des mœurs grecques (qui faisaient juger inconvenant, *αισχρόν*, pour une femme de discourir en public), beaucoup plus que par ce prétendu reste d'anti-féminisme sémitique (*Bousset*, al.), qu'on lui reproche souvent. On a beaucoup écrit sur le féminisme ou l'anti-féminisme de Paul. Le dernier ouvrage à nous connu sur cette matière, G. DELLING, *Paulus Stellung zu Frau und Ehe* (Stuttgart. 1931), suppose encore chez l'Apôtre trop de préjugé juif, quand il lui impute l'idée que la femme est un être humain de seconde classe; au moins, XI, 7, 11, (v. *ad loc.*) et les célèbres passages d'*Eph.*, font voir la haute idée que se faisait Paul du rôle de la femme dans la famille et dans la société chrétienne.

Mais il ne lui concède pas pour cela de manquer, sous prétexte de religion et d'émancipation évangélique, à ce qui était tenu pour une convenance rigoureuse dans la bonne société grecque. Cette raison de dignité, et les abus qu'il avait constatés, lui ont fait trouver très opportun de rappeler aux Corinthiennes brillantes, disputeuses et trop enthousiastes, que leurs instructeurs naturels, c'étaient leurs maris, et le lieu de leurs initiatives, le foyer.

On peut rapprocher XI, 2-3; *Eph.* V, 22, I *Tim.* II, 11 ss, et lire l'étude de P. DE LABRIOLLE « Mulieres taceant in ecclesiâ » dans le « Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes », I, 11, sur le voile des femmes.!

B. 36. Ce verset et les deux qui suivent sentent encore presque l'irritation. Paul semble prévoir encore, comme XI, 16, des résistances qui se déclareront surtout à propos de ce qu'il vient de dire pour les femmes. Est-ce donc Corinthe qui doit imposer une règle aux autres églises, ou se dresser contre toutes, comme si elle était le foyer de l'Évangile, ou seule à le posséder dans sa quintessence?

— **B. 37.** Des « pneumatiques » prétendront-ils le contredire au nom de l'Esprit, soit sur l'usage des charismes, soit sur toute la discipline qu'il a donnée — ou plutôt appelée — dans cette section? Mais, dit l'Apôtre avec ironie, si l'on se fait de soi-même l'opinion (*δοξαί*) qu'on est « prophète » ou « spirituel », on devrait être capable de reconnaître qu'il a parlé au nom du Seigneur, avec l'autorité de l'Esprit.

— **A. 38.** ἀγνοεῖτω B, E, K, L al., *syr*; mais ἀγνοεῖται N*, A, D, *Origène, copt., Ambro. vulg.*; l'indicatif, attesté dans les textes égyptiens comme « occidentaux », paraît préférable.

B. 38. Si on lit l'impératif : « [S'il le méconnaît], qu'il le méconnaisse », il faudrait entendre que Paul, presque agacé, laisse les disputeurs à leurs chicanes, comme s'il déclarait : « Tant pis! il peut le méconnaître, mais ce sera à ses dépens »; « c'est son affaire » (*Lemonnyer, 1922*). Il romprait court à toute discussion, comme xi, 16 (v. *ad loc.*). *Chrys., Calvin, Bèze, Rob.-Pl., Lemonnyer*, ont admis cette leçon. Mais si on lit l'indicatif (ce qui vaut mieux), avec *Lietzm., J. Weiss, Bachmann, Sickenb., Gutjahr, Loisy*, al., cette parole de Paul est plus grave et plus impressionnante : ce prétendu prophète ou « spirituel » prouve qu'il n'a aucun droit au titre qu'il se donne. *Lietzmann* va jusqu'à expliquer : « Dieu l'ignore et c'est un mauvais esprit qui l'anime », un démon; c'est peut-être aller un peu loin. Pourtant s. Jean dira plus tard (I *Joan.* iv, 6) : « Celui qui connaît Dieu vous écoute, celui qui ne connaît pas Dieu ne vous écoute pas; c'est à cela que nous distinguons l'esprit de vérité et l'esprit d'erreur ».

— **B. 39-40.** Vient enfin la conclusion, sur un ton calme et pratique. Paul recommande la prophétie (quoique ζηλοῦτε soit peut-être un peu ironique encore); quant à la glossolalie, il dit seulement de « ne pas l'empêcher »; il la tolère, parce qu'elle peut venir de l'Esprit, mais on a vu comme il se méfie de la manière dont elle s'exerçait à Corinthe; il semble n'avoir pas cru que l'Esprit-Saint voudût donner souvent ce charisme, si malaisé à authentifier et à rendre utile pour l'édification de l'Église corinthienne.

Ici se termine la partie de l'Épître consacrée aux charismes et au culte en général, en même temps que toute la section où il était répondu aux questions posées dans la lettre de l'église. Mais ce dernier chapitre réclame encore quelques éclaircissements, qui feront l'objet de deux excursus.

Exc. xv. LA « GLOSSOLALIE » ET LE MIRACLE DES LANGUES A LA PENTECÔTE.

Cette « glossolalie » de Corinthe, que l'Apôtre de Jésus-Christ, grand extatique lui-même, traite pour ainsi dire en suspecte, qu'il met du moins au dernier rang des « charismes », fait naître un problème qui paraît d'abord assez troublant, à cause du retentissement qu'il peut avoir sur la question de l'historicité des *Actes des Apôtres*, et par conséquent sur celle des origines miraculeuses de l'Église. On s'explique l'embarras qui a longtemps régné, qui règne encore, dans l'exégèse orthodoxe pour l'interprétation du xiv^e chapitre de la Première Épître aux Corinthiens.

Voici les données.

Dans l'*Évangile selon saint Marc*, xvi, 17, le Seigneur ressuscité promet à ses apôtres, entre autres signes qui accréditeront leur mission, qu'ils « parleront des langues nouvelles », γλώσσαις λαλήσουσιν καινῇς.

Au jour de la Pentecôte (*Actes des Apôtres*, II), le Saint-Esprit descend sur

les disciples sous forme de *langues de feu*, γλῶσαι ὡσεὶ πυρός (v. 3); « et ils commencèrent à parler en *autres langues* (que leur langue maternelle, ἐτέραις γλώσσαις), selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer » (v. 4). La foule réunie du monde entier pour la fête s'assemble autour d'eux, et c'est « dans son propre dialecte (τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ) que chacun les entend parler » (v. 6). Parthes, Mèdes, Elamites, etc., s'en émerveillent. Ces Galiléens, disent-ils, parlent dans nos langues maternelles (ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις) des grandeurs de Dieu (v. 11). Pourtant d'autres raillent, et disent : « Ils sont pleins de vin doux » (v. 13). Suit le discours de Pierre, — en une seule langue, assurément — qui en convertit trois mille. Aucun doute dans l'interprétation de ce récit : les Apôtres, saisis par l'Esprit manifesté sous forme de « langues » de feu, font retentir des accents de joie et de louanges en *idiomes étrangers*, et les pèlerins cosmopolites s'en aperçoivent. De quelque pays qu'ils viennent, ces accents vont remuer dans leur cœur les vieux souvenirs de famille et d'enfance, et la jubilation religieuse des apôtres y éveille les échos les plus personnels, les plus intimes. Vrai symbole et prédiction de la catholicité de l'Église. C'est pour cela que le miracle avait été fait (qu'il soit de locution ou d'audition, ou des deux ensemble, peu importe), et non pour que tous comprissent matériellement, car ces pèlerins, qu'ils vinssent d'Orient, d'Égypte ou de Rome, avaient tous l'usage d'une au moins de ces deux langues, l'araméen ou le grec. Mais il en demeure quelques-uns qui ne sont sensibles qu'à l'état d'excitation extraordinaire où ils voient les Apôtres, et déclarent : « Ce ne sont que des gens qui ont trop bu. »

Au cours des années suivantes, se produisent çà et là des conversions collectives, qui sont accompagnées aussitôt de manifestations sensibles de l'Esprit. C'est à Samarie (Act. viii, 17), c'est à Césarée le centurion Cornelius et sa maison (Act. x), ce sont plus tard les « disciples » rencontrés par saint Paul à Éphèse, Act. xix, 1-7. Quand l'Esprit s'empare d'eux, Cornelius et les siens « parlent en langues » (λαλούντων γλώσσαις, x, 46), et, comme les Apôtres à la Pentecôte, « magnifient » Dieu (μεγαλογόντων τὸν θεόν, *ibid.*). Pierre alors les baptise, puisque « ils ont », dit-il, « reçu l'Esprit saint tout comme nous », τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον ὡς καὶ ἡμεῖς (v. 47), ce qui est une allusion évidente à la Pentecôte; il le répète, pour défendre son initiative, aux frères de Jérusalem (Act. xi, 15 : ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ, ce qui est plus clair encore : « L'Esprit Saint est tombé sur eux *comme sur nous-mêmes au commencement* »). Les « disciples » d'Éphèse, ayant reçu de Paul le baptême et l'imposition des mains, « parlaient en langues et prophétisaient », ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον (Act. xix, 6), c'est-à-dire qu'ils manifestaient exactement les deux grands charismes qui étaient en honneur à Corinthe.

De la comparaison de ces récits, il ressort :

Que les phénomènes mystiques produits à Césarée et à Éphèse devaient être les mêmes, et les uns et les autres pareils à ceux de Corinthe (1).

Que ceux de Césarée avaient rappelé à Pierre lui-même le miracle de la Pentecôte.

(1) Avec cette différence, qu'il ne faut pas perdre de vue, qu'à Césarée et à Éphèse l'inspiration était tout à fait imprévue, et temporaire sans doute, tandis qu'à Corinthe « la glossolalie » était presque passée à l'état d'institution.

Puisque deux quantités égales respectivement à une troisième sont égales entre elles, ne faudrait-il pas conclure que les phénomènes de « glossolalie » à Corinthe étaient identiques de nature au « miracle des langues » opéré au profit des Douze? et par conséquent que la « glossolalie », λαλεῖν γλώσσαις (Act. x, xix; I Cor.), que ce fût à Césarée, à Ephèse, ou à Corinthe même, était un parler miraculeux en langues étrangères non apprises, λαλεῖν ἑτέροις γλώσσαις (Act. ii)?

Or, à n'étudier que le texte de Paul dans I Cor. xiv, il paraît évident, nous l'avons établi, que la « glossolalie » corinthienne était un phénomène mystique d'autre nature, et d'un ordre bien inférieur au miracle de la Pentecôte.

D'où problème.

*
* *

Cette considération n'a pas arrêté la grande majorité des exégètes, soit catholiques, soit protestants et rationalistes; ils soutiennent l'identification. Mais ils en tirent, naturellement, des conclusions bien différentes pour l'histoire.

La tradition exégétique, à travers l'antiquité chrétienne, le moyen âge et les temps modernes, paraît avoir été d'une teneur. Les Pères, saint Thomas (voir pourtant ci-dessous), Estius, etc., Ad. Maier, Messmer, Seisenberger, Knabenbauer (sur les Actes), Cornely, Bartmann, Fonck, Prat, Simar, Pölzl, Lemonnyer, Toussaint, Sales, Callan, etc., ainsi que les anciens orthodoxes protestants, ont tous parlé d'une élocution surnaturelle en langues étrangères. Cornely, Bartmann et Fonck (Lex. bibl. de Hagen, dans le « Coursus » des PP. Jésuites) se sont efforcés, par des raisons de convenance, d'exclure la théorie d'un langage extatique et incompréhensible (à cause, dit Fonck, de la nécessité du « rationabile obsequium »), et de démontrer la rationalité, ainsi que l'avantage pour l'instruction de l'assistance, d'un discours en idiomes étrangers. Bisping et Belser (« Apostelgesch. ») ont pensé à une langue nouvelle ou universelle, peut-être (Bisping) celle d'avant la confusion de Babel; Bachmann, à une langue incompréhensible pour l'homme en tant qu'homme. Ce n'est qu'à une époque récente que des catholiques comme Rohr, Felten, Gutjahr, et quelques autres, ont donné des interprétations qui tiennent mieux compte du texte.

Du côté libéral et rationaliste, la même assimilation aux faits de la Pentecôte a été maintenue. Mais ce n'est pas dans le même esprit, car on a conclu là que le récit d'Act. II n'est pas historique, et que le « miracle des langues » n'est qu'une projection embellie, faite sur les débuts de l'Église à Jérusalem, du simple « parler-en-langues » que l'enthousiasme religieux déchainait en beaucoup de communautés primitives. Or, qu'était-ce que cette « glossolalie »? L'histoire des religions, comme les « revivals » des méthodistes, et les observations cliniques d'aujourd'hui, nous renseigneraient assez sur ce point. Eichhorn, Holsten, al. n'y voyaient qu'un phénomène pathologique : un état d'aliénation et d'inconscience, où la langue (γλῶσσα) remue toute seule pour émettre des sons incohérents; J. Weiss leur objecte que λαλ. γλῶσση n'est pas une expression qui entraîne l'idée d'inconscience, et que le pluriel γλῶσσαι ne s'expliquerait pas s'il s'agissait simplement de la langue qu'on a dans la bouche. D'autres, Renan, Bleek, Heinrichi, Schürer, y voient un langage extatique où pouvaient se mêler quelques mots étrangers, hébreux ou araméens, comme *maran atha* (v. I Cor.

xvi, 23) et d'autres (*Renan*). Il y a du vrai, mais ce n'est pas suffisant. Enfin les syncrétistes amènent tout l'attirail bizarre des mots forgés avec des consonances sémitiques, égyptiennes, etc., qu'on trouve en si grande abondance dans les papyrus magiques de l'époque. Les mystiques païens donnaient ces abracadabras comme des noms secrets de Dieu ou des dieux. *Reitzenstein* (« Poimandres », pp. 55 ss.) rappelle que les dieux inférieurs louaient ainsi les supérieurs, dans la vieille Égypte, en une langue à eux, et qu'au temps du syncrétisme on attache beaucoup d'importance à invoquer la divinité *πάση φωνῇ καὶ πάσῃ διαλέκτῳ* (*Dieterich*, « Abraxas », p. 4); on se servait de préférence de vocables appartenant aux langues censées les plus anciennes, comme le phrygien; un mage pouvait dire à son dieu, pour être plus sûr de le toucher : *οἷδά σου καὶ τὰ βαρβαρικά ὀνόματα*, « Je sais jusqu'à tes noms barbares ». Des chrétiens exaltés auraient transporté dans leur religion ces pratiques contre lesquelles Paul dut protester, et ils croyaient parler ainsi « la langue des Anges » (I *Cor.* xiii, 1; *Weinel*, al.). On sait par le *Testament de Job*, écrit qui se tient entre le judaïsme et le christianisme (v. *Reitz.*, *ibid.* p. 57) que, sur les trois filles de Job, avant la mort de leur père, l'une se mit « à chanter à Dieu selon l'hymnologie des Anges », l'autre « dans le dialecte des Archontes », la troisième « dans le dialecte des Chérubins », enfin « chacune dans le dialecte qu'elle choisissait » en son transport. *Delafosse* pense naturellement aux inspirés *montanistes*, pour les glossolales de Corinthe, dont les prouesses auraient été plus ou moins réglées par un catholique ancien et un catholique récent, tandis que l'hymne à la charité du ch. xiii aurait été introduit comme correctif. Etc. — Quant aux psychiatres, ils évoquent la glossolalie des aliénés, et les phénomènes parfois morbides que l'épidémie d'enthousiasme religieux produit encore sous nos yeux dans les « revivals » (1).

On voit que la question est de celles qui méritent d'être pleinement élucidées, — en admettant que la chose soit possible.

*
**

D'abord, existe-t-il une tradition historique qui puisse fixer nos idées, en dehors du texte lui-même?

Il faut répondre négativement. Déjà au temps de *Chrysostome*, il semble que le souvenir des faits s'était perdu. L'illustre docteur d'Antioche ne fait pas difficulté d'avouer, à propos des charismes en général (*hom.* 29, xii, 1), et cela vaut spécialement pour le don des langues : « *Le passage tout entier est très obscur. Cette obscurité provient de notre ignorance de ce qui se passait alors, mais n'arrive plus de nos jours* ». (Cela peut valoir aussi pour les conditions du « repas du Seigneur », v. Exc. x). Pourrions-nous au moins, à travers l'histoire primitive, suivre une série de témoignages ou de similitudes qui illustreraient un peu la nature de la « glossolalie » du 1^{er} siècle? On invoque un passage de s. *Irénée* (« *Adv. Haer.* » v, 6, 1) : *πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*

(1) De l'abondante littérature consacrée à ce sujet, on peut signaler particulièrement Hermann GÜNTERT, *Von der Sprache der Götter und Geister*, 1921, 2 et 3, pp. 23-54 (théorie de la « langue des Anges ») et plusieurs auteurs qui l'ont précédé, EVERLING, *Paulinische Angelologie*, Eddison MOSIMAN, *Das Zungenreden*, 1911, comm. de Lietzmann, Bousset, J. Weiss. Notes à la fin de cet excursus.

προφητικά χάρισματα ἔχόντων, καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις. « nous entendons dans l'église beaucoup de frères qui possèdent des charismes prophétiques, et qui parlent, par l'Esprit, en ^(p) glosses de toute sorte ». *Gutjahr* a raison de dire que cela n'éclaircit pas du tout le sens de γλῶσσαι, et on peut certainement douter qu'il s'agisse là de « langues étrangères ». En cette fin du II^e siècle, les illuminés montanistes s'excitaient sans doute à la glossolalie comme à un exercice favori; *Hilgenfeld* particulièrement a prétendu trouver chez eux l'explication du « parler-en-langues » de Corinthe; or on ne voit pas du tout qu'ils se soient servis d'idiomes exotiques; l'oracle de Prisca la prophétesse « *Carnes sunt et carnem oderunt* » (*Tertullien*, « de Res. carnis », XI), donné par ce savant comme exemple typique de « glossolalie », est une phrase latine qui n'a rien de particulièrement mystérieux. On pourrait aussi penser à ces « prophètes » dont parle *Celse* (*Origène*, « cont. Celsum » VII, 9), qui gesticulent et vaticinent dans les sanctuaires, les villes et les camps, en Phénicie et en Palestine, déclarant « Je suis Dieu, ou le Fils de Dieu, ou l'Esprit divin. Le monde va bientôt périr, etc... », et faisant suivre leur prédication de paroles inconnues, furieuses, absolument obscures (ἄγνωστα, πάροιστρα, πάντη ἄδηλα), « dont nul homme de bon sens ne pourrait trouver la signification, etc. ». Si le polémiste païen n'a pas cherché purement à ridiculiser la propagande chrétienne et ses évocations d'eschatologie, en prêtant aux fidèles des manières observées chez des inspirés d'autres religions (comme l'en soupçonne *Lombard*, « De la Gloss., » p. 99), ou encore s'il n'a pas voulu assimiler simplement les prophètes bibliques à des païens excentriques de son époque (*Harnack*, « Mission » I, 2, p. 297, et *Reitzenstein*, « Poimandres » p. 222 et H M³, p. 316), on pourrait penser à des montanistes, comme la prophétesse Maximilla qui disait en esprit : « Je suis parole, esprit et puissance » (*Eus. H. E.* v, 16); *Ritschl* l'a cru, mais *Reitzenstein* (loc. cit.) et *Labriolle* (p. 99 s.) rejettent cette identification. Il pourrait s'agir de gnostiques semi-païens imitant le langage secret de la magie; ce ne sont pas de vrais chrétiens, puisqu'on peut les rencontrer déraisonnant dans les temples, ἐν ἱεροῖς, comme ἔξω ἱερῶν; et rien n'éveille dans cette description caricaturale l'idée d'une liturgie comme celle de Corinthe. Par ailleurs, on ne trouve aucun indice — sauf peut-être parmi des gnostiques paganisants — que les fidèles du Christ aient jamais loué Dieu, en l'appelant *Iao*, *Elohai*, *Marmarachada*, *Menephô*, *Marmai*, *Iëor*, etc., ou d'autres termes mystiques comme dans le Papyrus de Londres 1 (cfr. *Lietzmann*, p. 71).

Bref, on ne peut constater qu'il y ait eu, entre l'âge apostolique et le IV^e siècle, où commence une « tradition » exégétique sur notre passage, continuité de phénomènes pareils à ceux dont traite notre épître, et dont la vue, ou le souvenir rapproché, eût instruit les exégètes sur ce qui avait pu se passer au temps de saint Paul. Rien notamment ne permet de croire que les chrétiens orthodoxes, au moins depuis Irénée (dont le témoignage ne tranche rien, v. *supra*), ni même les montanistes, aient pensé à se servir dans le culte ou les manifestations prophétiques de « langues étrangères », ou d'un galimatias magico-gnostique qu'on aurait pu comparer à des idiomes barbares.

Ce fait négatif joint à l'aveu de *Chrysostome* (*supra*) démontre qu'il n'y avait pas de tradition historique concernant ces « langues » de l'Épître aux Corinthiens. Ce n'est que l'instinct ou la réflexion un peu précipitée des exégètes qui

les ont identifiées — solution trop facile — aux « langues étrangères » des Apôtres.

Au moins, cette longue « tradition exégétique » est-elle absolument ferme et continue? On invoque en sa faveur la haute autorité de *saint Thomas*, par exemple. Or voyons de près le texte du Docteur Angélique. Il apparaîtra dès le premier regard, que, s'il parle comme les autres de « langues étrangères », c'est surtout qu'il est tenu par la fausse leçon de la Vulgate (« *omnium vestrum lingua loquor* », v. 18; un don perpétuel que tous les Apôtres auraient reçu à la Pentecôte, et Paul comme eux à son tour), mais qu'il ne s'en tient pas à cette solution comme à la seule possible, sans doute parce qu'elle le gêne quelque peu (1). On voit, à beaucoup de passages, que saint Thomas a toujours hésité entre les sens de « langue étrangère » et de « langage obscur », pour le cas des Corinthiens; on dirait bien qu'il préfère, dans son for intérieur, la seconde acception, et ne maintient l'autre qu'à cause du v. 18; en tout cas, il ouvre une perspective différente de l'opinion alors commune, et c'est justement celle que nous avons défendue.

Une tradition purement exégétique ne s'impose pas, surtout lorsqu'elle n'est pas absolument unanime et décidée.

*
* *

Parmi les catholiques récents, il en est, comme *Rohr* et *Gutjahr*, qui ont donné une explication très plausible de ce qui se passait à Corinthe. Le premier (« *Paulus und die Gemeinde von Korinth* », p. 49) note que la glossolalie critiquée par Paul offrait une analogie atténuée avec les « saintes fureurs » des cultes antiques et qu'elle avait les prédilections d'une communauté qui, sur bien des points, s'attachait aux manifestations sensibles, la majeure partie en étant formée par des Grecs du commun. *Gutjahr* analyse très bien, d'après le texte, le phénomène : ce « don » consistait en un état d'extase où étaient prononcées des paroles incompréhensibles aux auditeurs, dites à voix haute, en partie articulées et en partie inarticulées, dont l'intention était vaguement reconnaissable (prière, action de grâces, etc.), mais qui pouvaient se comparer à des notes émises sans liaison par des instruments de musique, ou à quelque langue exotique; si ce

(1) Voici ses manières de parler : à propos du v. 2 (éd. Vivès, p. 13') « *Quod ergo dicitur hic loqui lingua, vult Apostolus intelligi lingua ignota, et non explanata; sicut si in lingua theutonica loquatur quis alicui gallico, et non exponat, hic loquitur lingua. Vel etiam si loquatur visiones tantum et non exponat, loquitur lingua* »; — à propos de 5 : « *Et hujus ratio est quia aliquando aliqui moventur a Spiritu sancto loqui aliquid mysticum, quod ipsi non intelligunt; unde isti habent donum linguarum* »; — à propos de 10 (où il voit aussi un exemple, et non une définition, v. *ad loc*) : « *Tertio, per exemplum sumptum ab hominibus diverse loquentibus* »; — à propos de 6 : « *si venero ad vos linguis loquens; hoc dupliciter potest intelligi, scilicet vel linguis ignotis, vel ad litteram quibuscumque signis non intellectis* »; — sur le v. 13 : « *...prophetiae, quae est excellentior illo qui loquitur lingua ignota, vel extranea, vel aliqua mysteria occulta* »; — sur 23 : « *et omnes, qui jam convenerunt, loquantur linguis ad litteram extraneis, vel loquantur ignota et obscura; et dum sic confuse loquuntur, intret aliquis idiota, etc.* »; « *Quod si intelligitur lingua, nihilominus quae loquuntur sunt occulta* »; — enfin à propos du v. 40, « *loqui linguis nolite prohibere* », le commentateur explique : « *ne fiat dissensio* », comme si le parler-en-langues public n'avait pas eu pour se justifier des raisons plus hautes!

n'eût été qu'un discours en idiome étranger, les glossolales n'auraient pu avoir l'air de « fous ».

Sur un point cependant nous ne pouvons partager son avis. Il estime que le pluriel de λαλεῖν γλώσσαις, « parler-en-langues » s'expliquerait par un rapprochement avec le miracle de la Pentecôte, et les « langues de feu » qui descendirent sur les disciples.

Or l'expression, croyons-nous, s'explique d'abord, — non pas exclusivement, mais d'une façon plus directe — par le sens technique que le mot γλῶσσα avait pris depuis longtemps dans le monde grec, et qui pouvait être familier à Paul, à l'auteur des Actes, et aux lecteurs corinthiens. C'était celui de terme sortant de l'usage ordinaire, et à cause de cela difficile à comprendre, — quel que fût d'ailleurs ce terme, étranger, archaïque ou rare. *J. Weiss* a le tort, comme toute l'école syncretiste, de chercher des spécimens de la glossolalie corinthienne, comme ayant prétendu être un « langage des Anges », dans les excen- tricités des papyrus; mais il a raison d'expliquer γένη γλωσσῶν, « les genres de glosses » (xii, 10) comme une expression courante dans la communauté, le mot γλῶσσα, qui ne désignait d'abord que des mots isolés, ayant été appliqué à des phrases entières formées de « glosses » en partie, lesquelles pouvaient être de toute espèce, étrangères, nouvelles, etc.; d'où une certaine variété, qui permettait de parler de « genres » divers.

C'est à *Heinrici*, après *Bleek* comme précurseur, que revient le mérite d'avoir attiré l'attention sur ce sens technique de γλῶσσα. Puis bien d'autres ont développé ses indications.

Les Athéniens appelaient γλῶτται les mots étrangers à la langue courante, qu'*Aristote* définit clairement, en opposant la « glosse » au « mot κύριον », c'est-à-dire au terme propre et usuel. Il dit (« Poétique » 1457 b 3) : « J'appelle κύριον (« dominant », « principal ») [le terme] dont se sert tout le monde, et γλῶττα (« glosse », expression exotique ou dialectale) celui dont se servent des étrangers; ainsi il est clair que le même mot est γλῶττα et κύριον, mais non pour les mêmes gens; car σίγνον (= δόρυ en attique) est κύριον pour les Cypriotes, et pour nous c'est une glosse »; — « tout nom est soit κύριον, soit glosse, soit métaphore, soit κόσμος (épithète d'ornement), etc. ». Il recommande d'user parfois de « glosses » (« Rhétorique » 1404 b 26) : « En certaines circonstances, rares toutefois, il faut se servir de glosses, de noms doubles et fabriqués;... mais le κύριον et l'usuel, ainsi que la métaphore, sont seuls de mise pour les conversations roulant sur des choses simples » (les διπλὰ δνόματα καὶ πεποιημένα paraissent rentrer dans la catégorie des glosses). Il est bon cependant de se servir de glosses pour relever le langage dans la poésie : « car on admire ce qui est éloigné, et admirer est agréable » (*Rhét.* 1404 b 8). Les glosses sont utiles surtout dans l'épopée, car elles ont un air de solennité et de fierté, et la métaphore dans les iambes (*Rhét.* 1406 b 2); mais il ne faut abuser ni des unes ni de l'autre, car trop de métaphores changent l'énonciation en énigme, et trop de glosses en barbarisme; « ce qui est étranger à l'usage vulgaire (τὸ μὴ ἰδιωτικόν) empêche la banalité..., mais le κύριον fait la clarté ». — Après *Aristote*, il y a surabondance d'explications identiques ou à peu près sur le mot « glosse » en grammaire et en rhétorique, depuis des contemporains de saint Paul jusqu'au Byzantin *Eustathe* (v. *J. Weiss*, pp. 336 s.). Les Latins mêmes admettent le terme ou celui de « glossème », tout voisin.

Quintilien dit (« *Inst.* » I, 8) que les « glossemata » sont « *voces minus usitatae* », appartenant (I, 17) à la « *lingua secretior, quam Graeci γλώσσας vocant* ». Plutarque, en parlant de la Pythie (« *De Pythiae oraculis* » 24) explique que le dieu, se pliant à la marche du monde qui va de la poésie à la prose, a fait cesser sa prophétesse d'appeler les Delphiens πυρικόους, les Spartiates ἀφιοδόρους, les fleuves δρεμότας, etc. et a supprimé de ses oracles vers, glosses, périphrases et obscurité. On peut trouver chez J. Weiss et d'autres encore un certain nombre de références au même Plutarque, à *Sextus Empiricus*, *Galien*, *Marc-Aurèle*, *Denys d'Halicarnasse* (ὀνόματα γλωττηματικά), etc. Cela revient toujours au même.

Nous voyons donc bien ce qu'étaient des γλώσσαι pour les contemporains de saint Paul. Non pas précisément des termes tout à fait étrangers, ou absurdes comme ceux des papyrus, que personne n'aurait compris, mais des noms empruntés à une langue étrangère et encore peu courants, des expressions dialectales, rares, archaïques, des néologismes et des composés imprévus, même des circonlocutions trop emphatiques (comme κώπης ἀνάσσειν, « régnant sur la rame », qu'Aristote reproche à Eschyle et à Euripide, comme glosse homérique bien inutile pour dire « ramant », *Meillet*).

Est-ce que l'enthousiasme des chrétiens de Corinthe, surtout de ceux qui étaient lettrés, les portait à faire tant de lyrisme dans leurs assemblées? Ou plutôt les interjections, les paroles décousues des extatiques, n'étaient-elles pas appelées « glosses » par extension, parce qu'elles étaient difficiles à comprendre du commun des assistants, des ἰδιῶται, comme de vraies « glosses »? Il pouvait y avoir de l'un et de l'autre; — et quelque chose encore en plus.

*
**

Nous pouvons maintenant comprendre comment « parler-en-langues » (en glosses) ne veut pas nécessairement dire tenir des discours en langue étrangère. Mais tout cela n'explique pas encore qu'il se soit fait une espèce d'identification entre un miracle de premier ordre comme celui de la Pentecôte, et un charisme fréquent, dont le caractère surnaturel pouvait quelquefois rester douteux. Que des écrivains postérieurs aient pris le « parler-en-langues », dont la nature était oubliée, pour l'usage miraculeux de langues étrangères qui était, lui, décrit sans ambiguïté dans les *Actes*, et aient identifié γλώσσαις à ἐτέραις γλώσσαις, puis que la lignée des commentateurs, où les saint Thomas sont des exceptions, les ait suivis sans voir de problème, on le comprend encore. Mais la difficulté est plus grave : c'est que les mêmes termes, λαλεῖν γλώσσαις, désignent le charisme corinthien et la manifestation de l'Esprit chez les « disciples » d'Éphèse et dans la maison de Cornelius, et que saint Pierre déclare, à propos du dernier fait : « Ils ont reçu le Saint-Esprit comme nous au commencement », c'est-à-dire comme les Douze à la Pentecôte.

Faut-il en conclure qu'il y eut un miracle de langues étrangères à Césarée et à Éphèse? On ne voit vraiment pas dans quel but Dieu aurait fait parler Cornelius de cette manière extraordinaire à Pierre et à ses compagnons de Joppé, ou les Éphésiens à Paul. Ils ont dû simplement s'épancher en langage extatique, comme les Corinthiens; il n'est pas question pour eux, dans le texte, de γλώσσαι ἐτέραι.

Mais alors, Pierre n'enseignerait-il pas, ruinant par avance le récit que devait écrire l'auteur d'*Actes* II, et pour le grand bénéfice des exégètes rationalistes, que lui et les apôtres ses compagnons, au jour où le Saint-Esprit est descendu sur eux, n'avaient pas fait autre chose que « glossolaliser » ?

Répondons qu'il y eut certainement, entre les phénomènes spirituels de Corinthe, d'Éphèse et de Césarée d'une part, et le grand événement de Jérusalem de l'autre, une analogie assez frappante, mais une différence plus frappante encore.

L'analogie consiste en ceci que l'Esprit mit les Apôtres hors d'eux-mêmes, comme les convertis de Césarée et d'Éphèse, et les glossolales — les vrais — de Corinthe. Les uns et les autres, en extase, chantaient les louanges de Dieu. Le transport des Douze était tel que certains témoins les prirent pour des gens ivres.

La différence est que, à la Pentecôte, l'Esprit, pour attirer d'un coup des milliers de Juifs dans l'Église naissante, joignit à cette extase collective, saisissante déjà, le grand miracle des langues étrangères entendues par la foule des pèlerins, — tandis que dans les autres cas, le texte ne parle de rien qui y ressemble, et qu'un pareil prodige aurait d'ailleurs été inutile.

L'analogie — cette descente de l'Esprit mettant en extase les croyants, — était assez grande pour que les phénomènes spirituels de Césarée, d'Éphèse, et même de Corinthe, fussent considérés comme une sorte de continuation, ou de répétition, de la Pentecôte. Puisque γλῶσσαι (= langues) signifiait toute espèce de parler extraordinaire, il est compréhensible que les premiers chrétiens aient mis dans un même genre les « glosses » inspirées dont ils étaient bénéficiaires, et les « autres langues », γλῶσσαι ἑτέραι, bien plus extraordinaires encore, que les Apôtres avaient parlées. Sans doute il y avait une forte nuance qui distinguait le parler clair et miraculeux de la Pentecôte, et les expressions obscures des glossolales. Mais ils avaient de commun ceci, de n'être pas la manière de parler habituelle et d'être un effet de la présence de l'Esprit.

Quand on ne sut plus très clairement ce qui s'était passé au 1^{er} siècle, la nuance fut oubliée, et tout fut ramené à la manifestation la plus éclatante, le chant des louanges de Dieu en idiomes humains et intelligibles en eux-mêmes, mais non appris de ceux qui les parlaient.

Il est d'ailleurs fort possible, — ni nous, ni *Gutjahr*, ni les autres catholiques nous ne le nions — que, suivant la promesse du Christ (*Marc*, XVI, 17), le miracle des langues se soit quelquefois reproduit au profit des prédicateurs de l'Évangile; on rapporte des faits semblables dans la vie de quelques saints. Il a pu coïncider aussi avec des transports extatiques, et des « glossolalies » proprement dites. Nous ne le savons pas; mais la chose est possible, et elle aurait contribué à faire confondre dans le bloc d'une seule perspective toutes les façons surprenantes de s'exprimer qu'on notait chez les « spirituels ».

*
* *

Nous pouvons sans doute nous représenter de la sorte ce qui arrivait dans les assemblées corinthiennes.

Des membres de l'Église, saisis par l'enthousiasme religieux, commençaient

à louer Dieu à haute voix, en grec, dans une improvisation ardente, et ils perdaient bientôt, à force d'émotion, le fil de leur discours. Plus ils s'animaient, plus leur langage devenait entrecoupé, leurs exclamations mystérieuses; les auditeurs finissaient par ne plus y saisir aucun sens. Des paroles liturgiques en langue araméenne, comme « Abba, Pater », « Ephpheta », « Maran atha » pouvaient s'échapper de leurs lèvres. D'ailleurs, comme la communauté chrétienne de cette ville cosmopolite venait en partie de tous les coins du monde méditerranéen, des extatiques qui n'étaient pas nés Grecs pouvaient retourner instinctivement à leur langue maternelle, se mettre à ne plus prononcer que des mots latins, égyptiens, puniques, ἑτέροι γλῶσσαι, mais toujours en une telle confusion que ceux-là mêmes qui savaient ces langues ne pouvaient les comprendre. L'assistance était surprise et édifiée du spectacle; mais elle ne pouvait s'associer consciemment aux pensées et aux sentiments précis des « glossolales » que si un « interprète » lui en communiquait ensuite la substance. Autrement, la chose était plus théâtrale qu'utile, et réveillait trop certains instincts du vieux paganisme; il était par conséquent douteux que ce fût l'œuvre d'un Esprit d'ordre et de paix. Paul le leur dit, et agit en conséquence.

Nous semblons beaucoup affaiblir le caractère surnaturel de ces manifestations. Mais, de fait, il n'était pas toujours facile à reconnaître, car les contrefaçons de « pneumatisme » pouvaient aisément se faire jour, et des illuminés, des hystériques encore demi-païens, hommes et femmes surtout, peut-être même des gens ayant fait trop bonne chère (voir XI, 21), des simulateurs qui voulaient se faire valoir, ou parler prétendument sous l'influence de l'Esprit contre Paul, contre les chefs de la communauté ou les factions rivales (voir XIV, 37; XII, 3; XI, 18), et surtout « ceux du Christ » si nous les avons bien identifiés (Exc. IV), ne manquaient pas d'attribuer à l'Esprit une inspiration exaltée ou contrefaite qui leur venait de toute autre source. Si jamais pareils abus ne s'étaient produits, l'Apôtre n'aurait point institué une réglementation si sévère. La supposition ne paraît pas très digne d'une assemblée des premiers chrétiens, où la piété populaire s'est habituée à ne voir que des saints; mais nous savons assez que tout le monde n'était pas saint dans l'église de Corinthe. Notre chapitre XIV, loin d'être attristant, est tout à la gloire, en somme, du sage, de l'admirable homme de Dieu, du modèle des vrais mystiques inspirés, de l'authentique Apôtre de Jésus-Christ qu'était Paul; *Schweitzer* dit justement (« *Mystik* » p. 170) : « A peine trouverait-on quelque passage où Paul apparaisse autant dans la grandeur de celui qui est de son temps, et cependant au-dessus de lui, que dans ce chapitre XIV de la Première Lettre aux Corinthiens. » Depuis le ch. VIII plutôt, il nous apparaît comme méritant à un titre nouveau, qui n'était pas assez aperçu autrefois, la vénération reconnaissante de l'Église : celui de sauveur de la vraie tradition et de l'esprit authentique du christianisme, celui d'instrument que Dieu s'est choisi pour empêcher la nouvelle doctrine de sombrer, dans les églises les plus importantes, mères des autres, au milieu de je ne sais quelle gnose et syncrétisme fumeux de Grèce et d'Orient.

[On peut voir les commentaires de saint THOMAS d'AQUIN; — de CORNELY, GUTJAHR, SICKENBERGER; — de HEINRICI, LIETZMANN, BOUSSET, J. WEISS. — SEISENBERGER, *Kirchenlexikon* III³, p. 87; PRAT, *La Théologie de s. Paul*, I; FONCK, dans *Lexikon biblicum*; BARTMANN, *Kathol. Seelsorger*, 1897, pp. 401

ss. — I. ROHR, *Paulus und die Gemeinde von Korinth*, 1899. — Pierre de LABRIOLLE, « *Mulieres taceant in ecclesia* », un aspect de la lutte antimontaniste, dans Bull. d'anc. littér. et archéol. chrét. 1911; Id. *La crise montaniste*, 1913. — J. M. VOSTÉ O. P., *Theses in Actus Apostolorum*, I *De Pentecoste Christiana et glossolalia*, 1931; — Commentaires sur les Actes des Apôtres » de BELSER, FELTEN, JACQUIER. — *Testament de Job* dans « *Texts and studies* » de Robinson, v, 1, par JAMES; dans le « *Jewish Quarterly Review* » 1901, par CONYBEARE. — E. RENAN. *Les Apôtres et Saint Paul*. — HILGENFELD, *Die Glossolalie in der alten Kirche*, 1850. — EVERLING, *Paulinische Angelologie*. — RITSCHL, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1857. — WEINEL, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, 1899. — E. LOMBARD, *De la glossolalie, chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires*, 1910, Lausanne. — Eddison MOSIMAN, *Das Zungenreden, geschichtlich und psychologisch untersucht*, Leipzig 1911. — HERMANN GÜNTERT, *Von der Sprache der Götter und Geister* 1921. — REITZENSTEIN, *Poimandres*; Id. *Die hellenistischen Mysterienreligionen*³ 1927. — A. MEILLET, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, pp. 136-140. — etc.]

Exc. XVI. — L'« ASSEMBLÉE DE PAROLES » ET LE « REPAS DU SEIGNEUR ».

Les chapitres XI et XIV nous donnent l'image assez complète, semble-t-il, de la liturgie qui se célébrait à Corinthe. Deux éléments la constituaient essentiellement : un repas commun, à la fin duquel (ou bien au cours duquel) se célébrait le sacrifice eucharistique (voir Exc. x) et un ensemble de prières, de louanges, d'actions de grâces, au milieu duquel les pneumatiques manifestaient leurs charismes. Nous avons étudié ces deux actes sans chercher encore à fixer les rapports de l'un avec l'autre.

Maintenant la question se pose : l'ensemble de ces rites occupait-il deux réunions bien distinctes, parce qu'elles auraient été séparées par un long intervalle, et tenues soit une le matin et l'autre le soir, soit même à des jours différents de la semaine?

Il serait difficile, avec le seul texte de I *Cor.*, de répondre par un oui ou un non catégorique. Nous n'irons pas non plus recourir à la pratique du II^e siècle, au temps de Plinie et de Justin; on sait que le banquet fraternel fut séparé de l'Eucharistie, et celle-ci transportée aux premières heures du matin (*Plinie* à Trajan, ep. 97). Pour la Corinthe du temps de Paul, nous croyons avoir bien établi que repas et sacrifice coïncidaient et avaient lieu le soir (à moins que l'Apôtre n'en ait disposé autrement après l'envoi de sa lettre, ce que nous ignorons).

Était-ce dans cette réunion du soir qu'opéraient les charismes? Nous ne les transporterions point, en tout cas, à un jour séparé, car « l'assemblée de paroles », solennelle et longue comme elle était, prenait une partie notable des vingt-quatre heures, et il est peu vraisemblable que les esclaves, ouvriers, petits commerçants qui formaient la masse de la communauté, pussent abandonner ainsi leur travail et leurs affaires plus d'une fois dans la semaine. — Ou bien on pourrait supposer encore que « l'assemblée de paroles » n'avait pas lieu aussi souvent que le « repas du Seigneur », mais je crois que personne n'y a pensé.

— Tout fait donc croire que l'ensemble trouvait place le même jour, le « jour du Seigneur ». Or, il est peu vraisemblable que la réunion des pneumatiques eût lieu dès le matin; autrement toute la journée aurait été prise; et les esclaves au moins ne pouvaient sûrement compter sur un « repos hebdomadaire » garanti. Ce n'est pas impossible cependant, quand on pense aux loisirs du sabbat juif et aux multiples fêtes des corporations païennes.

Mais Paul ne parle nulle part de *deux* réunions; il ne dit pas non plus, expressément, qu'il n'y en ait qu'une seule; seulement il emploie toujours le terme général : « Quand vous vous réunissez », *ὅταν συνέρχησθε, συνερχομένων ὑμῶν*, sans indiquer de distinction, aux chap. xi et xiv. *Schweitzer* (« *Mystik* », p. 247) fait avec d'autres remarquer pertinemment qu'il doit toujours être question de la même assemblée; à notre avis, c'est au moins le plus probable de beaucoup. *Rohr* (op. laud. pp. 29 ss., 35 ss.) discute la question et se prononce aussi pour l'unité. *Baumgartner* (v. Exc. x) met bien l'Eucharistie à part, le matin, mais laisse ensemble le repas commun, ou agape, et les manifestations charismatiques.

Il nous semble que la question pourra être directement tranchée, avec une certitude approximative, par d'autres témoignages du Nouveau Testament, en dehors de notre Épître. Nous ne revenons pas sur la cérémonie de Troas (*Act.* xx, 7-20), dont on ne peut cependant prouver que l'ordre fût différent de celui des assemblées de Corinthe (v. Exc. x). Nous n'insisterons pas non plus sur les cérémonies d'autres régions, quoique *Jude* 12-14, et la *II^e de Pierre*, II, 12-14 semblent désigner de joyeux repas fraternels comme l'occasion que saisisaient les libertins pour étaler leur licence coupable et répandre en même temps leurs erreurs (*II Pet.* II, 13 porte ἀπάταις, comme la leçon la mieux attestée, mais *Jude*, dans le développement correspondant — et *Jude*, selon nous, est antérieur, — a sûrement le mot ἀγάπαις, « agapes »; *Keating*, op. cit., y voit l'agape et l'eucharistie réunies). Adressons-nous à Paul lui-même. Dans l'*Épître aux Ephésiens*, v, 18-20, l'Apôtre a bien l'air de faire allusion à un repas coïncidant avec des manifestations analogues à celles de Corinthe, lorsqu'il dit aux fidèles d'Asie-Mineure : « Ne vous enivrez pas de vin, ... mais remplissez-vous de l'Esprit, vous parlant les uns aux autres en psaumes, en hymnes, en cantiques spirituels, ... rendant grâces (ἐὐχαριστοῦντες) toujours pour toutes choses, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à [celui qui est] Dieu et Père ». Cette mention du vin, assez inattendue, doit être justifiée par une raison particulière; le rapprochement de la boisson et des manifestations spirituelles s'explique au mieux si les psaumes, les cantiques, les actions de grâces trouvaient place dans un repas, dont il ne fallait pas oublier le sens spirituel symbolique.

L'analogie avec la situation de Corinthe paraît alors frappante, d'une part avec l'instruction du ch. xi, et de l'autre avec celle de xiv. Si repas et charismes étaient unis en Asie-Mineure, ils pouvaient bien l'être à Corinthe aussi. Et nous comprenons mieux comment des abus pouvaient s'introduire, dans l'usage de la glossolalie notamment, si quelques-uns se mettaient à « parler-en-langues » au cours d'un souper où Paul nous révèle qu'on s'enivrait.

Mais c'était durant ce repas, nous l'avons vu, que l'Eucharistie se célébrait dans l'église de Corinthe, — et probablement ailleurs aussi. Nous ne supposons pas qu'il y avait en un seul jour deux banquets.

D'autre part, les saints mystères devaient être entourés de prières et d'ins-

tructions. La *Didachè*, ix-x, nous en fournit des exemples. C'était là une occasion, la meilleure, pour les pneumatiques de manifester leurs dons. L'auteur de la *Didachè* nous éclaire encore sur ce point, quand il dit (x, 7) : « *Permettez aux prophètes de rendre grâces* (εὐχαριστεῖν) » non seulement dans les formules qu'il vient d'écrire, mais « *autant — ou aussi longtemps — qu'ils voudront*, ὅσα θέλουσιν. » A Corinthe, il fallait bien sans doute, avant la réforme de saint Paul, concéder le même privilège aux glossolales.

Ainsi nous croyons qu'une séance continue, commencée l'après-midi du dimanche, et prolongée jusque dans la nuit, dans le lieu réservé au culte, embrassait à la fois les prières et instructions (simples didascalies et paroles inspirées), le repas fraternel et les saints mystères. Malgré tout le désordre qui put s'y introduire, nous n'irons cependant pas nous reconstituer cette assemblée sur le type d'une sorte de dîner de noces campagnard agrémenté de chansons, disputes et toasts innombrables et bientôt avinés.

Certainement il y avait un temps de silence relatif et de recueillement — autant qu'on pouvait l'obtenir — quand on arrivait à l'action sacrée et que les paroles du Seigneur étaient prononcées sur le pain et le vin, puis la communion distribuée. Nous pouvons croire que des prières et des hymnes, d'une forme assez arrêtée déjà, entouraient cet acte. On attendait pour l'accomplir que les retardataires fussent arrivés et toute la communauté réunie. Jusque-là, il y avait eu des prières et instructions pour débiter, et sans doute déjà des manifestations charismatiques s'y étaient mêlées; puis les riches blâmés par s. Paul et tous les gens trop pressés avaient commencé le banquet, qui cessait ainsi d'être fraternel, puisqu'on n'attendait pas les autres et qu'on ne se souciait pas de partager avec eux. Ensuite venait, à la clôture du repas, la liturgie proprement dite, avec la consécration et la communion. Il est possible que, après la communion, le repas se prolongeât toujours du moins pour beaucoup de convives, en une sorte de « symposion » spirituel, où, naturellement, toutes sortes de charismes et de glossolalies éclosaient encore.

Nous avons placé l'eucharistie après le repas proprement dit (voir comment. et Exc. x). Une des raisons qui nous y déterminent, c'est la présence possible d'incroyants, ἀπίστοι (xiv, 23), à des moments où la glossolalie battait son plein. A coup sûr, ces infidèles n'étaient pas admis à l'acte solennel du « repas du Seigneur »; il faut donc que, dès la fin de la première partie, ceux qui n'étaient pas membres de l'église ou chrétiens venus d'une autre église (et peut-être ἰδιῶται à Corinthe) aient été congédiés, puis les portes fermées. Nous pourrions, à la rigueur, supposer aussi qu'ils n'étaient admis qu'après la communion, au moment du symposion présumé, quand on aurait rouvert les portes: mais la chose est bien moins probable, car ces étrangers, avec le peu d'ordre maintenu dans la cérémonie, ne pouvaient guère savoir l'heure où il leur serait loisible d'entrer; et on ne se figure pas des groupes de païens ou de Juifs attendant indéfiniment en plein air qu'un chrétien vienne les chercher dehors.

Quoi qu'il en soit, l'Apôtre fondateur de l'église trouvait certainement beaucoup de choses à y remettre en ordre, dans la liturgie et la mystique comme dans tout le reste.

[On peut voir les mêmes ouvrages que pour les Exc. x, xi et l'Exc. xv].

QUATRIÈME PARTIE DE L'ÉPÎTRE

(Ch. XV. La résurrection du Christ et des fidèles).

INT. Ce chapitre XV est le digne couronnement de la lettre apostolique; on peut dire que le reste y acheminait. Auparavant tous les problèmes ont été résolus par le principe suprême de « charité », qui doit régler l'usage de la « liberté ». Mais la perfection relative que procure sur terre l'union à Dieu dans le Christ n'est que le premier stade de cette union, qui ne sera complète qu'à la résurrection bienheureuse. Alors tout l'être humain, âme et corps, sera parfaitement « *τέλειος* » et « spirituel », Et si la vision béatifique a été déjà entrevue pour les individus (ch. XIII, 12), alors c'est toute l'humanité rachetée, le « Corps » entier, qui sera transportée en Dieu. Tout se fera dans le Christ, le premier Ressuscité qui a ouvert la voie aux autres. Saint Paul, disent Rob.-Pl., s'élève du Christ crucifié au Christ ressuscité. Il le fait avec une vigueur et une richesse de pensée où lui-même se surpasse; par endroits il atteint à un lyrisme comparable à celui du chapitre XIII; c'est un véritable « discours de sagesse ».

Il semble qu'il avait déjà répondu à toutes les questions posées dans la missive de l'église corinthienne. Mais on ne sait au juste comment ni par qui, l'Apôtre a eu connaissance d'un danger intérieur qui, s'il prenait corps, serait encore plus grave que tous ceux auxquels il a paré jusqu'ici. Il est des « sages » ou des libertins qui, tout en admettant la résurrection du Christ, montrent un certain scepticisme à l'égard de ce qui fait le grand objet positif de l'espérance chrétienne, la résurrection générale de la chair. Sans doute y sont-ils amenés, avec beaucoup d'inconséquence, par les préjugés de la sagesse hellénique contre la matière, et un « pneumatisme », un excès de spiritualisme mal compris. L'immortalité de l'âme leur suffit. Ces « spiritualistes » ne voient pas, ou ne veulent pas voir, qu'ils devraient nier aussi par le fait même la résurrection de Jésus; mais alors la garantie des promesses, la preuve que Jésus est le maître de la vie et de la mort et qu'Il nous a rachetés, enfin toute la foi chrétienne perdrait ses fondements, et ne serait plus qu'une illusion, comme les autres éthiques et mystiques qui se disputaient les âmes de l'époque; ce serait même la plus décevante.

Paul le leur dit, et les ramène à la juste appréciation des bases de la foi, et de la grandeur de l'espérance nouvelle. La manière calme et modérée dont il s'y prend, son souci d'argumenter et de convaincre, malgré l'ardeur intérieure qui le brûle, nous montre assez que cette erreur « spiritualiste », qui devait s'afficher plus tard en Asie-Mineure (II Tim. II, 17-18) et chez les Gnostiques et Manichéens, n'avait pas pris encore à Corinthe la consistance d'une doctrine assurée; Paul aurait parlé avec plus de véhémence dans ce cas. Elle ne devait encore s'exprimer qu'en discussions, chuchotements, hypothèses, tendances à couleur d'intellectualité ou de mystique supérieure, sans doute en ces factions qui professaient avec intempérance la « liberté ». L'Apôtre veut les remettre dans le droit chemin par une controverse pleine de fermeté et de persuasion, mais qui aboutit enfin à une sorte d'apocalypse et aux accents des vv. 54-suiv., si beaux dans leur sérénité triomphante, qui célèbrent la victoire sur la Mort.

Saint Paul ne parle que des élus; son but était de sauver et de consolider l'espérance (comme la charité dans la partie pratique, et la foi surnaturelle dans les premières pages). Il fallait montrer le chemin entre deux embûches : ou bien de se

figurer une résurrection qui eût prolongé les mesquines conditions corporelles de la vie présente, — ou bien d'attendre un corps qui n'aurait plus été le nôtre, répondant à notre personnalité. Voici comment l'Apôtre s'y prend :

A. xv, 1-11. Il renouvelle, pour ranimer la foi des lecteurs, les attestations détaillées du fait qui est à la base de notre espérance, la Résurrection de Jésus.

B. xv, 12-34. Ce fait montre la possibilité de résurrection d'un corps humain; si on nie celle-ci, il faudrait nier la Résurrection du Christ, et la foi s'écroulerait. — (Entre 20 et 28 s'ouvre un tableau grandiose d'eschatologie qui sera complété à la section suivante). — Arguments divers et « ad hominem ».

C. xv, 35-58. Le mode de la Résurrection. Fin du tableau eschatologique : le triomphe du Christ sur la mort universelle. Exhortation à l'activité chrétienne et à l'espérance.

A. CH. XV, 1-11. LE FAIT DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST ET SES PREUVES.

INT. Tout le mal provenait de ce que certains chrétiens n'avaient pas une foi assez ferme, ou du moins assez conséquente, dans la Résurrection du Christ. Ils n'y pensaient pas suffisamment, et ne voyaient pas dans leur ampleur les résultats qu'elle a pour nous. Aussi Paul remet sous leurs yeux les preuves éclatantes de ce miracle, capital pour la foi.

Il est clair qu'il tient ces preuves avant tout de la tradition. D'ailleurs son argument, c'est l'unanimité de l'enseignement des Apôtres. Ainsi cette péricope se rattache par l'inspiration aux chapitres précédents, où sans cesse la tradition commune était invoquée.

Cette instruction avec ce qui la suit a été gardée pour la fin, à cause de son importance. Si on n'y croyait pas, tout ce qui a été dit précédemment des mystères de la foi, de la morale privée et publique, du culte et de l'Église, deviendrait vide de sens.

Comme il n'y a qu'un lien psychologique, doctrinal et mystique avec ce qui précède, nous n'avons pas lieu de supposer que la lettre de Corinthe ait soulevé cette question; l'absence de l'introduction habituelle aux réponses sollicitées, le *περὶ δέ*, suggère déjà cette discontinuité matérielle. Mais l'unité logique est très facile à voir, comme nous l'avons indiqué. Paul a pu avoir son attention attirée sur ce point par des tendances du même genre qu'il aurait constatées à Ephèse (voir I Tim, ci-dessus), ou par des conversations d'Apollos, des « gens de Chloé », peut-être de la délégation corinthienne.

Selon Delafosse, tout ce chapitre n'aurait vu le jour qu'aux environs de l'an 140, puis de l'an 165, un marcionite et des catholiques, l'un spiritualiste, les autres croyant à la résurrection de la chair, se réclamant de l'autorité de Paul, ou essayant catholiquement de le ramener à l'enseignement des Douze. On laisse à notre imagination le soin de découvrir dans quelle cuisine tout cela a pu s'opérer; la marche grandiose du développement n'est pas le moins du monde aperçue.

A. 1-2. Γνωρίζω δέ : le δέ marque le passage à un autre sujet; nous croyons qu'on peut quand même le traduire ici par « cependant » (v. *infra*, B); γνωρίζω signifie proprement « faire connaître », et il y aurait ici une certaine exagération ironique, si Paul voulait insinuer que ses lecteurs ne connaissent pas encore bien comme il faut son évangile; mais il est peut-être plus équitable de l'entendre au simple sens de « rappeler », comme l'ont fait Théodore, Œcuménius, Théophylacte, s. Thomas, etc., Rob.-Pl., Gutjahr, Karl Barth, al.; Bachmann : « Je veux vous rendre attentifs ». — παρελάβετε, voir au v. 3, *infra*. — ἐστήκατε, σῴζεσθε, affirmations « de droit »; à eux d'y conformer le fait. — Τίτι λόγον εὐαγγ. ὑμῖν εἰ κατέχετε est une

CH. XV, 1. *Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε, 2. δι' οὗ καὶ σώζεσθε, *τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε, *ἔκτος εἰ μὴ *εἰκῇ ἐπιστεύσατε.

CH. XV, 1. Je vous rappelle cependant, frères, à la connaissance de l'évangile que je vous ai évangélisé, que vous avez et [d'abord] reçu et dans lequel vous restez fermes, 2. par lequel aussi vous vous sauvez, si vous retenez bien en quel sens je vous ai évangélisés, hors le cas où vous auriez cru pour rien.

leçon assez difficile; pour l'éclaircir, plusieurs témoins ont écrit *οφείλετε κατέχειν* au lieu de *εἰ κατέχ.* (D, F^{er}, e, got.. *Ambro* : « *qua ratione evangelizavi vobis debetis sustinere* »). Blass (*Blass-Deb.* § 478) voudrait effacer *εἰ* pour faire de *κατέχετε* un impératif; mais c'est arbitraire. En gardant le texte tel qu'il est, il y a plusieurs manières possibles de lier les mots et les idées :

1^o Lietzmann¹ propose de mettre un point après *σώζεσθε*, et de faire des mots qui suivent une question : « *Je vous rappelle l'Évangile... De quelle manière vous ai-je évangélisés? — si vous le retenez* »... Ce qui ne nous paraît pas impossible, car Paul, dans l'émotion que certainement il éprouvait, pouvait prendre un style un peu heurté.

2^o Beaucoup font dépendre *τίνι λόγῳ* de *γνωρίζω*, comme un complément coordonné (par « *oratio varia* ») à *τὸ εὐαγγ* : « *Je vous rappelle l'Évangile, [et] en quels termes je vous évangélisai, — si vous le retenez* » (*Estius*², *Lap.*, *Heinrici*, *Lietzmann*²; *Gutjahr* comme plus probable); *Bachmann* fait de *τὸ εὐαγγ.* un accusatif absolu : « *Je vous rends attentifs, touchant l'Évangile..., à ceci, en quels discours je vous l'apportai, etc.* » — Cette seconde interprétation est certainement très admissible.

3^o Beaucoup d'autres rattachent *τίνι λόγῳ* non pas à *γνωρίζω*, mais à *κατέχετε* qui suit : « *...si vous le retenez dans les termes où je vous l'ai prêché* »; ou mieux, afin de conserver à *τίνι* son sens d'interrogation indirecte : « *...si vous retenez en quels termes je vous l'ai prêché.* » Ainsi *s. Thomas*, *Hervé*, *Estius*, *Maier*, *Holsten*, *Schaefer*, *Cornely*, *Schmiedel*, *Rob.-Pl.*, *Bousset*, *J. Weiss*, *Lemonnyer*, *Toussaint*, *Sickenberger*, *Loisy*, *K. Barth*, etc. La difficulté principale est que *κατέχετε* est ici rejeté d'une façon un peu dure après son régime; *Rob.-Pl.* l'expliquent en disant que c'est pour donner plus d'emphase à *τίνι λόγῳ*.

Nous pourrions hésiter; mais, pour faire acte de soumission à la majorité, nous suivrons dans notre traduction l'opinion 3.

Λόγῳ : non pas tant la formule, mais le contenu (*Bachmann*); « *sur quel fondement* » (*Lietzm.*). — *ἔκτος* : *εἰ μὴ*, voir xiv, 5, *supra*. — *εἰκῇ*, (cfr. *Gal.* iii, 4) signifie « *vainement* »; mais faut-il le prendre au sens de « *sans fondement* », ou de « *sans profit* »? Les auteurs se partagent; nous traduisons avec *Loisy* : « *à moins que vous n'ayez cru pour rien* », ce qui ménage les deux sens possibles, et dont l'un, d'ailleurs, entraîne l'autre. — *ἐπιστεύσατε*, *ariste* ingressif.

B. 1-2. Malgré tous les dons spirituels qui remplissent l'église de Corinthe (chapp. précédents et i, 4-6), Paul doit *cependant* (δὲ) les ramener à une plus juste appréciation de quelque chose de capital dans son évangile. Car s'ils ne comprenaient pas bien la portée de ce point-là, tel que Paul le leur a prêché, et s'ils ne s'y attachaient pas d'une croyance très ferme, alors leur foi reposerait sur le néant, et ne leur servirait à rien.

Ce point, ce *λόγος* exact sur quoi tout repose, nous allons voir ce que c'est. Les

3. Παρέδωκα γὰρ ὑμῖν * ἐν πρώτοις ὁ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν * ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, 4. καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, 5. καὶ ὅτι ὤφθη Κηρῶ, εἶτα τοῖς Δώδεκx· 6. ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πενταχοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ καὶ ἐκοιμήθησαν. 7. Ἐπειτα ὤφθη Ἰακώβω, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· 8. ἔσχατον δὲ πάντων ὡς περὶ τῷ * ἐκτρώματι ὤφθη κάμοι. 9. Ἐγὼ γὰρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν

Corinthiens ne l'ont pas seulement entendu prêcher, ils ont *reçu et accepté* (παρέλαβετε; remarquer l'insistance des deux καί); cette acception, comme dit *Barth*, entraîne un engagement éternel.

— A. 3. παρέδωκα et παρέλαβον (*tradition reçue et transmise*) ont ici un sens si évidemment dégagé de toute espèce d'ambiguïté, que cela nous a aidé à fixer celui de xī, 23 (v. *ad loc.* et Exc. xii) — ἐν πρώτοις est masculin et temporel (« à vous les premiers ») pour *Chrys.*, *Theoph.*, *Cornely*; cela ne nous paraît point probable, car Paul avait évangélisé un certain nombre d'autres pays avant Corinthe; il faut donc comprendre « en tout premier lieu », comme premier enseignement; cfr. les discours de Pierre dans les *Actes*, celui de Paul à Athènes, etc. — *Marcion* a omis ὁ καὶ παρέλαβον, d'une manière évidemment tendancieuse (*Lietzm.*), parce qu'il ne voulait pas que Paul eût rien reçu des Douze en fait de doctrine; mais cette amputation montre que ce vieux Grec n'envisageait pas pour le mot παρέλαβον d'autre sens possible que celui que nous avons fixé, et ne croyait point pouvoir lui faire signifier « révélation reçue du Seigneur ». — ὑπὲρ τῶν ἁμ. : ailleurs *Rom.* iv, 25, Paul use d'une autre tournure, διὰ τὰ παραπτώματα; le sens « à cause de » donné à ὑπὲρ (pas seulement « au sujet de » = περί) est classique (θαρρεῖν ὑπὲρ τινος, « être sans inquiétude pour quelqu'un », fréquent), et se retrouve *Jean*, vi, 51, *Act.* v, 41; *II Cor.* xii, 10, *Phil.* ii, 13, *II Thess.* i, 5 (*Abel*, p. 224) — κατὰ τὰς γραφάς ne veut pas dire que Paul a lu dans des « Écritures » le récit historique de la mort de Jésus, mais que cette mort était annoncée dans l'Ancien Testament comme devant avoir lieu « pour nos péchés »; on peut se référer surtout à *Isaïe*, liii, 4-9.

B. 3. Avant tout, et comme base de tout enseignement chrétien, Paul a enseigné à ses auditeurs, et avec des preuves (λόγω du v. précédent), la Résurrection du Christ. C'était la « tradition » essentielle et universelle qu'il tenait, comme les autres, des apôtres qui en furent témoins (*J. Weiss*, *Bachmann*, *Gutjahr*, *Toussaint* : « appris par tradition » pour παρέλαβον; etc.). Les auteurs qui, après *Cyr. Alex.*, *Lomb.*, *Estius*, parlent encore ici, comme au chap. xi, d'une révélation directe du Seigneur, (en pensant seulement ou surtout au miracle du chemin de Damas) n'ont pas apprécié le sens précis du terme; ils n'avaient pas d'autre raison de l'entendre comme ils ont fait, que le besoin de rester conséquents avec leur fausse interprétation de xī, 23. Ce qu'on pourrait leur concéder (mais que Paul ne dit pas expressément dans le mot παρέλαβον), est que le converti de Damas a été instruit surnaturellement de la vérité de la tradition, de sa portée, et de sa conformité aux prédictions des Écritures (*Lemonnyer*, *Gutjahr*), v. Exc. ii. Une lumière d'en haut l'a convaincu que la mort de Jésus avait expié les péchés des hommes, et que telle était l'attente des prophètes. Que cette tradition fût hellénistique et non hiérosolymitaine, comme prétend *Heilmüller*, ou qu'elle ait été complétée par haggada, comme le suggère *J. Weiss*, ce ne sont là que des hypothèses du rationalisme.

La « paradosis » portait probablement aussi sur l'application du texte d'Isaïe (cfr. *Act.* viii, 32 suivants). *Norden* (« *Agnostos Theos* » pp. 267 ss.) voit dans les deux mots παρέλαβον et παρέδωκα une terminologie solennelle pareille à celle des Mystères; *Lietzmann* voit là aussi une allusion à une primitive « tradition du symbole », ainsi

3. Je vous ai en effet transmis en premier lieu ce que j'ai reçu moi-même, que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures, 4. et qu'il a été enseveli, et qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément aux Écritures; 5. et qu'il a été vu de Céphas, puis des Douze; 6. ensuite il a été vu de plus de cinq cents frères en une seule fois, desquels le plus grand nombre demeure jusqu'à maintenant, si quelques-uns se sont endormis. 7. Ensuite il a été vu de Jacques, puis de tous les apôtres, 8. et en tout dernier lieu, comme à l'avorton, il a été vu même de moi. 9. Car moi je suis le plus petit des apôtres, moi à qui il ne con-

que *Lemonnyer*, qui regarde comme possible que le τίνος λόγος du verset précédent désigne des formules officielles.

— B. 4. La tradition disait ensuite que le Christ avait été enseveli, et qu'il était ressuscité le troisième jour; elle montrait encore dans ces faits un accomplissement des Écritures. On peut se reporter, pour la sépulture, à *Isaïe* LIII, 9; pour la résurrection, au même *Isaïe*, à *Osée* VI, 3, ou *Ps.* XVI (vulg. xv), 10 (cité par S. Pierre, *Act.* II, 27), à *Jonas* II, 1-2 (d'après *Mat.* XII, 40), et pour le troisième jour au même *Jonas* et à *Osée*, loc. cit. Il ne serait pas d'ailleurs impossible que « le troisième jour » fût une précision historique (*Bachmann*) de la tradition et de Paul, à mettre entre tirets, sans dépendance des mots « selon les Écritures »; seulement il ne faut pas, comme *J. Weiss*, mêler à cela quelque idée populaire a priori, venue du par-sisme, que la corruption du corps survenait au bout de trois jours, et qu'il fallait donc que la résurrection l'eût prévenue avant leur écoulement. Le « troisième jour » était donné par la tradition historique, tout comme la mort, la sépulture et la résurrection.

Le plus important à noter, c'est que l'ensevelissement est donné comme un fait indiscutable (*J. Weiss*), qu'il exprime la certitude de la mort de Jésus (*Bachm.*), et peut-être (*id.*) une similitude avec les fidèles « qui se sont endormis », et dont Paul va parler en ce chapitre; la résurrection leur est promise aussi à eux. Ce fait de l'ensevelissement est d'un grand poids aux yeux de Paul, sûrement parce que le tombeau, où l'on avait bien constaté la déposition du corps, fut trouvé vide (*Rob.-Pl.*); c'est pour cela que S. Paul parle du tombeau, et il n'avait pas besoin de parler plus clairement; Jésus est ressuscité le troisième jour, donc, ce jour-là, on ne l'a plus trouvé dans le tombeau.

— A. 5. ἔνδεκα pour δώδεκα, D*, F, G, 122, lat., vulg., syr.; v. *infra*, B. — εἶτα, et ἔπειτα, ici, puis w. 6 et 7, n'ont pas nécessairement un sens de succession chronologique, comme il appert du ch. XII, 28, d'*Heb.* VII, 2, de *Jac.* III, 17, de papyrus cités par *Preuschen-Bauer* (ex. gr. Pap. Oxyr. 1217, 5, πρῶτον μὲν ἀσπαζομένη σέ, ἔπειτα εὐχομένη κτλ.) ou *Moult.-Mill.* (Pap. Giss. I, 23, εἶτα δε χαίρει τῷ θεῷ κτλ.); c'est une simple particule d'énumération. Voir *Kühner-Gerth*, II, p. 281.

B. 5. La tradition se poursuit par une énumération d'apparitions de Jésus ressuscité. Il faudrait certes une grande bonne volonté pour croire que Paul a appris les apparitions accordées à Céphas, à Jacques, et aux autres, par une révélation du Seigneur. Pourtant tous ces faits sont encore objet du παρέλαβον du v. 3.

Saint Paul ne va pas s'astreindre à un ordre toujours chronologique, quoique les deux apparitions indiquées en ce verset soient bien les premières, et faciles à identifier d'après *Luc* XXIV, 34 et *Marc* XVI, 14. Il ne cherchera pas non plus à être complet, quoi qu'en pensent *Lietzmann* et d'autres, qui relèvent alors, naturellement, des contradictions avec les Évangiles. Il fait un choix de témoins (*Sickenb.*), prenant

ἀποστόλων, ὅς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίδωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ. 10. χάριτι δὲ θεοῦ εἰμὶ ὃ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ περισσώτερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί.

11. Εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε.

ceux qui étaient les plus importants pour les Corinthiens ou pour des adversaires juifs; c'est une liste de témoignages officiels, comme disent *Rob.-Pl.*; s'il n'a point parlé de l'apparition dont jouirent les femmes près du tombeau, c'est qu'elle n'était que préparatoire, ou qu'elle ne lui paraissait pas (*J. Weiss*) une preuve suffisante; *s. Thomas* s'exprime ainsi : « *Apostolus noluit ponere testimonia nisi authentica* (= officiels) *et ideo tacuit apparitiones mulieribus factas* ». Il suit le programme tracé par Pierre pour l'apostolat (*Act.* i, 21-22). Saint Jean non plus, observent *Rob.-Pl.*, quand il écrit (xxi, 13) : « *Ce fut là une troisième fois que Jésus apparut à ses disciples* », ne compte pas toutes les apparitions qu'il a rapportées lui-même (il néglige en effet celle que vit Marie-Madeleine). Paul a certainement pu connaître (et connu de fait) d'autres apparitions encore (*Bachmann*).

Quant à celles qu'il relate, il les avait certainement déjà racontées aux Corinthiens (d'après les w. 1, et 11, *infra*, id. *Gutjahr*), et si *Cornely* croit qu'il leur apprend alors du nouveau, c'est pour la très mauvaise raison que *Luc*, disciple de Paul, ne rapporte pas le tout; il y a là une erreur sur le mode de composition des Évangiles, et le cas est le même qu'au ch. xi, à propos des paroles de l'institution de l'Eucharistie.

L'indépendance à l'égard des Évangiles est une garantie d'authenticité de ce passage, déclare *J. Weiss*. Il a raison en cela, mais tort de croire que le mot ὥφθη signifie une vision du ciel, et que Paul n'a pas dû croire aux « quarante jours » des *Actes*; l'intimité de Paul et de Luc, à elle seule, porte bien plutôt à affirmer le contraire.

Il est parlé d'apparition aux « Douze », qui de fait n'étaient alors que onze; c'est que ce terme « Les Douze » était devenu un nom collégial (*Sickenberger*); plus bas, v. 7, nous lisons « tous les Apôtres », ce qui semble indiquer que, pour cette apparition aux « Douze », les apôtres n'étaient pas tous là (Thomas au moins manquait). Ce chiffre consacré, et employé pour désigner toute assemblée, complète ou non, des Apôtres, ne soulève donc aucune objection contre la trahison et la mort de Judas l'Ischariote; et, au v. 7, nous pourrions encore prendre « apôtres » au sens strict.

— A. 6. πλείονες. Saint Paul n'admet pas les formes contractées comme πλείους, devenues rares dans la langue hellénistique.

B. 6. Le mot ἔπειτα n'aurait-il pas ici la valeur de « et, bien plus »? De toutes les hypothèses faites sur ce verset, la meilleure me semble celle qui identifie l'apparition aux 500 avec celle qui clôt, en Galilée, l'évangile de S. Mathieu. Voir Exc. xvii.

Puisque la plupart des témoins survivent, ceux qui douteraient peuvent les interroger.

— B. 7. « Et de plus (ἔπειτα) il a été vu de Jacques, ensuite de tous les Apôtres ». L'apparition à Jacques est un souvenir de la tradition, conservé et embelli dans l'Évangile selon les Hébreux. Jacques (de Jérusalem) est le seul nommé individuellement, avec Céphas; c'étaient deux témoins hors ligne aux yeux des chrétiens primitifs. L'un et l'autre sont nommés en des positions symétriques avant « les Douze » et « tous les Apôtres »; ce parallélisme pourrait servir de légère confirmation à l'opinion que nous tenons fermement pour d'autres motifs, que ce Jacques était l'un des Douze (v. *supra*, à ix, 5). D'après la tradition (cfr. *Ev. Heb.*), l'apparition qui lui fut accordée eut lieu une des premières; et il n'y a pas de motif pour

viendrait pas de m'appeler apôtre, vu que j'ai persécuté l'Église de Dieu. 10. Mais par une grâce de Dieu je suis ce que je suis, et sa grâce qui est [venue] en moi n'est pas devenue inutile; mais plus abondamment qu'eux tous je me suis donné du mal, non pas moi mais la grâce de Dieu qui est avec moi.

11. Donc, que ce soit moi, que ce soit ceux-là, voilà ce que nous proclamons, et voilà ce que vous crûtes.

supposer que Jacques ne fût point parmi « les Douze » du v. 5. Nouvel indice que la succession des noms n'est pas sûrement chronologique. Car il s'agit ici de l'apparition qui apprit à Jacques la résurrection du Seigneur, donc elle a dû avoir lieu avant la constatation collective du v. 5; autrement il n'y avait pas lieu de nommer Jacques à part.

Le Seigneur apparut encore « à tous les apôtres »; ce fut sans doute quand Thomas était présent, et le nombre des Douze (des Onze) complet. (V. Exc. xvii).

— **B. 8.** Cfr. ix, 1 : « Nonne Dominum vidi? » — L'ἔκτρομα est le fruit de couches prématurées. Ordinairement, — mais pas toujours, — il se dit d'un fœtus mort, « qui n'est pas inscrit au catalogue des hommes » (Théodore, id. Bachmann : Paul était mort avec son peuple infidèle). Je ne pense pas qu'il faille insister ainsi sur l'idée de mort, mais plutôt sur celle de naissance anormale (Lietzmann, Toussaint), inattendue et violente (Rob.-Pl. : ἐκτιρώσσω; Prim. : « mortuâ matre (synagoga) vivus educitur »), ou tout simplement de naissance en surplus (Théodore encore), de vocation forcée (Hervé, Thomas), de condition méprisante (Corn. à Lap.). Strack-Bill. disent que l'épithète avait été appliquée à quelques disciples des rabbins, ce qui montre que la métaphore convenait parfois à des adultes. Il n'y a pas lieu de supposer avec Rob.-Pl. que ce fût une injure lancée à Paul par ses adversaires ou par les Juifs. C'est Paul qui se l'inflixe à lui-même par humilité, et toutes les idées énumérées, les diverses nuances de soudaineté, de violence, de non-préparation, de mépris, même d'arrachement à un sein mort, peuvent s'y concentrer. Du reste, la brusque expression est un peu mitigée par ὥσπερ (hap. leg. dans le N. T., mais trouvé Num., Job). — Pour la portée du mot ἔσχατον, voir l'Exc. xvii.

— **B. 9.** Paul converti n'a jamais pu oublier, en effet, qu'il avait persécuté l'Église, et il se jugeait plus indigne que tout autre de la haute vocation reçue. Cfr. Gal. i, 12-15; Eph. iii, 8; I Tim. i, 15.

« L'Église de Dieu » est prise ici certainement en un sens universel, et catholique, qui devait donc être familier déjà aux Corinthiens.

— **A. 10.** ἡ οὖν ἐμοί se lit A, E, K, L, P *peś, copt., Chrys.*; mais seulement οὖν ἐμοί N*, B, D*, F, G, *lat., got.* — πτωχὴ οὐκ pour οὐ κενή, D, G, *lat., got.*

B. 10. Le témoignage du chemin de Damas, venu le dernier, est pourtant mis pour la valeur officielle sur le même rang que les autres. Ce qui donne ce droit à l'Apôtre, malgré son humilité profonde et la confusion qu'il éprouve, peut-on dire, à être des témoins du Christ, c'est l'œuvre que Dieu a accomplie par lui. Il ne l'attribue en rien à ses propres forces (cfr. II Cor. iv, 7), mais à la grâce qui est descendue en lui et qui accompagne tous ses travaux, rendant capable l'« avorton » qu'il se sent de prendre plus de mal pour la cause du Christ que tous les autres apôtres. On peut lire la grande et splendide apologie, inspirée du même esprit, qu'il fut obligé de prononcer plus tard, II Cor. xi, 5, 23-suivants, xii, 9-10. Quel retour sur lui-même, mais quel enthousiasme en même temps, suscitait en son âme le souvenir de Damas!

— **B. 11.** Ce verset n'offre aucune difficulté d'interprétation. Mais comme sa teneur catégorique est précieuse! Tous les faits merveilleux qu'il vient de rapporter,

ce n'est pas lui seulement qui les prêche, mais tous les Apôtres. C'est à tout cela qu'on a dû croire nécessairement pour devenir chrétien. L'entente est parfaite entre tous les prédicateurs, et il y a une « tradition » commune qui s'impose à tous les disciples du Christ.

Exc. XVII. — LA VALEUR DU TÉMOIGNAGE DE PAUL POUR L'HISTORICITÉ
DE LA RÉSURRECTION.

Il ne s'agit pas en cette péricope d'une révélation de « pneumatique » qui viendrait éclaircir ou appliquer quelque vérité de la foi, mais bien du point de départ de la prédication, de ce qui était proclamé universellement, connu de tous, admis de tous, enfin d'un bloc de faits assez solides et assez incontestables pour supporter l'édifice paradoxal d'une connaissance et d'une vie qui bravaient toute la sagesse du monde. De là viennent la solennité, l'assurance du langage de Paul; il sait qu'aucun de ses frères en apostolat ne peut présenter les choses autrement, que c'est la « tradition » consacrée, et arrêtée sans doute jusque dans sa forme, de façon à surmonter toutes les négations et tous les scepticismes, dans un monde à qui répugnait l'idée d'une résurrection de la chair.

Les faits devaient donc être soigneusement triés, et bornés à l'essentiel. Ainsi les apparitions aux femmes, le matin de Pâques, n'entraient pas dans ce faisceau, parce que leur réalité n'était pas d'une évidence aussi immédiate, et que l'expérience multipliée des Apôtres avait seule bien démontré que ces premières n'étaient pas du « délire » d'âmes émotives. Il fallait le témoignage d'hommes responsables, qui se fussent défendus contre les entraînements, et n'eussent cédé qu'à la clarté des faits. Or Pierre et Jacques — deux des disciples de la première heure, ceux qui jouissaient de la plus haute autorité dans la société nouvelle — affirmaient l'un et l'autre que le Christ vivant leur était apparu à chacun. Il était pourtant bien sûr qu'on l'avait placé mort dans un tombeau; mais il n'y était plus le troisième jour, il s'était levé (ἐγήγερται) de sa couche funèbre. Malgré cette disparition du corps et l'attestation de ces hommes qualifiés, un individu, deux individus peuvent avoir des illusions. Il fallait que tous vissent ce que ceux-là avaient vu : c'est ce qui arriva, et par deux fois, d'abord devant le plus grand nombre, puis devant la totalité des « Douze » ou des Apôtres. S'il y eut d'autres apparitions devant des personnes isolées ou des groupes restreints, la « tradition » officielle ne s'attachait pas à celles-là, parce que ce n'étaient pas elles, du moins principalement, qui avaient entraîné l'adhésion du groupe. Un seul fait restait à mentionner, parce qu'il mettait pour ainsi dire le sceau à la preuve : l'« Église enseignée », en son premier noyau, avait pu vérifier la réalité de ce qu'assurait le premier Collège de « l'Église enseignante » : cinq cents frères réunis avaient pu constater de leurs yeux, tous à la fois, que le Christ était vivant, et que les Apôtres ne les trompaient pas.

Telle était l'armature, très logiquement agencée, comme on le voit, de la démonstration. Bien entendu, les prédicateurs développaient, complétaient, expliquaient, groupaient d'autres témoignages secondaires autour de ces témoignages capitaux. Les auteurs des Évangiles canoniques ne s'en sont pas tenus à ce plan; au milieu de la catéchèse unanimement reçue, et qu'ils

n'avaient pas besoin de répéter par écrit, ils ont choisi les faits qui illustraient le mieux l'enseignement spécial de leurs relations respectives, et chacun l'a fait sous sa propre inspiration, sans lien avec les autres qui écrivirent dans un autre temps, un autre pays et avec un autre but. Saint Paul, autant qu'on peut le croire, est celui qui nous a conservé le mieux, dans son résumé si concis, la forme universelle, « ecclésiastique », des souvenirs apostoliques groupés avant lui déjà de manière à faire une preuve, puis reçus par lui, avec révérence et pleine adhésion, et transmis inaltérés par lui. Qui fut son instructeur à lui-même? Peut-être *Ananias* (Act. ix), quand fut baptisé à Damas le persécuteur, convaincu par l'apparition miraculeuse du Christ de la vérité substantielle de la Résurrection; il n'avait plus à en apprendre que les détails concrets, et il vit plus tard, dans ses rencontres avec Céphas, avec Jacques, et d'autres, que tous les confirmaient et prêchaient de la même manière le fait capital.

A leur autorité il pouvait joindre la sienne propre, surtout depuis que Dieu avait accrédité son ministère par de tels succès. L'apparition du chemin de Damas était à ses yeux d'une nature tout aussi objective que celles dont Pierre et les Douze avaient été favorisés. Il l'invoque donc hardiment, quoique cette attitude par où il s'égale aux grands témoins primitifs effraie son humilité, à lui « l'avorton », « le moindre des apôtres ». On dirait qu'il n'est pas encore revenu de la stupeur que lui cause cette vue du Christ. « Même à moi »! Il a fallu que je Le voie aussi, « en dernier lieu ». Ce fut bien la dernière apparition, dans l'ordre chronologique, mais le mot *ἔσχατον* ne signifie pas seulement cela; il indique aussi que l'« avorton » réclame pour lui le dernier rang. Et l'on ne peut en conséquence conclure de cet adverbe que la série précédente devait être ordonnée suivant la succession temporelle.

En y regardant de près, nous pensons voir dans quel ordre elle a été établie. Paul a d'abord donné les trois grands faits spécifiques qui, en se succédant avec une ampleur progressive dans le nombre des témoins, établissaient la preuve en substance, et qui auraient déjà bien suffi : l'expérience de *Pierre*; — celle des *Douze*; — celle des *cinq cents*. Il la fait suivre d'une série secondaire, qui n'a plus la même nécessité pour l'argumentation, mais qui confirme la première triade essentielle des témoignages : l'apparition à *Jacques*, la nouvelle apparition aux *Apôtres* tous réunis cette fois, enfin l'apparition qu'il vit *lui-même* près de Damas. La combinaison est dialectique, et l'ordre de chronologie, s'il est réalisé de fait dans chacune des séries respectives, n'est pas indiqué pour la synthèse des deux, parce qu'il n'était pas nécessaire à la démonstration.

Si nous cherchons à identifier chacun de ces faits « officiels », tout n'est pas également clair.

Aucune difficulté au verset 5 : ce sont les deux apparitions à des Apôtres, l'individuelle et la collective, qui eurent lieu le jour même de Pâques. d'après *Luc* pour les deux, puis la finale de *Marc*, et *Jean* xx, 19-23, pour celle qui fut générale.

L'apparition aux cinq cents frères, du v. 6, est moins facilement reconnaissable. Inutile de nous engager ici dans la défense de son authenticité, contre les rationalistes qui, comme *Schmiedel* ou *Renan* (« Les Apôtres »), cherchent, tout en l'admettant, à l'expliquer par des illusions collectives du genre de

celles des Camisards ou autres illuminés. Mais cherchons seulement si l'on en trouve quelque mention ailleurs; car le contraire serait étonnant.

Nous n'irons pas croire avec von *Dobschütz* (1) ou *Jülicher* qu'il faille identifier le fait avec l'enthousiasme de la Pentecôte, où il ne s'agit que de cent-vingt frères (si l'on s'en rapporte à *Act.* 1, 15, qui donne le chiffre complet des croyants des premiers jours; car les Apôtres, toujours occupés à prier ensemble, d'après 1, 14, n'avaient guère encore pu faire de nouveaux prosélytes); il n'est pas dit que ces frères, ni aucun groupe de la foule avec eux, aient eu alors une vision du Christ. Les interprètes catholiques sont divisés. Il en est un grand nombre qui veulent placer cette apparition saisissante à Jérusalem, dans l'octave de la Pâque, au profit sans doute des nombreux pèlerins venus de Galilée. Nommons *s. Jérôme* (« *Ep. ad Hedibiam* » 7), *s. Thomas, Bisping, Schaefer, Gutjahr*, al. Mais comment alors le fait aurait-il été négligé de tous les Évangiles, et où ces cinq cents se seraient-ils réunis? Si c'était dans le Temple, la chose eût fait quelque bruit et n'aurait pas laissé les échos muets. *Cornely* et *Sales* donnent le choix entre cette hypothèse, et celle d'une apparition en *Galilée*. La seconde nous paraît avoir un fondement bien plus solide. C'est l'opinion de *Chrys.*, d'*Estius*, de *Corn. a Lap.* et d'autres encore, de la grande majorité au temps d'*Estius*; *Joh. Weiss* — qui ne peut se convaincre, dit-il, de la légende scientifique qui fait les Apôtres regagner la Galilée d'une fuite éperdue — place les 500 en Galilée, mais sans les Douze. Mais il n'en est pas question ailleurs. Alors elle est à identifier (*Estius*, al.) avec celle qui eut lieu sur la montagne, d'après *Mat.* xxviii; *Rob.-Pl.* le tiennent pour probable. En effet, le rendez-vous donné par l'Ange apparu au sépulcre ne concernait pas seulement les apôtres et les saintes femmes, mais « les onze et tous les autres » (*Luc*, xxiv, 9). « Là vous le verrez », avait-il été promis à l'ensemble des premiers fidèles, apôtres, femmes, pèlerins croyants de Galilée, auxquels avaient pu se joindre très naturellement, quand tous se furent rendus en Galilée, d'autres fidèles que Jésus avait dans son pays. Nous croyons sans doute (avec le *P. Lagrange* contre *Levesque*) que dans οἱ δὲ ἐδίδραξαν du v. 17, il peut ne s'agir que des apôtres, le verbe équivalant à un plus-que-parfait. Mais il n'est pas dit que les Apôtres fussent seuls sur cette montagne galiléenne, où Jésus leur donna la grande mission. Cette clôture du ministère terrestre de Jésus dans le Premier Évangile répond au « Sermon sur la Montagne » qui, dans la perspective du même Évangile, l'avait inauguré; or, en cette première circonstance, les disciples qui, d'après *Luc*, vi, 20, entendirent comme à eux proposé spécialement le programme des Béatitudes, n'étaient cependant pas les seuls à voir Jésus; une foule nombreuse se tenait aux environs. De plus il est difficile de croire qu'une apparition aussi éclatante que celle dont parle Paul ici, et si importante pour la prédication, si universellement répétée dans la catéchèse, n'ait été rapportée que par lui parmi les auteurs sacrés; saint Matthieu, l'évangéliste « ecclésiastique », est celui qu'on peut le mieux supposer ne pas l'avoir omise. Nous identifions donc, avec une certitude morale, I *Cor.* xv, 6 avec *Mat.* xxviii, 16-20.

Sur l'apparition à Jacques, nous ne pouvons rien préciser; elle était,

(1) Dans « *Ostern und Pfingsten* ».

même dans la catéchèse ici reproduite, d'importance moindre que les trois premières, et il n'en est resté de témoignage écrit par ailleurs que dans le récit, tourné à la légende, de l'Évangile selon les Hébreux. On peut toutefois supposer qu'elle eut lieu, comme celle dont jouit Pierre le jour même de Pâques (v. *supra*), avant l'apparition du soir aux Apôtres assemblés.

L'apparition « à tous les apôtres » du v. 7 a donné lieu aussi à des opinions diverses. Certains pensent qu'il ne faut prendre « apôtres » qu'au sens large (y compris, par exemple, peut-être les soixante-douze disciples), afin de distinguer cette apparition de la deuxième du v. 5. Ainsi, avec quelques variantes d'opinion, en ont jugé *Théodoret*, *Estius*, *Bisping*, *Messmer*, *Bachmann* et bien d'autres. Par contre, *Harnack* y voit encore les Douze; *Lietzmann* (à la suite de *Holl*) également, en y joignant des « frères du Seigneur » qu'il ne croit pas apôtres. Et leur raison foncière est juste : c'est que $\pi\alpha\sigma\iota\nu$ fait penser à un groupe clos, bien déterminé, et que d'ailleurs il n'y avait pas, en ce temps-là, de « missionnaires » de profession portant le nom d'« apôtres ». *Gutjahr*, et d'autres qui admettent un ordre chronologique strict dans l'énumération, voient ici l'apparition aux « Douze » qui précéda immédiatement l'Ascension du Seigneur (*Marc, Luc, Act.*). Mais, comme nous ne croyons pas à cette rigueur chronologique, il nous paraît bien plus naturel, après *Cornely*, *Schaefer* et *Sickenberger* entre autres, d'identifier le fait en cause avec l'apparition narrée par s. Jean, xx, 26-29, à laquelle assistèrent cette fois *tous* les apôtres, y compris Thomas; les mots $\pi\alpha\sigma\iota\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \alpha\pi\omicron\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota$ ont été écrits pour en fixer la note spéciale, qui la distingue de la précédente accordée « aux Douze », pris en un sens « collégial » qui comportait des absences.

Ainsi compris, le récit de Paul présente comme le cadre de catéchèse où s'insèrent facilement toutes les narrations des Évangiles canoniques (1). Il y manque sans doute les événements du matin de Pâques. Nous avons cru comprendre pourquoi. D'ailleurs, en donnant comme un fait essentiel à connaître et à retenir la mise au tombeau, Paul enseignait implicitement que Jésus en était sorti (*J. Weiss*), et cela « le troisième jour », puisque c'est alors (*Évangiles*) qu'il avait commencé à apparaître en personne véritable et vivante. Peut-être, comme le suppose *J. Weiss*, voulait-il combattre l'idée d'adversaires (de « spiritualistes » à tendances docètes, comme il pouvait s'en trouver déjà à Corinthe) portés à confondre la libération de l'âme du Christ par la mort avec résurrection, ascension et glorification au ciel (2).

Karl Barth, — à la profondeur duquel nous aimons du reste, en bien des occasions, à rendre justice, — use à propos de cette péricope d'un argument bien arbitraire, et aussi inadmissible que dangereux. Les mots $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\alpha\varsigma\ \gamma\rho\alpha\phi\acute{\alpha}\varsigma$ indiqueraient, d'après lui, que Paul ne s'appuyait, pour prêcher la résurrection du Christ, que sur les Écritures et sur l'expérience des Apôtres, qui n'auraient prétendu ni à des visions réelles, ni à une « expérience », etc., mais affirmaient

(1) Nous avons cherché à en fixer l'ordre et les modalités dans notre livre de vulgarisation « *Le Scandale de Jésus* », 1927, pp. 185-192.

(2) On a cru à tort (*Bertram*, cfr. *Harnack*) trouver trace de cette conception rationaliste dans « l'Évangile de Pierre ». Voir l'ouvrage de VAGANAY, *l'Évangile de Pierre*, 1930, et notre recension RB 1931, pp. 440-suiv.

seulement que le Christ s'était démontré, à eux, comme vivant. (Comment??). Tout se bornerait, dans le champ de « l'histoire », au fait que le Christ « a été enseveli », et le « le tombeau vide », si on pouvait le prouver, ne signifierait rien ; l'histoire est du reste inutile à la foi, et Paul, qui le savait bien, voudrait prouver la résurrection du Christ non comme une « vérité historique », mais en vertu du principe général, invérifiable historiquement, que les morts doivent ressusciter, en lui et par lui, qui est donc ressuscité avant eux. C'est renverser complètement toute l'argumentation de notre chapitre. Les Apôtres, gens humainement simples qui ne connaissaient pas la « théologie dialectique », croyaient certainement (*Loisy* même le concède) avoir eu une expérience extérieure et très objective en voyant le Christ ressuscité, avec leurs yeux de chair. Et Paul partage entièrement la conviction des Douze. C'est là, avec l'événement de Damas, ce qui était pour lui, comme pour l'Église, la preuve inébranlable.

INT. Du fait bien établi de la résurrection du Christ, Paul conclut à l'erreur de ceux qui n'ont pas foi à la résurrection générale. Grâce au nouvel Adam, les fidèles jouiront d'une vie glorieuse et indéfectible. Si d'ailleurs ils n'avaient pas cet espoir, l'existence chrétienne perdrait toute espèce de sens.

Quels étaient les sceptiques auxquels il s'en prend? Ils ne formaient certainement qu'un petit cercle (J. Weiss, Bachmann, Gutjahr, etc.). Quoique Rob.-Pl. ne pensent pas qu'il faille les identifier à aucune des factions combattues aux premiers chapitres, nous serions pourtant tentés de les chercher parmi ces libertins qui ont été rencontrés si fréquemment déjà en cette lettre, et qui s'intitulaient probablement « parti du Christ » (v. Exc. iv), peut-être les mêmes qui disaient : « Les aliments sont pour l'estomac », etc., (J. Weiss; voir à VI, 13). Leur erreur, encore peu affichée, devait ressembler à celle d'Hyménée et de Philéto à Éphèse (II Tim. II, 17; cfr. I Tim. I, 20), lesquels disaient que la résurrection avait déjà eu lieu, c'est-à-dire n'attendaient qu'une résurrection spirituelle. Cérinthe (Eus. VII, 23) nia aussi plus tard la résurrection des corps, et s. Justin (*Dial. LXXX, 4*) parle de « gens appelés chrétiens... qui prétendent qu'il n'y a pas de résurrection des morts, mais qu'au moment même de la mort leurs âmes sont enlevées au ciel ». (Voir Heinrici, J. Weiss, Gutjahr, al.). Ainsi ces Corinthiens devaient croire simplement à l'immortalité de l'âme, et sans nier la résurrection du Christ, la considérer comme un fait exceptionnel, dont ils ne voyaient pas très bien la portée. Ces opinions ou ces tendances devaient résulter des préjugés philosophiques grecs contre la matière : le corps n'était qu'un tombeau, σῶμα σῆμα. On sait que Paul (Act. xvii) eut à Athènes la parole coupée dès qu'il voulut parler de résurrection de la chair; les apologistes Athénagore, Quadratus, Aristide, eurent à réfuter des idées semblables. Peut-être même quelques-uns s'en tenaient-ils aux anciennes conceptions grecques sur la survivance dans un Hadès ou une sorte de Shéol, ou même doutaient-ils de toute sorte de survie, influencés par l'épicurisme (voir aux vv. 17-s., 32). Cependant ce dernier point nous paraît bien moins probable (Cfr. Rob.-Pl., J. Weiss, Toussaint, Sales, Sickenberger, al.). Nous n'admettrions pas cette suggestion de Lietzmann, qu'ils réservaient tout leur espoir d'immortalité aux survivants de la Parousie; car la situation n'était pas la même à Corinthe qu'à Thessalonique (v. Exc. xviii). Disons tout simplement, avec Bachmann, que, s'ils ne doutaient pas de la résurrection du Christ, ils se montraient sceptiques à l'égard de celle des autres (sans doute, à notre avis, par « spiritualisme » exagéré), et ne réfléchissaient pas aux conséquences de la foi de Pâques, grâce à la superficialité de leur esprit et à une certaine absence de pensée. Quelques-uns aussi pouvaient s'en tenir aux vieilles idées grossières, populaires encore en certains milieux, dont parle Toussaint.

Paul va leur montrer que même cette eschatologie « spiritualiste » qu'ils pouvaient avoir (ce qui s'accorde au mieux avec II Tim. et Justin) manquerait de toute base si l'on n'admettait pas la résurrection corporelle du Christ, cause et gage de la nôtre; et pourtant, s'ils sont conséquents, ils devront la nier aussi. De leur foi il ne restera plus rien.

Barth énonce ici d'excellentes réflexions : ce chapitre est le couronnement très positif de toute la lettre (qui n'était pas, d'ailleurs, « négative » comme il l'avance). D'honnêtes chrétiens, qui n'étaient pas disciples d'Epicure, et qui croyaient à la rémission du péché et au salut, ne se rendaient pas compte que la négation d'un

dogme qu'ils jugeaient isolé, où ils ne voyaient pas le centre (ou mieux l'aboutissement) de toute la doctrine, entraînait celle-ci dans une ruine totale. Paul et eux comprenaient la résurrection au plein sens corporel, et eux la rejetaient en ce sens; mais l'Évangile se dresse contre cette religiosité rationaliste; et si l'on abandonne Paul sur ce point, il faut l'abandonner sur toute la ligne. — Avis à bien des exégètes protestants!

Voici la division de la péricope :

1° Si la résurrection des morts ne peut se faire, le Christ non plus n'est pas ressuscité, et alors toute l'espérance chrétienne s'écroule (12-19);

2° Mais heureusement le Christ est bien ressuscité, et nous serons tous vivifiés par Lui (20-28);

3° Autrement, tout ne serait qu'inconséquence, chez les chrétiens et Paul lui-même; plusieurs arguments « ad hominem ». Conclusion sévère (29-34).

(J. Weiss dit que le chapitre pourrait appartenir à la « première lettre » précanonique, si le v. 32 (sur Ephèse) ne faisait pas une difficulté de chronologie. Remarquons, sur cet aveu-là, que puisque ce chapitre, qui n'offrirait pas moins de raisons internes que d'autres en faveur de la théorie Weiss, se révèle, par le fait d'un seul trait accidentiel qui aurait pu manquer facilement, incapable de s'y plier, toute la théorie en devient, déjà de ce seul chef, suspecte pour les autres passages qu'il voudrait faire « vorkanonisch »).

1° XV, 12-19. Rapport nécessaire de la résurrection de Jésus
et de la résurrection générale.

INT. — Nier ou révoquer en doute la possibilité de la résurrection des hommes, c'est nier celle du Christ, qui a eu tant et de tels témoins! Mais alors le Christ ne nous aurait pas justifiés ni sauvés; toute la foi serait vaine! Conséquence impitoyable, que Paul tire avec horreur.

CH. XV, 12. Εἰ δὲ Χριστὸς *κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν;

13. Εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· 14. εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα καὶ τὸ *κηρυγμὰ ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν. 15. Εὐρίσ-

A. 12. Χρ. κηρύσσεται ὅτι ε. ν. ἐγ., prolepse comme on peut en trouver en grec classique; cfr. II Cor., III, 3; κηρύσσειν a ici toute la force de « proclamer » solennellement par la voix des héraults; plus bas, au v. 14, nous rendrons κήρυγμα par « prédication », car là il s'agit non plus d'un fait proclamé, mais de tout l'ensemble de la doctrine. — οὐκ ἔστιν, « n'existe pas », au sens de « n'est pas possible ».

B. 12. Il en est cependant qui ne tiennent pas compte d'un fait si patent, proclamé si haut, ou qui au moins ne comprennent pas ce qu'il signifie. Paul a bien lieu de s'en montrer surpris. Mais ces « quelques-uns », τινες, qui sont-ils? L'expression vague qui les désigne est la même que II Cor., x, 2, et ce pourrait bien être le même groupe (le « parti du Christ »?) Ils étaient peu nombreux, en tout cas, et l'on a remarqué (Rob.-Pl.) que Paul ne les excommunie pas, qu'il est même moins sévère ici qu'ailleurs. Je me l'explique parce qu'il les considérait seulement comme des gens sans réflexion, et peut-être ne les connaissait-il que par un oui-dire encore peu consistant, n'avait-il appris qu'une tendance diffuse chez « quelques-uns ». Il fallait pourtant tout de suite, et vigoureusement, y couper court.

— **A. 13.** où après *et* (au lieu de $\mu\eta$), construction fréquente surtout à l'époque hellénistique et dans le N. T., voir pour la nuance *Abel*, p. 332.

B. 13. Si une résurrection d'hommes morts est déclarée impossible, il faudrait que le Christ, en dépit des témoignages irréfutables, ne fût pas ressuscité, puisque le Christ est un homme. Paul, d'ici au v. 17, ne se lassera pas de répéter les mêmes mots, dans une argumentation pressante.

Le lien logique est des plus simples, et c'est un syllogisme élémentaire; Paul argumente du fait que le Christ et les hommes ont une commune nature (*Gutjahr*). On veut cependant que le lien ne soit pas purement logique, mais *causal* : si notre résurrection, qui est un effet de celle du Christ, ne doit pas avoir lieu, alors c'est que la cause — contre toute évidence — n'a pas été posée (*Rob.-Pl.*, al.). La plupart des catholiques l'entendent ainsi, et croient que l'argument s'appuie sur la notion du « corps mystique »; si le corps ne ressuscite pas, pourquoi la tête serait-elle ressuscitée? (*Chrys.*, *Thomas*, *Estius*, *Cornely*, *Schaefer*, etc.). Cette idée est belle et très juste en soi, Paul l'avait probablement déjà présente à la conscience, et il la pré-supposera et l'esquissera plus bas. Mais ici il ne la formule pas expressément, et l'idée de la communauté de nature lui suffit au début de son argumentation.

— **A. 14.** $\kappa\epsilon\nu\acute{o}\varsigma$ = « vide », sans objet. — Ici $\kappa\acute{\eta}\rho\upsilon\mu\alpha$ = l'ensemble de la prédication apostolique.

B. 14. « Votre foi est vide ». Quelle apostrophe foudroyante! « Vide », parce qu'elle n'est pas seulement sans appui (rien n'en garantissant plus la vérité), mais sans objet (*Lemonnyer*). Les chrétiens auraient mis leur espérance dans un mort (*Lietzm.*), dans un homme que la mort a englouti!

— **A. 15.** $\epsilon\iota\pi\epsilon\rho\ \acute{\alpha}\rho\alpha$; dans la langue classique, $\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\rho\alpha$ peut signifier « si, véritablement »; c'est le sens ici. — $\epsilon\iota\pi\epsilon\rho\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \nu\epsilon\kappa.\ \omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\gamma\epsilon\iota\rho.$ est omis par D, E, 43, *Ambroise*, *pes.*, qui l'auront trouvé inutile. — $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$; il y a des cas où $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ peut signifier « au sujet de », et ainsi l'ont entendu en ce passage *Erasmus*, *Bèze*; *Rob.-Pl.*, ne le rejete

CH. XV, 12. Mais, s'il est proclamé que Christ est ressuscité des morts, comment certains parmi vous disent-ils qu'il n'est pas de résurrection des morts?

13. Pourtant, si une résurrection des morts n'est pas, Christ non plus n'est pas ressuscité; 14. mais si Christ n'est pas ressuscité, vide par conséquent est notre prédication, vide aussi votre foi. 15. Il se trouve

raient pas. Mais la plupart conservent justement à $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ le sens de « contre » (*Lietzm.*, *J. Weiss*, *Gutjahr*, *Loisy*, etc.).

B. 15. Les apôtres, tous les apôtres, eux dont le rôle entier consiste à être « témoins » (*Act.* I, 22; v. 32; *I Cor.* III, 5), « se trouveraient » être de « faux témoins ». Quelle chute et quelle déception! Ce serait, comme le disait Job, offenser Dieu « qui n'a pas besoin de mensonges », que de chercher à le glorifier par des prodiges qu'il n'a pas faits, et de tromper ainsi ceux qui mettent en Lui leur confiance. — Pas un instant Paul n'a envisagé l'hypothèse rationaliste moderne, que les Apôtres, et lui à leur suite, auraient pu être hallucinés de bonne foi. C'est que rien, dans leur façon d'affirmer les faits, ne prêtait à pareille supposition. Il ne faut pourtant pas dire que la mentalité de ce temps-là n'aurait pu la concevoir; eux-mêmes (*Luc*, XXIV, 11) l'avaient bien faite à propos des dires des femmes. Non : ou bien ils ont vu réellement ce qu'ils ont dit, ou bien ils ont été des imposteurs.

— **B. 16-17.** Paul se répète avec émotion, et il insiste sur la conclusion désolée.

κόμῃθι δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν *κατὰ τοῦ θεοῦ ὅτι ἡγείρεν τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἡγείρεν εἰπὲρ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται. 16. Εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται. 17. Εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὶ ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν.

18. Ἄρα καὶ οἱ *κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλονται.

19. Εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ *ἡλπιότες ἐσμέν *μόνον, ἔλασινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν.

lante qui s'imposerait. Il compte, dit *J. Weiss*, que la communauté va protester et dire : « Non, avec de pareilles expériences, impossible que nous nous soyons trompés ! »

Il le faudrait pourtant, si les sceptiques avaient raison. La foi de l'Évangile serait vaine, illusoire (κενή, cfr. 14), et elle ne pourrait produire aucun résultat pour le salut (ματαία). « Ils seraient encore dans leurs péchés », ces péchés si impitoyablement décrits aux premiers chapitres (voir *supra*, vi, 9-11) et dont ils se figuraient être délivrés. C'est qu'il y a solidarité entre la résurrection et la rédemption; seul le Christ glorifié donne l'Esprit qui efface les souillures (*Lietzm.*). Un Christ vaincu par la mort ne peut avoir détruit le péché, dont la pénalité est la mort; si la mort a été plus forte que Lui, c'est que le péché conserve sa domination; donc les croyants n'ont pas reçu le pardon (*Bachmann, Rob.-Pl.*). S'il n'est pas ressuscité, l'Écriture ne s'est pas accomplie en lui; il n'est donc point le Messie, ni l'Agneau qui enlève la faute du monde (*Gujahr*).

Il faut toujours présupposer dans cette argumentation la thèse paulinienne qu'il y a un lien d'effet à cause entre la mort et le péché. Par conséquent, ainsi que le montre *Bachmann*, il serait tout à fait inutile de se réfugier dans l'hypothèse d'une immortalité glorieuse purement spirituelle, pour des âmes qui devraient rester perpétuellement séparées de leurs corps; si, en effet, elles ne retrouvent jamais leurs enveloppes corporelles, c'est qu'elles demeurent sous la pénalité principale du péché, et donc que les péchés ne leur ont pas été remis, par conséquent que leur immortalité ne saurait être glorieuse.

Aussi Paul ne se placera-t-il jamais, au cours de cette discussion, dans l'hypothèse d'une simple « immortalité » conçue à la grecque. Voir *infra*, w. 19, 30-34.

— A. 18. κοιμᾶσθαι = ܩܝܡܐ araméen (*Strack-Bill.*); le mot implique « repos », mais non inconscience (*Rob.-Pl.*).

B. 18. On ne pourrait échapper à l'affreuse conclusion finale; ceux qui se sont « endormis » dans la paix du Christ, mettant tout leur espoir en Lui, n'ont pas eu un meilleur sort que n'importe qui; ils sont tombés dans la mort définitive, sans salut. L'apôtre ne pense même pas, comme à chose qui puisse compter, à la pâle existence qui serait possible dans un Hadès sans gloire ni bonheur.

A. 19. Paul emploie la conjugaison paraphrastique, ἡλπιότες ἐσμέν (au lieu de ἡλπίσαμεν simplement), parce qu'il veut attirer l'attention sur l'état de gens qui ont été dans l'espérance; et ἐσμέν, comme nous l'entendons, équivaut presque à ἐσόμεθα, comme si c'était un futur antérieur : « si nous sommes — ou si nous devons être — ceux qui auront été en état d'espérance ».

Le sens de ce verset, très discuté, dépend entièrement du mot auquel on fera se rapporter μόνον, « seulement ».

Est-ce exclusivement à ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ, « en cette vie », avec *Lietzmann, Loisy, Barth*, al.? Alors il faudrait comprendre : « Si nous avons mis notre espoir dans le Christ, pour cette vie seulement. » Il nous semble que cette traduction néglige la

même que nous sommes faux témoins de Dieu, parce que nous avons témoigné en dépit de Dieu qu'il a ressuscité le Christ, — qu'il n'a pas ressuscité si de fait des morts ne ressuscitent pas. 16. Car si des morts ne ressuscitent pas, Christ non plus n'est pas ressuscité. 17. Mais si Christ n'est pas ressuscité, vaine est votre foi, vous êtes encore dans vos péchés!

18. Par conséquent aussi, ceux qui se sont endormis en Christ sont perdus.

19. Si nous [ne] sommes [que des gens] qui auront « espéré » dans cette vie-ci en Christ, — [et cela] seulement, — nous sommes à plaindre plus que tous les hommes!

nuance du participe parfait, « nous sommes *ayant espéré* », un état qui aura duré dans le passé, mais qui aura passé. D'ailleurs, comme dit J. Weiss, cela n'a pas grand sens de supposer qu'on ne puisse attendre du Christ que des avantages terrestres. Lesquels, avec la façon dont Paul présente la vie des apôtres et des fidèles?

On peut, ce qui est beaucoup mieux, rattacher *μόνον* à *ἡλπικότες*; en faisant d'*ἐσμέν* une copule, non un auxiliaire (Rob.-Pl., J. Weiss) : « Si nous sommes en cette vie, des gens qui ont seulement espéré ». Les auteurs anglais l'ont rendu par une jolie tournure intraduisible en français : « If in this life we are *only hoppers* in Christ, and have nothing beyond ». En effet, faudrait-il se féliciter d'avoir espéré une chimère, et de n'avoir pas eu d'autre bien?

Mais on peut aussi — et c'est ce qui fait droit au texte de la meilleure manière, — faire porter *μόνον* sur la proposition entière : *εἰ ἐσμέν μόνον (ἡλπικότες ἐν τῇ ζ. τ. ἐν Χρ.)* « rien qu'une espérance », et « rien que dans cette vie ». Ainsi Bachmann, *Gutjahr*.

Nous prenons donc *ἐσμέν* comme copule, nous faisons de *ἡλπικότες* l'équivalent d'un substantif (« *hoppers* ») et d'un futur antérieur; c'est pourquoi nous mettons des guillemets à « espérer », et nous détachons bien *μόνον*, pour qu'on en voie toute la valeur. Ce n'est pas une périphrase, c'est la traduction exacte du texte avec sa vraie nuance.

B. 19. L'Apôtre serait atterré par la perspective qu'il vient de faire entrevoir. Le réaliste Paul ne se contenterait pas, avec des humanistes comme Bousset, qui se choque de cette déclaration abrupte, de penser : « Il y aurait toujours la vie vertueuse, la paix de la conscience », etc. Comme tout cela serait insuffisant si c'était basé sur une erreur et ne menant qu'à une déception! Paul tenait à être dans le vrai; et il n'était ni stoïcien ni protestant moraliste.

Un rapport avec le Christ pour acquérir des biens dans la vie présente seulement n'enrichirait pas beaucoup l'âme, et un Christ qui ne serait que l'objet d'une espérance sans résultat ne servirait de rien aux hommes (Bachmann). Qu'on ne nous parle pas de « d'erreur bienfaisante », ce n'est pas du style de Paul. Si le Christ, dit *Gutjahr*, n'est pas ressuscité, et que nous n'ayons eu qu'un espoir qui n'aboutit à rien, ni dans la vie présente — puisque, en l'absence d'une victoire du Christ sur la mort, sur le péché, nous ne sommes pas purifiés, — ni *a fortiori* pour la vie future, où nous arriverions avec nos péchés et où un tel Christ ne pourrait nous garantir le bonheur, alors nous sommes de malheureuses dupes! Les considérations d'un pragmatisme utilitaire et insoucieux de la vérité objective des croyances n'ont rien à faire dans le cas. Nous sentons ici-bas le poids de la vie, et notre misère suite du péché; si, faute de cette preuve qu'est la Résurrection, nous ne sommes pas sûrs d'être rachetés, nous sentirons-nous jamais allégés de la faute et en mesure d'espérer le salut? Au moins les autres hommes, qui n'ont pas cette inquiétude,

peuvent jouir vaille que vaille de la vie présente, sans arrière-pensée. *Barth*, ici, a encore des pensées profondes, quoique trop empreintes de pessimisme protestant.

Chrysostome examine ici l'objection de l'attente d'une vie future et heureuse qui serait pour l'âme seule, et il répond que l'âme, même immortelle, n'aurait pas, dans la perte du corps, sa récompense. De fait, avec *s. Thomas, Estius*, etc., il ne faut pas perdre de vue que l'Apôtre raisonne toujours « *ex hypothesi divinae ordinationis de Christo et nostra salute* » ; et non d'après des possibilités abstraites d'un salut qui pourrait se faire en dehors du Christ ; car tous les Corinthiens, même les sceptiques qu'il combat, lui accordaient bien en principe qu'« il n'est pas d'autre Nom donné aux hommes dans lequel ils puissent être sauvés » (*Act. iv, 12*).

2° xv, 20-28. Assurance de la résurrection des fidèles dans le triomphe final du nouvel Adam.

INT. — Cette péricope s'oppose à la précédente, comme le positif au négatif, ce qui est une manière d'argumenter fréquente chez Paul. Il a dit ce que serait le sort des fidèles si la Résurrection du Christ pouvait être mise en doute; mais elle ne peut l'être! et voici ce qu'il adviendra à cause de cela du monde et de l'humanité. Le *v. 20* dé qui introduit ce brusque changement de perspective est très pathétique.

Il importe d'éviter une erreur qui engagerait l'exégèse sur une fausse voie : ce serait de considérer les *vv. 21 et suivants* comme une preuve du *v. 20*, lorsqu'ils n'en sont en réalité que le développement, expliquant non pourquoi le Christ est ressuscité, mais comment il est les « prémices » (*ἀπαρχή*) de ceux qui dorment (contre Barth et d'autres).

Le passage 23-28 est grandiose, et très important pour l'eschatologie paulinienne.

CH. xv, 20. *Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*
21. *ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν.

CH. xv, 20. Maintenant, Christ est pourtant ressuscité d'entre les morts, prémices de ceux qui dorment! 21. Car après que par un homme [est venue] la mort, par un homme aussi [viendra] la résurrection des morts.

A-B 20. *Νυνὶ δέ*; c'est une exclamation de soulagement! Le Christ est bien ressuscité, d'entre les morts, *ἐκ νεκρῶν* (cette particule *ἐκ* prouve bien qu'il s'agit pour le Christ — et par conséquent pour tous — d'une résurrection d'entre ceux qui étaient morts corporellement, car certes le Christ n'était point du nombre des « morts spirituels », *Rob.-Pl.*). Paul affirme, avec une vigueur joyeuse. La *preuve* n'est pas à chercher en des spéculations, mais dans les faits énumérés 1-11; l'Apôtre n'y reviendra pas. Jésus est ressuscité comme « prémices » *ἀπαρχή*, de ceux qui « dorment » et qui doivent être réveillés par Dieu (cfr. *Act. xxvi, 23; Col. i, 18; Apoc. i, 5*). Le choix de ce mot implique un lien nécessaire avec la « masse » des autres morts, dont Jésus est sorti le premier, pour que les autres suivent (*Gutjahr*).

Il ouvre une nouvelle idée, qui va être développée aux versets suivants. C'est des fidèles qu'il s'agit; la résurrection des méchants n'est d'ailleurs pas exclue, mais Paul ne s'en occupe pas ici.

— **A. 21.** Il y a ellipse des deux copules, un présent et un futur. — *γάρ* explicatif. — *ἐπειδὴ γὰρ... καὶ...* : le *καὶ* n'est pas copulatif, mais comme une apodose; *ἐπειδὴ* peut se traduire « puisque » (ce qui est préféré de beaucoup de traducteurs) ou « après que »; cela fait une assez forte distinction de sens (*v. infra*, à **B**). — Cfr. *Rom. v, 12, 18*.

B. 21. Nous trouvons ici le parallélisme entre l'œuvre d'Adam et celle du Christ, qui est la grande doctrine de l'*Épître aux Romains*, ch. v. Le *v. 56 (infra)* fera de même une allusion à la doctrine de la justification telle qu'elle est développée dans les épîtres aux Galates et aux Romains, qui sont de la même période que I *Cor.* C'est que le parallèle avec Adam était « une proposition bien connue de la théologie de Paul » (*Lietzm.*) et que, même avec les Corinthiens, il n'était pas besoin de s'expliquer davantage; l'Apôtre l'avait fait assez en les évangélisant. On voit comme

22. Ὡςπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. 23. Ἐκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ *τάγματι ἀπαρχὴ Χριστός, *ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, 24. εἴτα *τὸ τέλος, ὅταν *παραδοῖ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν *καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν. 25. Δεῖ γὰρ αὐτὸν *βασιλεύειν « ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ

toutes ces épîtres se tiennent, et reposent sur un enseignement oral proposé à toutes les églises. C'est la preuve de la netteté et de l'homogénéité de la doctrine paulinienne, arrêtée bien avant qu'un document écrit, parvenu jusqu'à nous, nous la révèle; il faut donc se délier des théories basées sur une « évolution » de la pensée paulinienne.

Si nous avons rendu — non sans hésitation — *ἐπειδὴ* par « après que », plutôt que par « puisque », c'est afin de ne pas avoir l'air d'entrer en des théories comme celle de *Leisegang* (« Der Apostel Paulus als Denker », 1923), et d'autres critiques, d'après qui l'Apôtre, par une sorte de métaphysique héraclitéenne, aurait vu dans l'œuvre du Christ une conséquence *en soi nécessaire*, comme contre-partie, de celle d'Adam. Il y a sans doute entre les deux un lien essentiel, mais il est *contingent*, et n'a été établi que par la libre volonté du Dieu de miséricorde.

La mort ayant été causée par un homme (Adam), Dieu a voulu que la résurrection aussi fût amenée par un homme, un autre homme, descendant du premier, le Christ; ce à quoi la pensée religieuse peut découvrir des raisons de haute convenance, mais aucune nécessité naturelle. Inutile d'entrer ici en discussion avec les fantaisies de *Reitzenstein* (HM³, p. 342-s.) qui voudrait ne voir dans l'un et l'autre qu'un même être, l'« Anthropos », le prétendu « Urmensch »; il n'y a qu'à se reporter aux vv. 45-49, *infra*, et à *Rom.* v, 12 (δὲ ἐνὸς ἀνθρώπου) et 18 (δὲ ἐνὸς... δι' ἐνός).

Notre verset, ainsi que le suivant, a pour unique fin d'expliquer les derniers mots de 20, ἀπαρχὴ τῶν νεκρῶν, c'est-à-dire comment le Christ est « prémices de ceux qui dorment », assertion si pleine de promesses en sa concision.

— B. 22. Ce verset ne fait aussi qu'expliquer le v. 21, ou plutôt le répéter sous une autre forme. C'est toujours l'assertion d'un fait voulu par Dieu, non une preuve de la nécessité d'une résurrection générale.

« Tous seront vivifiés » dans le Christ. Comme tout le contexte montre bien qu'il ne s'agit que de la vie glorifiée, on ne peut entendre le pronom « tous » que de tous ceux qui auront été en union avec le Christ, de la totalité des élus (*Cyr. Alex., Aug.* « ad Hieron. » Ep. 166, *Pél., Estius, Corn. a Lap., Bisping, Cornely, Heinrici, Schaefer, B. Weiss, Bachmann, Sickenberger*, etc.). Il serait bien difficile, avec le contexte, de l'entendre d'un retour « ad vitam naturae » pour tous les hommes (s. *Thomas*, ad loc., cfr. « Cont. Gentes » iv, 81), comme l'admettent cependant encore *Rob.-Pl.*, et *Gutjahr* qui se demande si πάντες ζωοποιηθήσονται ne se rapporte pas à la volonté divine « antécédente » et à la « grâce suffisante », en remarquant subtilement que ἐν de 22 n'est pas διὰ de 21.

Rien n'indique que ces distinctions aient leur place ici. Paul croyait bien à la résurrection corporelle des infidèles et des réprouvés, voir vi, 2; xi, 32; *Rom.* ii, 5e suiv., tout comme s. Jean qui a parlé (*Jean*, v, 29) de la « résurrection pour le jugement », εἰς ἀνάστασιν κρίσεως; mais, dans tout ce chapitre, où il voulait uniquement reconforter les croyants, il ne l'a pas envisagée.

— A. 23. La phrase finit bien avec le verset, après ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ (*F, G, Hil., Ambr., Vulg.* ont ajouté ἐλπίζαντες ou « qui... crediderunt »), et il ne faut pas y joindre εἴτα τὸ τέλος de 24, qui en commence une autre (*infra*, Exc. xviii). — ἐν τῷ

22. Ainsi, en effet, qu'en Adam tous meurent, de même aussi c'est dans le Christ que tous seront vivifiés. 23. Mais chacun au rang qui est le sien : le Christ, prémices, ensuite ceux [qui sont] au Christ, à sa Parousie 24. Et puis, la fin ! une fois qu'il livre la royauté au Dieu et Père, une fois qu'il aura réduit à rien toute principauté et toute domination et puissance. 25. Car il faut qu'il règne « jusqu'à ce qu'il ait mis tous

ιδ. τάχα : le mot τάχα, qui signifiait originellement « détachement militaire », a pris par la suite bien d'autres sens ; ici il faut comprendre : « à son propre rang », v. Exc. xviii. — οἱ τοῦ Χριστοῦ, comme le classique οἱ τοῦ Σωτῆρος, *Deissmann* L. O. « ceux de César » ; — ἐν temporel, fréquent dans les Évangiles, « in diebus illis ».

B. 23. Ici commence, pour s'étendre jusqu'à 28, un passage très fameux pour l'eschatologie, qui sera complété par 51-54. Chaque terme veut être étudié avec le plus grand soin, car les divergences d'interprétation sont fortes, et de grande portée. Nous ne donnons ici que notre propre exégèse, et renvoyons toutes les discussions à un excursus spécial, Exc. xviii.

Tous reviendront à la vie, mais non tous ensemble : chacun aura son rang. Le Christ a pris les devants, comme « prémices ». *Barth*, avec une belle citation de *Luther*, note la force de ce terme d'ἀπαρχή, emprunté aux offrandes et aux sacrifices : « Dieu exige pour lui cette part de la moisson, et donne à entendre par là que la partie qui reste, le tout, lui appartient ». Ainsi en sera-t-il de tous « ceux qui dorment » dans le Christ. Les croyants, les justes, les élus ressusciteront quand le Christ, leurs « prémices », reviendra dans sa gloire. Paul ne parle pas directement de ceux qui ne sont pas « au Christ » ; il suppose toujours, comme le cas normal, qu'un chrétien sera sauvé ; et, pour les non-chrétiens, c'est l'affaire de Dieu de s'y reconnaître (voir au chap. v, 13, *supra*).

— A. 24. L'adverbe ἔτι est peu employé de Paul (encore 5, 7, xii, 28 et I *Tim.* ii, 13, iii, 10), ἔτια l'est un peu plus (9 fois) ; les deux ont une certaine largeur de sens, et ne désignent pas toujours une succession temporelle ; voir *comm.* à xii, 28, xv, 5 A, 7 B, et Exc. xviii. — τέλος est aussi susceptible de plusieurs sens ; l'acception première qu'il faut maintenir ici, est celle de « fin » (*Heinrichi*, *Toussaint*, *Schmiedel*, *Bousset*, *Sales*, *Lemonnyer*, *Gutjahr*, *Sickenberger*, *Deissner* [« Auferstehung und Pneumagedanke »], *Barth*, etc, et presque tous les anciens) ; cependant il signifie aussi quelquefois « le reste », sens adopté par *Æcumenius*, *Théophylacte*, *Cajetan*, *Lap.*, beaucoup de protestants (il répondrait à ἀπαρχή), ainsi que les exégètes se rattachant à l'école « eschatologiste », *J. Weiss*, *Lietzmann* avant lui, *Loisy*, al. ; *Reitzenstein* (HM³, p. 343), *Schweitzer* (« Mystik », p. 69), lui donnent les deux sens de « fin » et de « reste » à la fois, et *Bachmann* juge que le second s'y trouve à l'état implicite. Voir encore l'Exc. xviii. — Παράδοι (διδῶ pour W-H. *Vogels* et *Soden*), présent, est la vraie leçon, et non παραδῶ supposé par *Vulg.* et reçu d'*Estienne*. — ὅταν καταργήσῃ, subjonctif aoriste équivalent à futur antérieur, et subordonné au premier ἔτι ; ici καταργέω, qui prend diverses nuances chez Paul, signifie « abolir », comme au v. 26, ou, mieux encore, en un sens plus large, « destituer ».

B. 24. « Alors », « et puis [alors] », ce sera la fin, quand le Christ remettra le pouvoir royal à son Père, ce pouvoir qu'il exerçait au titre particulier de Messie, médiateur, chef de l'Église militante ; c'est qu'il aura mené à bout sa lutte conquérante, il n'aura plus qu'à régner avec son Père, dans la paix éternelle sur le même trône (*Apoc.* vii, 17 ; xxi, 1, 3 ; voir aux vv. 27-28, *infra*, et Exc. xviii). *J. Weiss* croit à tort que cette association sera limitée.

τοὺς πόδας αὐτοῦ. » 26. Ἐσχάτος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος. 27. « Πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. »

Όταν δὲ *εἶπη ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δηλὸν ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. 28. Όταν δὲ ὑποτάγη αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς *ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾗ ὁ θεὸς πάντα ἐν *πᾶσιν.

C'est en cela que consistera la « fin ». Il ne faut pas y voir un « troisième » groupe, ἰάμω, de ressuscités, que ce soient les damnés (*Theoph.*, *Caj.*, al., *J. Weiss*) ou des justes non chrétiens (suggestion de *Lietzm.*, *Bachmann*). Jamais Paul n'a pensé à deux résurrections corporelles, séparées par quelque « règne intermédiaire » que ce soit. Nous le démontrerons, contre *Schweitzer* et d'autres, dans l'Excursus.

Les puissances que le Christ aura détruites ou annulées au préalable, ce sont pour les uns (*s. Aug.*, *s. Thom.*) tous les pouvoirs, mauvais ou bons, autres que le sien; et pour d'autres — ce qui est plus conforme au verset suivant — les puissances démoniaques (*Chrys.*, *Ambr.*, al.) ou les hostilités humaines, auxquelles *Gutjahr* ajoute à bon droit le Péché et la Mort personnifiés (v. 26, *infra*), en un mot tout ce qui s'opposait au Règne de Dieu.

— A. 25. Δεῖ, nécessité imposée par le plan de Dieu. — βασιλεύειν, présent, non aoriste, et marquant la durée de l'acte. — Citation adaptée du *Ps.* cx (*vulg.* cix), 1; cfr. *Mat.* xxii, 44 et parall.; les Juifs interprétaient déjà ce psaume messianiquement (voir *Strack-Billerbeck*, Excurs « Der 110 Psalm in der altjüdischen Literatur »); ἕχρι n'apparaît que dans ce groupe des grandes Épîtres et *Phil.* i, 5, 6; il est d'ailleurs plus fréquent chez Paul et dans le N. T. que μέχρι (*Rob.-Pl.*); le sujet de ὃν, dans l'adaptation du Psaume, est le Christ lui-même, et non Dieu comme dans l'original (*J. Weiss*, *Bachmann*); car Paul identifie, ici encore, leur action, même quand il la distingue, comme ici, sous le rapport du mode.

B. 25. Le Christ anéantira toute puissance hostile, car, de par la volonté inéluctable de Dieu, son règne, déjà commencé, doit durer et s'étendre jusqu'à ce qu'il ait réduit toute résistance. Saint Paul prophétise donc le triomphe du Christ-Roi, et d'une manière bien différente de celle des « eschatologistes » qui ne font commencer sa domination qu'à la Parousie (voir l'Exc. xviii).

— A. 26. Cfr. xv, 54-55 et *Apoc.* xx, 14; xxi, 4. *J. Weiss* serait porté, bien arbitrairement, à considérer ce verset, si remarquable, comme glose marginale; il tâche, au cas où on le conserverait, de l'accommoder à sa théorie de la « double résurrection »; *Bachmann* de même. Voir l'Excursus.

B. 26. Dans sa brièveté, cette phrase est saisissante. La mort, cette victoire du Diable et du Péché, sera abolie à la défaite des puissances qui l'ont introduite dans l'humanité. Paul la personnifie dramatiquement, comme la Loi, le Péché, sans la prendre, comme se le figure *Schweitzer* (« *Mystik* », p. 68) comme un Ange malfaisant (pas plus qu'elle n'est vraiment une personne *Apoc.*, vi, 8, autrement le Hadès et les autres cavaliers allégoriques le seraient aussi, voir notre commentaire de ce livre), La victoire sur la mort est évidemment la même chose que la Résurrection générale, malgré *Lietzmann*, qui n'y voit qu'une dernière préparation pour rendre possible le retour des morts à la vie. Tout cela c'est inventer bien oiseusement une sorte de « Mythologie paulinienne ». « *Destructio mortis resuscitatio mortuorum* », comme dit l'*Ambrosiastre*.

— A. 27. Citation, adaptée encore, du *Ps.* viii, 7; comme, dans l'original, le sujet est Dieu, il faut probablement suppléer ici encore ὁ θεός comme sujet de ὑπέταξεν. Cfr. *Heb.* ii, 5. Si ce Psaume, qui, au premier sens, parle de l'homme en

les ennemis sous ses pieds ». 26. Et le dernier ennemi [qui] est réduit à rien, c'est la Mort. 27. Car [Dieu] « a mis tout sous ses pieds ».

Mais quand on dit que tout a été soumis, il est évident que c'est à l'exception de celui qui lui a soumis le tout. 28. Et une fois que lui aura été soumis le tout, alors le Fils lui-même sera aussi soumis à celui qui lui a soumis le tout, afin que Dieu soit tout en toutes choses.

tant qu'homme, a été rapporté par le Talmud à Moïse ou Abraham (*Lietzm.*), il y a là le vestige d'une tradition sur les amis de Dieu qui s'est précisée éminemment dans le Christ. Le verset 5 hébreu parle du « fils de l'homme »; *Schmiedel*, et après lui *J. Weiss*, observent justement à ce propos que cette désignation pour le Messie Jésus devait être connue de Paul (comme des autres Apôtres); s'il l'a évitée, c'est peut-être à cause des Gentils qui l'auraient mal comprise, mais nous ne croyons pas que ce soit à cause de l'« Anthropos » païen, qui n'était pas encore si célèbre dix-neuf siècles avant *Reitzenstein* (voir aux vv. 45-49, *infra*). — Quel est le sujet sous-entendu de εἴπη? Si cet aoriste équivalait à un futur antérieur (ce qui n'est pas sûr ici, car parfois chez Paul εἶπεν équivalait à εἶπε), ce ne serait pas, comme par exemple φησι, une simple manière d'introduire ou de rappeler une citation de l'Écriture (cfr. *J. Weiss*, qui comprend ces mots comme εἶπεν λέγει); il faudrait supposer comme sujet « Dieu » ou « le Christ » (*Rob.-Pl., Gutjahr*). Une très belle idée se trouve chez *Bachmann* et chez *Barth*: celui qui parle serait Dieu ou le Christ, l'un et l'autre comme triomphateur futur; cfr. le « *consummatum est* », τετέλεστοι de *Jean*, xix, 30.

A. 28. *Bachmann* suppose que υποταγίσεται pourrait être à la voix moyenne; mais ce n'est pas nécessaire, v. *infra*, à **B.** — Ηἱσιν peut être masculin ou neutre, mais le sens revient au même, voir à **B.**

B. 27-28. Pour bien comprendre ces versets, il faut se rappeler que le Règne propre du Christ — qui coïncide du reste avec le « Règne de Dieu », voir *Rom.* v, 17, cfr. xiv, 17; *Eph.* v, 5; II *Tim.* ii, 12 — est celui du chef d'une Église militante, et que, considéré sous cet aspect, il cessera quand la grande guerre sera finie par son avènement glorieux; d'ailleurs *Eph.* i, 8-11 implique (ainsi que les passages d'*Apoc.* mentionnés à 24) que le Christ ne cessera pas de régner avec son Père (*Lemonnyer*, al.).

Lietzmann dit fort intelligemment: « Dans le Règne intermédiaire » (nous entendons, nous, par là tous les temps messianiques), le Messie agissait avec Dieu, et ainsi le repoussait à l'arrière-plan (ihn verdrängte) ou plutôt, devons-nous dire, le voilait d'une certaine façon pour l'observateur; il n'en sera plus ainsi après le triomphe, quand le Fils « fera hommage » (*Toussaint*) à son Père de tout ce qu'il aura conquis, lui aura tout « remis comme trophée » (*Gutjahr*), et qu'ils ne feront plus pour ainsi dire, deux Rois, mais un seul (*Sickenberger*). Cette « soumission » du Fils à Dieu — laquelle, observe *Bachmann*, ne fera rien perdre au Fils, puisqu'il est Dieu, — a été entendue par les Pères, *Hilaire* (« *De Trinitate* », 2); *Aug.* (« *De Trin.* », i, 13), *Jér.*, puis par *Pél.*, la plupart des médiévaux, *Estius*, *Lap.*, *Giust.*, *Cornely*, etc. de la nature du Christ, considéré dans sa fonction de Rédempteur, de Chef et de Juge, bref de Médiateur (*Rob.-Pl.*, qui invoquent *Origène*, *Grégoire de Nysse*, *Primasius*, puis *Calvin*, *Mélancton*, etc.). *S. Grégoire de Nazianze* (Or. 30, 3), *Théodore*, *Hervé*, al., l'entendent de la remise à Dieu de l'Église, son corps, le Christ mystique. Tout cela revient sensiblement au même, puisque le Dieu-Homme se soumettra en tant que tête de l'Église et ne faisant qu'un avec le corps (*Gutjahr*). Le règne de la gloire succédera à celui de la

grâce, qui était proprement celui du Rédempteur, lequel aura maintenant « amené tous ses élus à la contemplation de Dieu et du Père » (Aug. « *De Trin.* », 3, 8). Voir l'Exc. XVIII.

La théologie catholique rend claire cette vue d'apparence compliquée; *J. Weiss*, qui veut l'ignorer, épilogue en dehors du texte, quand il y voit deux conceptions en lutte, celle de Jésus lui-même, qui se bornait au « Règne de Dieu » et celle d'un Règne intermédiaire du Messie, provenant du Judaïsme. Des textes comme *IV Esdras*, VII, 29, mort du Fils de l'homme, avec tous les hommes, après 400 ans de « Règne intermédiaire » ou *Pirke R. Eliezer* 11 (d'après lequel le neuvième roi est le Messie, et le dixième, qui est le dernier comme il a été le premier, Dieu, v. *Strack-Bill.* p. 472) ne valent pas pour éclairer notre document chrétien; Jésus lui-même avait uni les deux points de vue en présentant le « Règne de Dieu » en diverses phases, l'une terrestre, l'autre céleste, ce que les « eschatologistes » ne saisissent pas bien.

Alors, après cet hommage du Roi-Médiateur, « Dieu sera tout en tous ». Peu importe que τὸ πᾶν soit masculin ou neutre; il désigne soit tous les élus, soit tous les êtres, hommes compris. Le sens est que Dieu deviendra objet de contemplation directe (s. *Aug.*, supra) dans toutes les créatures et tous les événements, en même temps que les créatures rachetées le verront en leur être comme toute leur lumière et toute leur vie.

INT. Avec le brusque changement de ton qui se marque ici, la solennité qui disparaît, les apostrophes qui se pressent heurtées, où est la critique à l'âme scolaire qui ne se sentirait, plus que nulle part ailleurs, autorisé à flâner un autre document, mal cousu à ce qui précède? Personne n'osera guère le faire, cependant (même pas Delafosse), et cela n'aurait en effet aucun sens pour peu qu'on connaisse l'esprit et le style de Paul. Alors pourquoi se montrer ailleurs moins souple et perspicace en critique interne, quand il faut saisir l'unité et la suite des idées?

Il semble que l'Apôtre assimile bien ici le scepticisme qu'il combat à un certain épicurisme gros de conséquences immorales. Pas une allusion à la belle et pure doctrine platonicienne de l'immortalité heureuse des âmes qui ont marché dans la vertu. Cela complique un peu le problème. Puis des questions historiques nouvelles surgissent : Qu'est-ce que le « baptême pour les morts » du v. 29-s? Que veut-dire Paul en rappelant au v. 32 qu'il a livré un combat de bêtes à Ephèse? Quelle est la portée de sa citation de Ménandre au v. 33?

Nous essaierons de résoudre ces difficultés — sans critiquer cependant de façon détaillée la théorie à la mode d'une « captivité éphésienne », dont la discussion est mieux à sa place dans un commentaire des « Épîtres de la captivité » et des « Pastorales ».

CH. XV, 29. *Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ *ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται *ὑπὲρ αὐτῶν;

CH. XV, 29. Autrement, que produiront ceux qui se font baptiser pour les morts? Si, en somme, les morts ne ressuscitent pas, pourquoi se font-ils baptiser pour eux?

— A. 29. Ἐπεὶ, litt. « puisque » avec le sens adversatif qu'il prend souvent en tête d'une proposition interrogative; cfr. ἐπεὶ ἄρα de VII, 14, sens voisin. — ποιήσουσιν futur, difficile à expliquer; nous comprenons : « A quoi aboutiront-ils? »; cfr. Bachmann, B. Cependant le futur peut remplacer le présent, voir VII, 38, v. Kühner-Gerth, II, 1, p. 371. — Sur ὑπὲρ τῶν νεκρῶν et ὑπὲρ αὐτῶν, grosse discussion; voir à B. — ὅλως peut signifier « entièrement » (Mat. v, 24), mais aussi « en général » (I Cor. v, 1), ou « à tout prendre », « en un mot », « en somme » (I Cor. VI, 7 ad loc., et chez Platon, al.).

B. 29. Ici commence une série d'apostrophes qui montrent bien que Paul, sous son majestueux exposé, cachait une vive émotion. Nous revenons à l'idée des vv. 17-18. Mais Paul n'a certainement pas ici calculé ses effets de style, et si J. Weiss retrouve un schéma a b a, c'est que Paul s'exprimait instinctivement de la sorte.

Des Corinthiens se faisaient « baptiser pour les morts », et cela n'aurait pas de sens s'il n'y avait pas de résurrection. Que peut bien être ce « baptême pour les morts »?

Nous observerons d'abord que ce ne pouvait guère être une pratique superstitieuse empruntée au paganisme, puisque l'Apôtre n'a pas un mot de blâme pour cet usage. Il n'en parle pas non plus comme d'une chose rare à Corinthe, confinée

30. Τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν; 31. καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω, νῆ τὴν

dans une secte ou tenue pour extravagante; car autrement son argumentation ne porterait pas. D'ailleurs on ne saurait prouver que rien de tel ait existé dans les Mystères païens, malgré la supposition de *Reitzenstein* (HM³, p. 233; id. *Leipoldt*, al.). Ce n'est certainement pas le taurobole, auquel pensait *Heinrici*. Même un passage qu'on invoque, relatif aux Orphiques (*O. Kern*, « *Orphicorum Fragmenta* » 232, p. 245, d'après Olympiodore) n'a pas cette portée, et ne parle aucunement de cérémonies faites pour sauver des ancêtres coupables, mais au contraire pour se délivrer du mal de leur hérédité (1). Le baptême du mort, dans l'Égypte antique, ou l'ablution des mourants par les Marcosiens (*Irénéelatin*, « *Adv. Haer.* », I, 21, 5 et d'autres), ou par les Mandéens (*Reitz.*, « *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung* », p. 87-s.) ne jettent aucune lumière sur notre passage; ce ne sont point là des baptêmes « pour les morts » (voir aussi *Schweitzer*, « *Mystik* », pp. 276-278, cfr. « *Geschichte der paulinischen Forschung* », p. 165). — On a bien connaissance, en dehors de la grande Église, de rites hérétiques avec lesquels on a cru pouvoir s'expliquer l'usage de Corinthe. *S. Épiphane* (« *Adv. Haer.* » I, 28) dit, d'après une tradition exégétique, que des hérétiques se faisaient baptiser sous le nom de morts d'entre les leurs qui n'avaient pas encore reçu le sacrement; *s. Jean Chrysostome* (hom. XL) signale, à propos de notre passage, un usage pareil des Marcionites, et la *Troisième Concile de Carthage*, c. 6 (en 397), interdit « *ne mortuos etiam baptizari posse fratrum infirmitas credat* », ainsi que de donner l'eucharistie aux corps des défunts; cfr. *s. Philastre*, « *Haer.* » 49. Mais l'attribution faite aux *Cérinthiens* par *Epiphane* est fort obscure et ne peut guère être utilisée, et l'on n'a aucune attestation certaine d'un baptême pour les morts avant le temps de *Chrysostome* (*Bachmann*) (2); car *Tertullien*, en parlant de notre verset (« c. Marc. » v, 10, et « *De res. carnis* » 48) ne cite pas d'exemple contemporain qu'il connaisse. Puis, dans tous les cas, il s'agirait de cérinthiens, de marcionites, de montanistes, de marcosiens etc, non d'orthodoxes, et les Pères comme le Concile réprouvent tous l'usage en question. Aussi le v. 29 ne reçoit pas grande lumière de l'histoire des religions ni de l'histoire ecclésiastique. Celle du Judaïsme ne peut servir non plus, malgré une vieille assertion erronée de *Lightfoot* (*Str.-Bill.*, p. 473). Nous en sommes réduits à interpréter Paul par lui-même.

Plusieurs explications proposées autrefois n'ont aucune chance d'être vraies : ainsi celle d'*Estius*, de *Noël Alexandre*, par le baptême des *mourants*; celle de *Luther*, par le baptême administré sur les *tombes* : celle de *Calvin* et de *Bengel*, à savoir que ceux-là se faisaient aussi baptiser qui n'avaient plus longtemps à vivre, mais déjà la mort devant les yeux (voir *Barth*). Parmi les exégètes qui tiennent compte véritablement du sens de ὑπέρ (= « au profit de », parfois « en l'honneur de »), il en est de trois genres :

1° Les Grecs en général pensent à des gens qui se font baptiser mûs par quelque intérêt porté aux morts, c'est-à-dire à la résurrection des morts, La tournure serait elliptique : baptiser « pour [ressusciter] des morts » (*Chrys.*), pour s'assurer, par l'incorporation au Christ mort et ressuscité, le retour à la vie corporelle bienheureuse après le trépas. En effet, Paul aurait eu beau jeu à les taxer d'illogisme, et de contradiction; mais justement ceux qu'il veut réfuter ne devaient pas avoir, par hypothèse, une telle espérance. Et puis, l'ellipse serait trop forte. — On peut rap-

(1) Voir LAGRANGE, *RB* 1920, pp. 432-435, sur les « Mystères païens » de Loisy.

(2) *Delazer* (v. infra) croit qu'on pourrait le faire remonter à Marcion en personne, par le témoignage d'*Eznik*, l'auteur arménien du v^e siècle; cela reste au moins douteux.

30. Pourquoi aussi nous exposons-nous au danger, nous, à toute heure?

31. Chaque jour je meurs, oui, par la gloire, frères, que j'ai à votre

procher de cette interprétation l'opinion inverse de *Bachmann* et de *Gutjahr*, qui admettent une ellipse tout aussi grave, mais croient la question ironique, comme si elle signifiait : « A quoi bon vous faire baptiser, pour mourir et rester parmi les morts, n'être plus jamais que des morts? » Ils ne pourraient plus alors comprendre eux-mêmes à quoi leur sert le baptême. *Bachmann* joint ὁ. τ. vez. à ποιήσουσιν : « Que feront-ils pour [eux-mêmes, une fois qu'ils seront] morts? », en insistant sur le temps futur du verbe; et il faudrait comprendre de la même façon la fin du verset, τί καὶ βαπτ. ὑπὲρ αὐτῶν : « Pourquoi se font-ils baptiser pour eux (c'est-à-dire pour ces morts sans résurrection qu'ils seront) »?

Récemment, le P. J. *Delazer* O F M, dans un article intitulé « De baptismo pro mortuis » (*Antonianum*, avril 1931) a voulu tout éclaircir par l'idée du baptême ordinaire reçu en l'honneur (ὑπὲρ) du Christ mort, sacrement qui n'aurait pas de sens si le Christ n'était qu'un mort. Nous trouverions cette interprétation très juste s'il y avait ὑπὲρ νεκροῦ, par exemple; mais convient-elle au pluriel ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, et ὑπὲρ αὐτῶν?

Enfin, tout cela nous paraît quelque peu subtil et détourné; et surtout l'αὐτῶν final désignerait difficilement les mêmes que le sujet du verbe βαπτίζονται, contre *Bachm.*

2° Beaucoup d'anciens, et la plupart des modernes, entendent ce baptême d'une cérémonie distincte du baptême normal. Ce serait un « baptême vicair » reçu par des chrétiens dûment baptisés déjà, en faveur de catéchumènes défunts. Ainsi l'*Ambr.*, la *Glosse ord.*, *Hervé*, *Thomas*, *Erasmus*, al., *Cornely*, *Schaefer*, *Pözl*, *Corluy*, *Schmiedel*, *B. Weiss*, *Lietzmann*, *Bisping*, *Maier*, v. *Steenkiste*, *Fillion*, *Prat*, *Callan* (baptême symbolique, voir l'art du *Dict. de Théologie* « baptême des morts »). Cette pratique, disent *Toussaint*, *Lietzmann*, *Lemonnyer*, al., n'aurait subsisté que chez les hérétiques marcionites et autres. Nous avons vu ce qu'il faut penser de ces rapprochements, et de ceux qu'on a tentés avec les Mystères païens. Mais des protestants orthodoxes, comme *Bachmann* (ou même *Barth*) après *Luther*, *Calvin*, etc., s'inspirent peut-être trop de leur dogmatique quand ils repoussent toute idée d'un « baptême vicair » qui n'eût pas été réprouvé par saint Paul. On pourrait, avec *Sickenberger* et plusieurs des auteurs nommés, penser à un simple symbole ou sacramental, en dehors de prières toujours légitimes pour tous les morts, à nos yeux de catholiques qui croient au purgatoire.

3° Ceci nous amène à la troisième catégorie d'opinions. Il ne s'agirait que du baptême ordinaire, mais reçu par des catéchumènes avec une intention subsidiaire rapportée aux morts. Deux manières de l'entendre. Ou bien (*Rob.-Pl.*, *Dict. de Hastings*, opinion possible aux yeux de *Gutjahr*) il s'agirait d'infidèles qui se décident à recevoir le baptême par affection pour des chrétiens morts qu'ils voudraient être sûrs de retrouver dans l'autre vie. En soi, rien ne répugne dans cette hypothèse, mais elle ne s'appliquerait qu'à des cas isolés de sentiment personnel, et Paul parle comme d'une sorte d'institution répandue et bien connue. — Ou bien il s'agirait de catéchumènes qui, en recevant le baptême, pensent à faire participer à sa grâce des morts de leur famille ou de leurs amis qui n'ont pas eu le même bonheur qu'eux-mêmes, et qu'ils ne supposent cependant pas damnés; ce qui entraîne, notons-le, quelque croyance à un état de suspension dans l'autre vie, à une sorte de purgatoire où se trouveraient des âmes qui auraient eu au moins un baptême implicite de désir, sans avoir fait, ou sans avoir pu faire, profession

* ὑμετέραν καύχῃσιν, ἀδελφοί, ἣν ἔχω ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. 32. Et
 * κατὰ ἄνθρωπον * ἐθρηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος; Εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγεί-
 ρονται, « φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὖριον γὰρ ἀποθνήσκουμεν ».

explicite de christianisme. Pareil cas pouvait être fréquent; peut-être leur intention de soulager ces âmes, en priant pour elles à l'heure du baptême, était-elle exprimée en quelque rite, quelque « sacramental », comme dit Sickenberger, après la réception du sacrement.

Cette dernière explication est parfaitement compatible avec le catholicisme, et on comprendrait alors que Paul eût invoqué cet usage sans un mot de blâme. Nous nous y rallierions donc volontiers, comme à une solution plausible, au lieu de renoncer, avec *Barth*, à toute espèce d'explication. Mais la concision obscure du texte de Paul, et l'absence d'analogies certaines dans la tradition historique, nous obligent à confesser que ce n'est toujours qu'une conjecture.

— **A. 30-31.** Πάσαν ὥραν : l'accusatif à la question « quando » se trouve parfois même chez les classiques, avec ὥραν v. *Abel*, p. 174. — νή, formule de serment, hap. leg. dans le N. T. — ἡμετέραν au lieu de ὑμετ., A, al.; καύχῃσιν, — ἡμα, — ἄσθαι, mots fréquents chez Paul. Ici ὑμετέρην, qui est la bonne leçon, vaut un génitif d'objet : « la gloire que j'ai de vous ». — ἀδελφοί est omis D, E, F, G, L, al.

B. 30-31. Grande mobilité de l'esprit de Paul, qui passe ici à sa propre expérience. On peut se rappeler le beau passage iv, 9-s, et d'autres pareils qu'on trouve épars dans le I^{re} Épître aux Corinthiens.

Ces périls auxquels l'Apôtre s'expose à toute heure sont ceux qu'il rencontra dans l'évangélisation d'Ephèse la première année (voir l'*Introd.*, chap. III). « Je meurs chaque jour » est une expression très forte, et rendue plus impressionnante encore par la sorte de serment qui l'accompagne. Faut-il l'expliquer par la continuité des soucis quotidiens qui seront dépeints II *Cor.* xi, 27-29, ou par une épreuve angoissante d'un genre particulier qui aurait poursuivi l'Apôtre à Ephèse? Nous ne savons. Mais ce verset, avec le suivant, est utile pour dater cette Première Épître (v. *infra* et *INTROD.* ch. VII).

Pour montrer comme il dit vrai, Paul atteste la gloire qu'il tire des Corinthiens. Souvent perce dans ses épîtres le sentiment qu'il a de bien faire, de travailler avec honneur, par la grâce de Dieu à laquelle il attribue tout le succès (*supra*, v. 10). Ce travail que le ciel soutient est le fondement de sa joie et de son espérance; il accepte d'un cœur vaillant toutes les souffrances qu'il entraîne, et, comme le remarque *Chrys.*, s'il parle de ses périls, il veut éviter toute apparence de s'en plaindre ou de les redouter. Mais ce qu'il faut noter encore, et qui surprend d'abord un peu, c'est que, malgré tous les justes reproches contenus dans cette lettre, et ceux qui seront encore plus graves dans la II^e aux Corinthiens, l'Apôtre, aussi bien là qu'ici, se glorifiera de Corinthe, et gardera le sentiment consolant qu'il a bien travaillé, avec un succès glorieux, dans cette cité si peu préparée à l'Évangile.

— **A. 32.** Il faut couper ce verset non pas comme la *Vulgate* et les Latins l'ont fait, c'est-à-dire après οὐκ ἐγείρονται « non resurgunt » (*Ambr.*, *Vulg.*, *Pél.*, *Estius*, al.), mais plus haut, après ὅρατος, avec toutes les éditions critiques; ainsi il y a plus d'harmonie dans le développement.

Κατὰ ἄνθρωπον (sans éclipse chez Paul, cfr. III, 3; IX, 8; *Rom.* III, 5; *Gal.* I, 11, III 15, toujours donc dans le même groupe d'épîtres) a été compris diversement; *Estius* en fait comme une parenthèse, et traduit « ut hominum more loquar », ce qui est le sens *Gal.* III, 15, mais pas ailleurs; *J. Weiss* comprend : « suivant la volonté des hommes », c'est-à-dire des autres hommes, d'après une théorie sur la « thérioma-

sujet dans le Christ Jésus Notre-Seigneur! 32. Si c'est pour des vues humaines que j'ai combattu les bêtes à Ephèse, quel [sera] pour moi l'avantage? Si les morts ne ressuscitent pas, « mangeons et buvons, car nous mourons demain ».

chie » que nous allons critiquer à B; il faut l'entendre ici, comme III, 3, etc : « avec des vues purement humaines », sans motif surnaturel; ainsi la plupart.

ἐθνημαχία : « j'ai combattu contre les bêtes », terme d'amphithéâtre. Paul parle d'un cas réel, et l'aoriste n'est pas un « irréale », comme le voudrait J. Weiss : « Si j'avais combattu, ... (comme le voulaient les hommes) », ce qui serait bien difficile à justifier grammaticalement. Mais on peut l'entendre au sens propre (*Ambr.*, *Théodoret*, *Cajetan*, *Corn. a Lap.*, *Toussaint*, *Belser*, *J. Weiss*, *Feine*, puis tous les partisans de la « captivité éphésienne ») ou métaphorique, comme la masse des exégètes (*Tertullien*, « de res. carnis » 48, *Pél.*, *Primasius*, *Théoph.*, *Thomas*, *Estius*, *Lietzm.*, *Bachm.*, *Gutjahr*, *Sales*, *Barth*, etc.). Gros problème, affirme-t-on, que nous toucherons *infra*, à B.

φάγωμεν, κτλ. est une citation d'*Isaïe*, xxii, 13.

B. 33. Paul donne un exemple tout récent, un souvenir tout brûlant, des luttes qu'il doit affronter pour l'Évangile, et déclare : « Si je n'avais que des vues humaines, si je ne cherchais que des avantages terrestres en m'y livrant, — *sous-entendu* si je ne pensais pas à l'autre vie et à la résurrection — quel profit en tirerais-je? » Des inquiétudes, des peines, des coups, ce n'est pas un idéal κατὰ ἄνθρωπον. Avec des vues bornées à l'existence terrestre, on serait bien plus porté à jouir du moment : « mangeons et buvons », « carpe diem », en attendant la mort inévitable.

Cette « thériomachie » d'Ephèse est à l'ordre du jour, car c'est sur ce mot principalement qu'on a construit une théorie qui modifie considérablement l'histoire traditionnelle de saint Paul. Quelques anciens auteurs, par un respect exagéré de la lettre, avaient bien cru qu'il s'agissait d'un combat réel dans l'arène, bien que la tradition fût muette sur ce point; et pour l'expliquer naquit la légende tardive qu'on lit chez *Nicéphore Calliste* (xiv^e siècle), « Hist. ecclés. » II, 25, dérivée d'un fragment récemment découvert des *Actes de Paul* apocryphes. De nos jours plusieurs exégètes sont revenus à ce littéralisme. Ainsi *Belser* (« Apostelgeschichte ») croit que dans une émeute de la populace d'Ephèse (autre que celle de Démétrius et des orfèvres), Paul aurait été, malgré son titre de citoyen romain, traîné à l'amphithéâtre et c'est en cette circonstance qu'Aquila et Priscilla lui auraient sauvé la vie, « en exposant eux-mêmes leurs têtes » *Rom.* xvi, 4. *J. Weiss* croit sans doute que l'Apôtre étant citoyen romain et vivant en bons termes avec les Asiarques (*Act.* xix, 31), ne pouvait être condamné à être exposé aux bêtes, mais peut-être aurait-il couru une fois, accusé d'être fauteur d'émeute, le danger de pareille exécution sommaire (il fait de ἐθνημαχ. un « tempus irréale »), pour échapper d'ailleurs aux embûches des hommes (κατὰ ἄνθρωπον) (1). Enfin toute une thèse historique a été montée en ces dernières années, pour démontrer que l'Apôtre avait subi à Ephèse une longue prison, terminée par une condamnation aux bêtes (à laquelle il eût d'ailleurs échappé), et que c'est alors qu'il aurait écrit les « Epîtres de la captivité ». Voir *Feine* « Die Abfassung des Philipperbriefs in Ephesus », 1916, et beaucoup d'autres après lui.

(1) *J. Weiss*, rapportant la chose à l'affaire de Démétrius, après laquelle Paul doit quitter Ephèse (*Act.* xix), en conclurait que le chap. xv n'a pas été écrit à Ephèse et devrait par conséquent appartenir à une autre lettre que xvi, 8. Voir l'INTROD. ch. vi, et *ad loc.*

33. Μὴ πλανᾶσθε· « φθείρουσιν ἥθη * χρηστὰ ὀμιλῖαι κακαί. » 34. * Ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ * ἁμαρτάνετε· ἀγνωσίαν γὰρ Θεοῦ τινες * ἔχουσιν. Πρὸς ἐντροπήν ὑμῖν λέγω.

Contre cette théorie, qui « se heurte à des difficultés insurmontables » (*Bachmann*), on fait justement valoir le titre de citoyen que portait Paul, le silence de Luc dans les *Actes*, de Paul lui-même dans l'énumération postérieure de ses épreuves (II *Cor.* xi), celui de la tradition, et enfin la faiblesse des arguments invoqués pour placer, par exemple, la composition de l'Épître aux Philippiens en dehors de Rome. Ceci soit dit sans vouloir nier la *possibilité* d'une courte prison subie par Paul à Ephèse, parmi les incarcérations dont il parle en général II *Cor.* xi, 23, et qui ne sont rapportées ni dans ses Epîtres, ni dans les Actes. Mais elle n'aurait pas été assez prolongée, à coup sûr, pour couvrir la longue période qu'il a fallu à la composition des Lettres de la captivité; et d'une condamnation aux bêtes qui l'aurait terminée, on ne peut relever aucune trace consistante, — en dehors de notre verset, lequel s'explique bien mieux autrement (1).

En effet, rien n'est plus naturel que d'interpréter figurativement ce « combat de bêtes »; Paul emploie ailleurs des métaphores semblables (*Tit.* i, 12, dans la citation d'Épiménide sur les Crétois, κατὰ θήρια; II *Tim.* iv, 17, la « gueule du lion » à laquelle il a échappé par la fin de sa première captivité romaine). *S. Ignace* d'Antioche (« Aux Romains » v, 1) emploie le même mot que Paul pour parler des mauvais traitements que lui font subir les soldats qui le gardent : Ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ, ... δεδεμένους δέκα λεοπαρδαῖς ὃ ἐστὶν στρατιωτικὸν τάγμα. Saint Paul fait-il allusion à quelque épreuve particulière plus grave que les autres? Aquilas et Priscilla seraient-ils intervenus alors pour l'en sauver, comme suppose Belser? C'est possible, mais on ne peut rien dire de plus. En tout cas, ce « combat contre les bêtes » n'est point, ainsi que beaucoup l'ont cru autrefois, l'émeute des orfèvres (cfr. *J. Weiss*), qui détermina Paul à quitter Ephèse plus tôt qu'il n'aurait voulu; car il est encore en cette ville, et compte y rester jusqu'à la Pentecôte (*infra*, xvi, 8) parce qu'« une large porte » (*ib.* 9) s'y est ouverte à l'Évangile. De fait cette porte s'était si bien ouverte qu'il demeura là bien plus longtemps. Quand il écrit aux Corinthiens, il respire à peine au sortir des combats qui avaient marqué les débuts de son évangélisation à Ephèse et dont les *Actes* (xix, 9; xx, 19) ne nous ont livré qu'un reflet très atténué; c'étaient surtout les Juifs qui les suscitaient. Dans son style vigoureux, il compare ces adversaires acharnés à des bêtes féroces; cela pouvait être une réminiscence biblique. *Primasius* rappelle ici le *Psaume* « Ne tradas bestiis animas confitentes tibi » (dans son texte : « animam confitentem tibi »). C'est bien assez pour éclairer le passage qui nous occupe, sans recourir à des hypo-

(1) Nous n'entrerons pas dans la discussion de cette théorie, car ce serait beaucoup trop long, et l'exégèse I *Cor.* ne l'exige pas. Disons d'un mot qu'elle nous semble entièrement artificielle. Ceux qui la soutiennent avec le plus de zèle et d'assurance sont principalement des auteurs protestants qui ne veulent pas reconnaître l'authenticité des Pastorales (exceptons toutefois l'un ou l'autre, comme *Michaëllis*). Ils trouvent un moyen commode de s'en débarrasser en plaçant hors de Rome le lieu d'envoi de l'*Épître aux Philippiens*; car cette épître porte à croire que Paul, qui s'attendait à un acquittement, fut en effet libéré de la captivité romaine dont parlent les Actes, au lieu de périr à son terme, comme le veulent ces auteurs, et qu'il put jouir ainsi d'une nouvelle période d'apostolat, pendant laquelle il écrivit I-II *Tim.* et *Tite*. Si *Phil.* avait été écrite beaucoup plus tôt et à Ephèse, alors l'histoire de Paul ne laisserait plus si bien entrevoir le cadre local ou chronologique se prêtant à la composition des Pastorales; et c'est ce qu'il leur fallait démontrer de cette façon indirecte.

33. Ne vous y trompez pas! « *Les compagnies mauvaises corrompent les mœurs honnêtes* ». 34. Revenez à un juste état de sobriété, et ne péchez plus; car quelques-uns retiennent [leur] ignorance de Dieu; je vous le dis pour vous faire honte!

thèses tendancieuses de longue captivité, de jugement, etc., qui sont insoutenables. Et c'est un nouvel indice qui nous sert à dater la Première Épître aux Corinthiens : elle devait être écrite au temps de la Pâque (v. *supra*, v, 7-8) quelques mois au plus après l'arrivée de Paul à Ephèse, quand il venait à peine de surmonter les premières et très graves difficultés, mais, — l'aoriste ἔθῃ. marquant le passé — quand elles étaient surmontées pourtant dans l'ensemble, et que le grand succès décrit Act. xix commençait à se dessiner (v. Intra. ch. III et VII).

La seconde partie du verset soulève aussi son problème, mais il est de tout autre nature. Comment l'Apôtre peut-il dire : « Si les morts ne ressuscitent pas, mangeons et buvons, nous mourrons demain »? Pourquoi tirer cette conclusion épicurienne, comme si tout devait alors finir à la mort, et que l'âme, indépendamment du corps, ne fût pas immortelle? La philosophie du christianisme naissant était-elle donc si inférieure à celle de Platon et de tant d'autres penseurs grecs, de la majorité même des païens gréco-romains à cette époque? ou bien les âmes, si elles ne retrouvaient pas leurs corps, resteraient-elles engourdies dans un sommeil de Shéol? Il est d'autant moins permis de le croire, — malgré *Lietzmann*, — que Paul parlera lui-même sans aucune ambiguïté (II Cor. v, 6-8, et *Phil.* I, 23) du bonheur que les âmes « séparées » pourront goûter dans la compagnie du Christ. On peut dire avec *s. Thomas* qu'il est contre la nature de l'âme d'être « séparée », et que d'ailleurs, si l'on ne compte pas sur une résurrection, il est plus difficile d'être fermement convaincu de son immortalité. Mais surtout il faut tenir compte de la tournure qu'a prise l'argumentation de Paul en tout ce chapitre : si la résurrection ne peut pas avoir lieu, c'est donc que le Christ lui-même n'est pas ressuscité, et qu'il n'y a pas de rédemption; par conséquent les âmes des défunts sont perdues (voir au v. 18, *supra*). Ainsi *Bachmann*, *Gutjahr*, etc. L'existence quelconque qui leur serait réservée ne serait pas, dit *Bachmann* qui donne ici une belle citation de *Hofmann*, cette « vivification », ζωοποίησις, au sens si réel et si compréhensif, qui leur est promise dans la société du Christ éternellement vivant; leur pâle immortalité, quelle qu'en soit la théorie, serait toujours hors de proportion avec l'idéal chrétien du salut; Paul ne quitte pas le terrain de l'ordre contingent et réel établi par Dieu, et dédaigne les compromis qu'on pourrait faire pour les « belles âmes », — pour les « natures d'une haute moralité » (*Hofmann*) — qui s'imagineraient pouvoir être heureuses indépendamment de leur Sauveur. *Rob.-Pl.*, estiment que Paul répond du même coup, en forçant un peu son argument, à deux classes de douteurs, les purs « spiritualistes » et ceux qui auraient nié toute survivance (s'il en était); sans le corps nécessaire à l'intégrité de la personne, il y aurait tout au plus une survie précaire dans le Hadès, ou une absorption de l'esprit dans l'Infini, ou une existence séparée insipide sans la vue de Dieu. Et pareille attente serait bien inefficace à empêcher l'épicurisme et la démoralisation pratique, — qu'on ne pouvait que trop bien constater dans les masses païennes.

— **A. 33.** Citation d'un vers de la « Thais » du comique Ménandre. δουλῖαι et ῥῶθ sont des hap. leg. dans tout le Nouveau Testament, ce qui prouve bien qu'il n'y a pas là simple rencontre de hasard. Il devrait y avoir l'éllision χρησθ' δουλῖαι, et non χρηστὰ ὁμ., pour les besoins de la prosodie; mais seul le *Textus receptus* l'a conservée correctement; voir à **B**.

B. 33. « Ne vous y trompez pas ! » Toutes ces atténuations de l'espérance chrétienne, dues aux rapports de société et d'idées (ὁμιλῆαι) avec les païens, ne peuvent que corrompre les mœurs des fidèles. Saint Paul connaissait bien ses Grecs ! Il ne leur parle pas, dit *Barth*, comme à des laxistes qui iraient en réalité répétant déjà : « Mangeons et buvons », mais comme à des hommes respectables qui n'auraient qu'une sagesse hellénique, stoïcienne (voir les premiers chapitres), et chez qui, tôt ou tard, ἡθὺς risquera bien de céder au βίος, aux entraînements de la vie ambiante, — à Corinthe surtout ; nous avons vu qu'il n'y avait déjà que trop d'indices, en certains cercles, de cette déchéance.

Le vers cité était-il devenu un dicton courant et populaire, comme veulent le croire tous ceux qui craignent de faire le rabbin Paul trop helléniste ? La question a sa relative importance, pour qui veut juger de la culture littéraire de l'Apôtre. Ménandre, *Feine* l'a établi, était alors lu comme auteur classique dans les écoles. Or, le jeune Saul, né citoyen romain, avait dû recevoir, dans sa ville natale de Tarse, l'éducation donnée à tous les enfants, Grecs ou Juifs de la Diaspora, appartenant à des familles notables. Il pouvait citer Ménandre, et sans le nommer, aussi bien qu'il a cité, plus expressément, Aratus ou Cléanthe (*Act.* xvii) et Epiménide (*Tit.*). Il est vrai que la mesure du vers n'est pas sauvegardée dans les vieux témoins, ce qui fait avancer à *Rob.-Pl.*, que la leçon χρησθ' n'a aucune valeur. Mais comment savoir si Paul avait dit χρησθ' ὁμιλῆαι ou χρηστὰ ὁμιλῆαι dans sa dictée, et si les premières copies portaient l'un plutôt que l'autre ? La leçon χρησθ' était fort exposée à être « corrigée » par des scribes moins lettrés, qui ne reconnaissaient pas la citation, ou ne s'inquiétaient pas d'acribie en fait de vers. On doit se souvenir que nos textes viennent en général de prototypes fixés au cours des II^e et III^e siècles, par des chrétiens qui, à cette époque là, n'étaient plus très familiers avec les études classiques.

— **A. 34.** Cfr., pour l'idée, *Rom.* xiii, 1, et *Eph.* v, 14. — Ἐκνήψατε δικαίως, faussement traduit : « *Evigilate justi* » par la *Vulgate*. Le verbe ἐκνήψειν veut dire littéralement « se dégriser » ou, par extension, « revenir à résipiscence » ; *Loisy* a traduit : « *Dégrisez-vous comme il faut* », ce qui n'est pas mal, et rend bien le pittoresque de l'original ; « vous qui êtes réputés justes », de *s. Thomas*, est une interprétation de la vulgate. — Ἐκνήψ... καὶ μὴ ἁμαρτάνετε ; remarquer le passage de l'aoriste (ingressif) au négatif du présent = « cessez de pécher ». — Nous prenons ἔχουσιν dans son sens le plus fort : « tenir », « garder ». — ἀγνωσίαν θεοῦ, cfr. *Act.* xxvi, 8 : « *Est-il impossible que Dieu ressuscite des morts ?* » et la réponse du Seigneur aux Sadducéens, à propos de résurrection, *Mat.* xxii, 29 : « Vous errez, ignorant la vertu de Dieu ». — πρὸς ἐντροπήν, cfr. vi, 5 et aussi iv, 14, οὐκ ἐντρέπων.

B. 34. L'Apôtre parle maintenant comme à des gens ivres (*Chrys.*), qui ne savent pas se réveiller pour de bon. Sans doute il veut dire aux sceptiques qu'ils ne sont pas tout à fait remis de leur intoxication païenne. Les douteurs prétendaient être des penseurs cultivés et « sobres », à la grecque (*Rob.-Pl.*, *Bachmann*), et en effet il n'y avait pas beaucoup d'ivresse ni d'enthousiasme dans leur erreur rationaliste ; Paul — à qui peut-être ils reprochaient en secret d'être un mystique exalté — leur fait sentir un peu rudement que ce sont eux qui ont encore la tête obscurcie par la fumée des vins du paganisme ; ils ne sont pas entièrement guéris, remarque l'Apôtre avec tristesse, de leur ancienne ignorance de la bonté et de la puissance de Dieu. Et la preuve, c'est qu'ils continuent à pécher ; nous pouvons penser à des laxistes (peut-être les mêmes « τινες », le « parti du Christ » ?) comme ceux des chapitres v, vi, viii, x, xi. Paul vouloit leur faire honte, comme aux chicaneurs de vi, et il a dû réussir.

INT. — Cette troisième section du chapitre est spécialement merveilleuse de doctrine, et, par endroits, de lyrisme. C'est un véritable « discours de sagesse entre parfaits » que l'Apôtre donne à lire à ses pauvres Corinthiens. Et le rythme est si marqué, si intentionnel en certains passages, que nous n'hésiterons pas ici, par exception, à les disposer en « lignes » prosodiques; car, tant pour l'esprit que pour l'oreille, les lignes se détachent beaucoup plus nettement qu'au chapitre XIII, par exemple, ou dans les autres péricopes qui font penser au « style oral ». Saul, quand il était l'ardent disciple de Gamaliel, avait dû s'exercer dans ces improvisations chères à sa race, en araméen ou en hébreu, et il lui était aussi facile d'en faire en grec. Le sujet est ici d'une portée si élevée et si universelle, si dégagé d'applications contingentes ou de réprimandes (à la différence du sublime chap. XIII), qu'il a pu être exposé dans les mêmes termes à bien d'autres auditoires qu'à celui de Corinthe. Saint Paul, après avoir composé cette page en une heure d'enthousiasme, l'a peut-être écrite et gardée à part lui, peut-être utilisée quelquefois dans sa prédication orale, sans cesser d'en clarifier et d'en concentrer l'expression.

Il y répond à une double question que lui poseraient ceux qu'il veut convaincre (J. Weiss, al.) :

1^o Comment une résurrection de la mort serait-elle possible?

2^o Si elle est possible, de quelle espèce sera donc le corps dans lequel on ressuscitera?

Pour le premier point, il recourt à la toute-puissance du Créateur. Pour le second, deux extrêmes étaient à éviter : soit de se figurer la résurrection comme un simple recommencement, à n'en plus finir, d'une existence matérielle et bornée comme celle d'ici-bas (c'était le faible des conceptions rabbiniques en général, et ce qui devait particulièrement soulever les objections des Grecs); soit de tellement transformer et volatiliser l'idée de corps, que le corps ressuscité dût paraître comme n'étant plus « notre » corps, celui qui a travaillé et souffert avec l'âme dans la vie terrestre, de façon que ce ne serait plus proprement notre personnalité qui serait reconstituée.

Voici comment Paul procède pour écarter toutes ces difficultés bien naturelles :

Certains Corinthiens s'étonnent qu'un corps mort et tombé en pourriture puisse ressusciter, et ne voient pas ce que pourra bien être ce corps nouveau, ni d'où il sera tiré. Mais, déclare Paul, la Nature elle-même doit les aider à le comprendre par les analogies qu'elle met chaque jour sous leurs yeux. Ne leur montre-t-elle pas que, dans le monde végétal, la mort du grain est une condition de sa multiplication, de son passage à une vie plus ample? Oui, loin d'être un obstacle, c'est une condition. Première idée.

Deuxième idée : c'est bien là une opération qui leur révèle déjà la puissance de Dieu : d'un grain qui pousse en terre, il fait sortir un épi, qui est beaucoup plus qu'un grain, quoique la nature de l'épi reste conditionnée par celle du grain, auquel il demeure donc, d'une certaine façon, identique, Dieu l'ayant ainsi établi. Car il peut créer tous les corps qu'il veut. Paul, laissant là le monde végétal, et la comparaison sous-entendue du grain avec le corps humain, et la condition du plein épanouissement, qui est la mort (idées qu'il n'a fait qu'indiquer ou insinuer, pour y revenir plus loin), énumère maintenant les corps animaux, avec l'admirable variété par où Dieu les distingue. Mais ce n'est pas tout : qu'ils regardent une autre espèce de corps, bien plus beaux, les corps célestes (que les anciens croyaient incorruptibles),

le soleil, la lune, les étoiles. Quelle variété il y a entre eux, et même d'une étoile à l'autre!

Or, troisième idée : pourquoi croirait-on, après que Dieu nous a donné de telles preuves de la variété de sa puissance créatrice dans l'univers visible, que cette puissance soit bornée à créer les corps que l'on voit à présent? Tous ceux dont il a été parlé sont matériels; il peut en exister aussi de spirituels, si Dieu veut les créer.

Quatrième idée : ils pourront apparaître après les corps « psychiques » (comme l'épi, pense sans doute Paul, n'apparaît qu'après le grain) et il revient à la comparaison insinuée d'abord, ou plutôt il intervertit oratoirement l'ordre logique : « Vous demandez comment se fera la résurrection? d'une façon analogue à la levée du grain qui suit les semences; ce qui est semé dans la corruption ressuscitera dans l'incorruptibilité, etc... car, s'il y a un corps psychique, il y a aussi un corps pneumatique »; sa production ne dépasse point la puissance de Dieu.

Cinquième idée : nous pouvons d'autant mieux le croire, que nous savons qu'il en existe déjà un : c'est le corps du Christ, tel qu'il est aujourd'hui, formé après celui d'Adam. La différence des deux corps correspond à la différence du Christ et d'Adam; l'un, d'après la Genèse, a été constitué « en âme vivante » (désignation a posteriori), lui qui n'était d'abord que poussière, et il s'est trouvé ainsi capable de transmettre la vie psychique naturelle; l'autre a été constitué « en esprit vivifiant », — avec un rôle par conséquent bien plus élevé et plus actif — parce qu'il était « céleste », *ἐπουράνιος*, et que ce qui préexistait de lui n'était pas seulement de la poussière, mais cette partie céleste de son être (qui sera désignée Rom., I, 4, comme *πνεῦμα ἀγιοσύνης*, c'est-à-dire la nature divine, avec les dons surnaturels qui en découlent dans l'humanité de Jésus par l'union en une personne), partie céleste qui est un principe de vivification totale, pour son humanité et pour celle des autres, et qui le fait capable de transmettre non pas une simple vie naturelle, comme Adam, avec « la chair et le sang » qui l'alourdissent, mais une vie glorifiée, « pneumatique », comme celle que son corps a reçue à la résurrection.

Ainsi nous tous (et le Christ lui-même, après Adam, dont il est le descendant) nous avons eu des corps faits à la ressemblance d'Adam notre ancêtre, formé de la terre; puis, comme le Christ a eu ensuite son corps glorifié — le même, mais transformé — par l'action de son *πνεῦμα* vivifiant, ainsi, par l'action de ce *πνεῦμα* du deuxième Adam, nous pourrions avoir des corps transformés, parfaitement adaptés à l'esprit, conformes au corps « pneumatique » de Jésus ressuscité.

Une dernière difficulté se posait : l'Apôtre a paru faire de la mort une condition requise pour la résurrection glorieuse. Qu'advient-il donc de ceux que la Parousie trouvera vivants? Garderont-ils dans la vie future toutes leurs infirmités d'ici-bas? Saint Paul répond par le tableau apocalyptique de la grande « Transformation » universelle, qui ne laissera plus chez aucun élu rien subsister des faiblesses « de la chair et du sang », et il exalte en accents triomphaux la victoire sur la Mort.

Voici le partage que nous pouvons faire pour l'exposition :

1° 35-44. Dieu, dont la puissance créatrice est infiniment variée, peut nous faire un corps « spirituel ».

2° 45-49. Ce corps « pneumatique » sera fait sur le modèle de celui du Christ glorifié.

3° 50-54. Tous, morts ou vivants, obtiendront ce corps spirituel à la Parousie du Christ.

4° 55-58. Grâces rendues à Dieu pour cette victoire sur la Mort, et paroles d'encouragement aux fidèles.

C'est une belle unité que ne voudraient pas rompre les critiques; à peine si Delafosse lui-même ose distinguer une rédaction catholique ancienne jusqu'à 44 et un texte marcionite pour le reste (excepté 52).

1^{re} XV, 35-44. Dieu peut créer un corps « spirituel » comme il a créé tant de corps matériels.

INT. Image du grain semé, qui meurt pour donner un épi plein de grains dont l'espèce est déterminée par celle de la semence « selon que Dieu l'a voulu ». Les versets 40-suiv. décrivent la belle variété de cette création matérielle, due au vouloir de Dieu. Qui posera des bornes, est-il sous-entendu, à cette puissance de création et de régénération? Dieu peut donc faire des corps spirituels, supérieurs à tous les corps matériels que l'on voit.

CH. XV, 35. 'Αλλ' ἐρεῖ τις· Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; — Ποῖον δὲ σώματι ἔρχονται;

36. ** Ἄφρων, αὐὸ ἀσπίσεις, οὐ ζωοποιεῖται * ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ; 37. καὶ ὁ σπείρας, οὐ τὸ * σῶμα τὸ * γενησόμενον σπείσεις, ἀλλὰ * γυμνὸν κόκκον. * εἰ τυχοῖ σίτου ἢ

CH. XV, 35. Cependant l'on dira : « Comment les morts font-ils à ressusciter? — mais avec quelle sorte de corps reviennent-ils [donc]? »

36. L'insensé! Toi, ce que tu sèmes, cela ne prend pas vie s'il n'est venu à mourir; 37. et ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps qui se fera que tu sèmes, mais un grain nu, de froment si l'on veut, ou de quelque une

A. 35. 'Αλλ' ἐρεῖ τις, transition fréquente en « Diatribe ». — Πῶς = « comment (est-il possible) »; ἐγείρονται présent = l'effort pour se lever, s'éveiller, ressusciter. — ποῖον = « de quelle qualité », « de quelle espèce ».

B. 35. Paul arrive au cœur du problème. Après avoir montré que nier la résurrection serait un désastre, il va dire à ses interrogateurs ébranlés comment elle est possible, et que la triste expérience de la ruine du corps dans le sépulcre ne prouve rien contre elle.

— A. 36. ἄφρων est un nominatif, une exclamation. — Remarquer comme le style est heurté à ce début. C'est sur le ton de la « diatribe » la plus pressante que Paul entame cet enseignement qui, par degrés rapides, va monter au lyrisme le plus serein. — Dans la traduction, nous avons voulu conserver la nuance d'éventualité contenue dans ἐὰν.

B. 36. Le verset insinue, par la comparaison du grain semé, que la mort est la condition d'une vie plus ample et plus parfaite. Ce n'est pas une allégorie, — car Paul ne parle encore que du grain, au sens propre, — mais une comparaison (Bachmann), qui porte essentiellement sur la corruption que doit subir le grain pour se multiplier. On se rappelle tout de suite la parole du Seigneur « *Nisi granum frumenti...* » (Jean, XII, 24). Pour l'origine de l'image, on a pensé à l'épi montré solennellement aux époptes d'Eleusis, — si toutefois c'était un symbole de leur bonheur futur. Avec plus d'à-propos peut-être, on aurait pu recourir aux rites osiriens, où la germination des plantes servait de symbole populaire pour figurer la renaissance du dieu et de ses fidèles (Plutarque, « Isis et Osiris », 65; — allégories du « Conte des Deux frères », du Tombeau de Rekhmara, etc., voir Kirey, « La Religion de l'ancienne Egypte », al.). Mais il n'est nullement assuré que Paul connaît ces rites ou ces traditions. L'image, si naturelle en soi, pouvait naître spontanément dans son propre esprit, ou lui être inspirée par le souvenir du logion de Jésus, conservé par la tradition avant d'être consigné dans le Quatrième Évangile.

τινος τῶν λοιπῶν· 38. ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν, καὶ ἐκάστω τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα.

39. Οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σὰρξ, ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ σὰρξ *πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων. 40. Καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ *έτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων *δόξα, έτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων· 41. ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ.

— A. 37. γενησόμενον, participe futur si rare dans la langue ordinairement familière de Paul (cfr. *Luc*, xxvii, 49, ἐσόμενος), montre que l'Apôtre élève intentionnellement son style. — εἰ τύχοι, voir à xiv, 10. — γυμνὸν κόκκον n'est pas à comparer pour le sens à II *Cor.* v, 3 où il s'agira de l'âme « nue », dépouillée du corps; il n'y a pas encore ici d'intention allégorique expresse, et « nu » signifie seulement isolé, sans les enveloppes qui protégeaient le grain sur l'épi; de même δένδρον γυμνόν était un arbre sans feuilles. Des rabbins ont appliqué, eux, cette image au corps mis en terre, mais pour en inférer qu'il en sortirait avec des vêtements (*Pirke R. Eliezer*, al., v. *Str.-Bill.*, p. 475); Paul dira bien davantage.

A 38. καθὼς ἠθέλησεν... ἴδιον σῶμα, cfr. xii, 18 et *Gen.* i, 11.

B. 37-38. Le texte exprime deux idées : d'abord la transformation merveilleuse du simple grain qui devient un épi, ensuite la correspondance exacte de la nature de cet épi à celle du grain. Ce n'est pas une *preuve* que les corps doivent ressusciter, comme si leur reviviscence rentrait dans le processus naturel de la germination, et il ne faut pas chercher ici de finesses biologiques (*Barth*); ce n'est qu'un *exemple* : dans le cas du corps comme dans celui du grain, le sujet persistera mais les attributs changeront. C'est par la volonté de Dieu que la plante sort de la graine; Paul ramène tout à la Cause première, persistance de la vie, et appropriation de la plante nouvelle à la nature du germe, — ce qui maintient une certaine identité entre les deux. Seulement il ne dit pas que c'est un miracle, et que Dieu *donne* un corps qui n'était aucunement contenu dans le grain; il sait bien qu'il y était en puissance, et que c'est une loi de la nature qui s'applique (comme à xii, 18, pour la composition des membres du corps humain); il attribue simplement l'effet de la loi au Créateur qui est l'auteur de cette loi. *J. Weiss* fait donc bien vainement ici des difficultés botaniques, comme si Paul considérait la plante comme tout à fait étrangère à la graine semée, et n'en dépendant en rien; c'est afin de pouvoir considérer le « corps pneumatique » dont il s'agira bientôt comme un « vêtement », tout entier venu du dehors, et sans aucune identité de nature avec le corps qu'il doit couvrir, afin de ramener ainsi Paul à la mystique hellénistique, conformément aux théories de *Reitzenstein*. Idem *Lietzmann*. V. *infra*, aux vv. 44 et 45.

— A. 39. Remarquer la paronomase κτηνῶν... πτηνῶν, qui montre une fois de plus la familiarité de Paul avec la langue grecque; car πτηνῶν, forme poétique, ne se trouve qu'ici, et a été « corrigé » par D*, F, G en πετεινῶν, plus ordinaire; nous avons cherché à conserver la rime autant que possible : « bestiaux... oiseaux ».

A. 40-41. δόξα : il n'est pas nécessaire, avec *Reitzenstein*, de ramener ce mot à l'iranisme. Puisque δόξα avait souvent le sens de « renommée », « gloire », on peut, par extension, le dire de l'éclat, de la splendeur, d'un objet matériel. — σώματα ἐπουράνια : Le mot σῶμα dans l'usage classique, signifie souvent « substance matérielle » (*Platon*, al., exemples chez *Bachm.*) et non « corps organique »; il n'y a donc aucun lieu de croire que Paul regardait les astres comme des corps d'êtres angéliques.

B. 39-41. Tous ces exemples ne sont pas une allégorie couvrant l'idée des corps

des autres [espèces]; 38. mais Dieu lui donne un corps conforme à ce qu'il a voulu, et à chacune des grainés un corps qui lui est propre.

39. Toute chair n'est pas le même chair, mais autre [est] celle des hommes, autre la chair des bestiaux, autre la chair des oiseaux, autre [celle] des poissons. 40. Et [il y a] des corps célestes, [il y a] des corps terrestres; mais d'une nature est l'éclat des célestes, d'autre nature celui des terrestres; 41. autre [est] l'éclat du soleil, autre l'éclat de la lune, autre l'éclat des étoiles; car une étoile diffère d'une étoile en éclat.

ressuscités; il faut les prendre au sens directement exprimé, qui suffit à l'argumentation. Paul veut uniquement, développant l'indication *ἕκαστον σώμα* du v. 38, montrer la variété de la création. Même la différence des corps célestes et terrestres ne se rapporte pas, comme l'ont cru des Pères, à celle des saints et des pécheurs, et encore moins l'éclat divers des corps célestes aux divers degrés de gloire des corps ressuscités, comme l'ont cru *Chrys.*, *Aug.*, *Ambr.*, *Théodoret*, *Lombard*, *Estius*, *Lap.*, *Corluy*, *Cornely*, etc.; Paul n'a même pas cherché à enseigner ici *directement*, par *analogie* avec la multiplicité des corps célestes, les degrés variables de la gloire des ressuscités (cfr. *Thomas*, *Bisping*, *Schaefer*, beaucoup d'autres). On peut sans doute en faire une application aux bienheureux, peut-être y avait-il dans l'esprit de l'Apôtre une *allusion* inexprimée (*Rob.-Pl.*, *Sales*, al.), mais ce n'est qu'un sens accommodatrice; de fait, en parlant de la résurrection, l'Apôtre ne reviendra pas à cette idée d'une distinction des degrés de gloire et ne parlera que de la gloire commune à tous.

Ce qu'il veut ici, c'est montrer l'admirable variété que le Créateur a donnée au monde visible, sur la terre et dans le firmament, pour insinuer par tous ces exemples qu'une Puissance si illimitée peut encore produire beaucoup de beautés que nous ne connaissons point ici-bas (*Lietzmann*, *Gutjahr*, *Sickenb.*, al.).

— **A. 42-43.** Rythme très marqué; quatre antithèses parallèles, avec anaphores rimantes; on ne peut douter ici que ce soit intentionnel (v. INT. de c). Mais le sujet de *σπεύεται* et d'*ἐγείρεται* n'est pas exprimé. Á-t-il été omis par une négligence d'expression, plus difficile à admettre ici qu'ailleurs, et faut-il le suppléer dans la traduction, en ajoutant en tête : « le corps » ? (*Gutjahr*, *Loisy*, al.). Ou bien, dans ce passage poétique, et de langue recherchée, Paul userait-il de passifs impersonnels? Nous nous rangeons à cette dernière hypothèse, pour laisser au texte son indécision peut-être voulue : « Les semailles se font, etc.. » — *ἀντίμα* (43), dit des choses, signifie « saleté », « sordidité ». — On peut comparer *Phil.* III, 21, « (Jésus-Christ), qui transformera (*μετασχηματίσει*) notre corps de bassesse (pour le rendre) conforme au corps de sa gloire ».

B. 42-43. « Ainsi sera la résurrection des morts ». Sur quoi porte la comparaison marquée par *οὕτως*, « ainsi » ? Expressément, ce n'est que sur la transformation du « grain nu » en une réalité plus parfaite, l'épi de blé. Rien ne répond à l'énumération des divers corps et des diverses chairs faite 39-41, et n'exprime par conséquent divers degrés de mérite et de gloire proportionnée. Quoique Paul ne revienne pas expressément à l'idée d'identité (*ἕκαστον*) du v. 38, elle est cependant sous-entendue, car les versets suivants assigneront toujours aux bienheureux des « corps », *σώματα*, et ils seront toujours des « hommes », *ἄνθρωποι*.

Reitzenstein (HM³, p. 344-suiv.) toujours par « iranisme », se trompe en n'entendant par le terrain des « semailles » que la matière et les conditions de la vie terrestre; car, aux versets 36-37, l'accent principal était mis sur le *passage par la mort*, et il faut que la comparaison soit équilibrée, au moins en son trait principal. De

42. Οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν.

Σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ.

43. σπείρεται ἐν ἁμιλίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ.

σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει.

44. σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν.

Εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν.

fait, il s'agit d'abord de la mort et de la sépulture, comme pour le grain, et non uniquement de la vie présente (cfr. *Bernard, Charles, Findlay, Milligan*, dans *Rob.-Pl.*); *Rob.-Pl.* rappellent ici avec raison l'insistance qu'avait mise l'Apôtre, au v. 4, à noter que le Christ, « nos prémices » avait été enseveli; mais ces « semailles » ne sont pas rien que l'enterrement (cfr. *J. Weiss*). La corruption, la sordidité, l'impuissance représentent aussi le cours médiocre de toute vie terrestre, dont la mise au tombeau n'est que l'acte dernier et le plus caractéristique (*Rob.-Pl., Bachmann, Gutjahr, Sickenberger*, al.). Cfr. *infra* le v. 53 : « Il faut que ce « mortel », θνητόν, revête l'immortalité ».

Pour le reste, il n'y a qu'à lire et admirer, sans explications importunes.

— **A. 44.** Ici ψυχικόν et πνευματικόν ont un sens « physique », puisqu'il est question du « corps » et non plus le sens moral de II, 14, et de II, 15 ou de XII, 1, XIV, 37, etc., ni celui de X, 3-4; mais l'« esprit », πνεῦμα, qui fait le corps « pneumatique », n'est pas cette matière subtile que *Gunkel* (« Wirkungen des Geistes », pp. 47-suiv., 107-suiv.) a découverte et léguée aux syncrétistes récents. Voir à l'Exc. v sur πνεῦμα.

B. 44. Ce verset comprend deux parties, qu'il faut examiner à part.

La première serait mieux rattachée à 43, car elle n'est que le dernier trait, exultant et magnifique, des antithèses précédentes : « Ce qui est semé psychique se lèvera spirituel ».

44^b dit que, s'il y a un corps « psychique », il y en a aussi un « spirituel ». Est-ce une simple affirmation, ou une conclusion logique? C'est une simple affirmation, triomphale; car malgré la prétendue loi métaphysique d'antithèse de *Leisegang* (op. cit.), et d'autres, on n'a pas le droit de conclure, du fait que Dieu crée des corps sans « esprit », qu'il doit aussi créer des corps munis de « l'esprit ». Il n'y a pas ici de preuve, mais l'énonciation d'un fait. La preuve est ailleurs, dans les oracles du Seigneur qu'ont conservés les *Synoptiques* (« ils seront comme les Anges de Dieu »), et dans l'exemple, déjà actualisé, du Christ glorieux (v. *infra*, vv. 45-suiv.). Ainsi *Barth*, contre *Gutjahr*.

Que signifient maintenant « corps psychique » et « corps pneumatique »? D'abord ces termes expriment que la corporéité ne disparaîtra pas à la résurrection (*Sickenb.*). Le même sujet restera, mais sera transformé (σπείρεται... ἐγείρεται, puis les vv. 49, 53-54, v. *ad loc.*). Le corps « psychique » était constitué pour être mû simplement par une âme, ψυχή, le corps « pneumatique » sera perfectionné de façon à être un organe parfait de l'esprit, πνεῦμα, qui le pénétrera et le glorifiera; il aura changé de qualité, (*Gutjahr*), ne sera plus alourdi par « la chair et le sang » (voir *infra*, v. 50). Mais il aura toujours l'âme, la ψυχή, qui en fait un corps vivant; car le πνεῦμα transformateur ne l'aura pas expulsée (pas plus qu'il ne chassait le νόσος, XIV, 14), malgré ce que dit *Reitzenstein* (loc. cit.), en invoquant la Pythie de *Lucaïn* (« Pharsale », v, vers 161-s). la « Liturgie de Mithra » et le reste, parce qu'il conçoit le πνεῦμα, peut-être à la stoïcienne, comme une force ou une substance éthérée qui compose Dieu et les esprits, et constituerait aux régénérés un corps nouveau qui germe au baptême, et remplacerait l'autre à la résurrection. Comme un corps « psychique » n'est pas un corps

42. Ainsi [de] la résurrection des morts :

Les semailles se font dans la corruption, la levée dans l'incorruptibilité;

43. les semailles [se font] dans la honte sordide, la levée dans la gloire;

les semailles [se font] dans l'impuissance, la levée dans la puissance;

44. les semailles [sont d'] un corps psychique, la levée d'un corps spirituel.

S'il existe un corps psychique, il en existe aussi un spirituel.

« fait d'âme », mais animé et mu par une âme, ainsi un corps « pneumatique » n'est pas un corps « fait d'esprit », mais pénétré et mu par l'« esprit » (*Rob.-Pl., Bachmann, alt.*) et cet « esprit » n'est que la partie la plus haute de l'âme, ψυχή, transformée dans ses qualités et ses opérations par la présence de l'Esprit-Saint (Voir Exc. v). *J. Weiss* s'embarrasse fort, pour plier le texte aux « découvertes » de *Reitzenstein*; mais il faut dire avec *Sickenberger* que tout ce passage de Paul n'a pas d'origines autres que chrétiennes, malgré quelques possibles rapports de terminologie avec des mystères spiritualisants.

Ainsi l'Apôtre a répondu à la première question : Comment des corps morts feront-ils pour redevenir vivants? Il a seulement fait appel à la puissance de Dieu, qui nous met sous les yeux, comme symbole, le renouveau de la végétation, la germination des plantes, et a rempli la nature de corps si variés et si beaux. S'il a fait le corps psychique, que nous connaissons, le Créateur ne peut-il lui donner des formes nouvelles, que nous ne connaissons pas? Oui, affirme l'auteur inspiré; il existe un corps spirituel, parce que le Tout-Puissant l'a voulu.

INT. — Voici la réponse formelle à la question : « Avec quelle espèce de corps les morts peuvent-ils revivre ? »

Rappelons-nous qu'il ne s'agit toujours directement que des élus. Comme ils tenaient d'Adam leur corps avec ses propriétés naturelles, ils tiendront du « Deuxième Adam », le Christ, la spiritualisation de ce corps, qui sera l' « image » du corps glorieux de Jésus-Christ ressuscité. Leur corps passera aussi de l'état terrestre à un état céleste.

Le v. 50 sera un verset de liaison, qu'on peut faire servir de conclusion à la présente péricope, comme d'ouverture à la suivante.

L'exposé très concis de l'Apôtre, et qui donne lieu à de multiples discussions, se réfère évidemment à des instructions dont il avait déjà donné la substance à ses Corinthiens. On y trouve un parallèle très caractéristique, Phil. 20-21, dont la doctrine, quoique donnée dans une lettre postérieure (de peu), ne s'était certainement pas formée dans l'intervalle des deux écrits, car Paul n'en parle aux Philippiens que comme d'idées à eux bien connues.

La correspondance de ces deux textes qui s'appuient l'un l'autre est portée très loin :

Phil. III, 20-21 (trad. Lemonnyer) : « Notre cité à nous est dans les cieux d'où nous attendons que vienne comme Sauveur le Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps misérable (cfr. encore v. 51) pour le rendre semblable à son corps glorieux, en exerçant le pouvoir qu'il possède de s'assujettir toutes choses (cfr. *supra*, 25-28) ».

CH. XV, 45. Οὕτως καὶ γέγραπται. « Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, Ἀδάμ, *εἰς ψυχὴν ζῶσαν, » ὁ ἔσχατος Ἀδάμ *εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. 46. Ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν.

47. Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς, χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ.

A. 45. L'Ambr^{re} omet οὕτως καὶ γέγραπται — Citation de Gen. II, 7 : ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν, d'après les LXX; הָיָה בְּנֶפֶשׁ חַיָּה אָדָם בְּיָוֵה dans l'hébreu original; de pareilles tournures sont fréquentes dans le N. T., surtout aux citations, et peuvent d'ailleurs se rattacher à la κοινή (Abel, p. 166). Le sens est qu'Adam, par le souffle de Dieu, devint un être animé, en désignant le tout par la partie principale. La question est de savoir si la phrase parallèle qui suit est donnée aussi comme une citation de l'Écriture. Lietzmann croit que c'est une paraphrase du premier membre; J. Weiss, que Paul dépend d'une tradition exégétique ou spéculative sur deux créations de l'homme dans la Genèse (I, 27 et II, 6-7), et que le verbe unique ἐγένετο montre que le second sujet, ὁ ἔσχατος Ἀδάμ, appartient à la même citation (approximative) que le premier; c'est, à notre avis, tenir peu de compte du style de Paul. Sickenberger, Bachmann, Gutjahr, Robertson-Plummer croient aussi, à cause de cette unité syntactique, que la citation comprend 45^b, et l'expliquent, avec plus ou moins d'assurance, comme un résumé des prédications messianiques de l'A. T., ou du fait que le second membre est joint au premier parce que celui-ci parle du premier homme comme du « type » du second Adam, ou bien que 45^b est le commentaire paulinien de 45 a. Nous admettrions à la rigueur que 45^a est écrit pour servir de « type » et préparer la proposition suivante (Gutjahr), et qu'ainsi il n'y a pas simple juxtaposition ou opposition. Cependant, avec Heinrici, Sales, al., nous croyons plutôt que la citation s'arrête à ζῶσαν; Sickenberger admet que, à 45^b, c'est peut-être Paul lui-même

qui parle. S'il y a un lien entre les deux propositions, le premier Adam étant présenté comme type, ébauche, préparation de l'autre, c'est surtout la différence, l'antithèse que l'Apôtre a voulu faire ressortir : « *âme* qui *a* la vie; — *esprit* qui *donne* la vie ». Ce qui prépare évidemment le v. 49 (et 50).

Reitzenstein (« Das iranische Erlösungsmysterium », p. 107 ss., cfr. HM³, pp. 346-350) aurait voulu changer 45^b, par la suppression de εἰς, en ὁ ἔσχ. Ἀδὰμ πνεῦμα ζωοποιῶν [ἐστίν]; modification qui, pour *J. Weiss* lui-même, manque de raison suffisante; et il n'en est pas d'autre, en effet, que les nécessités d'une théorie qui veut faire du Christ l'« Urmensch », l'« Anthropos » préexistant à Adam, et « fait d'esprit », (v. *infra*).

B. 45-46. L'Apôtre, pour expliquer la possibilité du « corps psychique », revient à l'antithèse annoncée aux versets 21-22 (v. *ad loc.*) entre l'œuvre d'Adam et l'œuvre du Christ. Comment le « dernier Adam » fut-il fait « en esprit vivificateur »? Le verset 47 répondra. La plupart l'expliquent de la Résurrection, quand le Christ, ayant racheté l'humanité par sa Passion, put lui communiquer sa vie glorieuse, après avoir reçu lui-même comme une nouvelle naissance (cfr. Act. XIII, 33, « *Ego hodie genui te* », dans le discours de Paul à Antioche de Pisidie); ainsi *Ambr^r*, *Hervé*, *P. Lombard*, *Estius*, *Lap.*, *Cornely*, *Rob.-Pl.*, *Bachmann*, *Gutjahr*, al. Nous croyons cette interprétation trop étroite; il faudrait au moins dire, avec *Sales* et d'autres, que le Christ devint alors vivificateur « *in actu* », mais qu'il l'était déjà virtuellement dès le premier moment de son existence. En effet, la comparaison entre le premier et le dernier Adam porte sur le moment où l'un et l'autre furent formés. Or, l'Homme-Christ, dès qu'il a commencé d'être, a possédé par l'Incarnation, dans l'union de la

CH. XV, 45. Et il est écrit ainsi « Le premier homme (Adam), fut fait en *âme* vivante »; le dernier Adam [le fut] en *esprit* vivifiant. 46. Mais [ce n'est] pas en premier lieu le spirituel, mais le psychique.

47. Le premier homme [fut] de la terre, fait de poussière;
Le deuxième homme [est] du ciel.

nature humaine à l'Être divin, l'esprit qui donne la vie, le πνεῦμα ἀγιώσωνος de Rom. I, 4, parce que son origine et sa personnalité étaient du ciel (v. 48).

Comme s'il avait voulu rendre impossible de se méprendre sur le sens qu'il donne à « dernier Adam », constitué en « esprit vivifiant », et réfuter prophétiquement les interprètes qui confondraient ce « dernier Adam » avec un « Anthropos », ou Homme céleste ou « pneumatique » créé avant l'homme « psychique », Paul a pris soin d'affirmer que le « pneumatique », dans l'ordre du temps, n'a paru qu'après le « psychique ». Peut-être connaissait-il (par Apollos?) la théorie de *Philon* sur la double création de l'homme (« Legum allegoriae », I, 31 : διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γὰρ ἐστὶν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήινος κτλ.; al.), qu'on voudrait faire coïncider avec certaines spéculations fabuleuses des Midraschim et du Talmud sur Adam. Mais, pour le Judaïsme, *Strack-Billerbeck* affirment (p. 477 s.) que jamais on n'a opposé au premier homme tiré de la poussière un « deuxième » ou « dernier » Adam, et qu'il n'y a dans l'ancienne littérature rabbinique rien d'analogue aux spéculations de la Cabale médiévale sur un « premier » et un « dernier » homme, un homme « d'en haut » et un homme « d'en bas ». Quant à *Philon*, on admet généralement qu'il platonise, et que son « Premier Homme » créé (d'après Gen. I, 27) avant Adam, est le Logos ou l'Idée d'homme, l'Homme idéal; il ne l'a jamais identifié au Messie, et ne lui a jamais donné de rôle sotériologique, en dépit de tous les efforts que fait *Reitzenstein* pour le ramener à une prétendue tradition gréco-orientale sur un « Urmensch »

48. Ὡς ἡ χοῖρος, ταιούται καὶ οἱ χοῖκοί,

Καὶ ὡς ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι.

49. Καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν *εἰκόνα τοῦ χοῖκου,

*φορέσωμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουράνιου.

sauveur. Bousset et J. Weiss cherchent dans la même direction; tous voudraient trouver un « Premier Homme » qui serait pour Paul l'être préexistant du Christ, afin de ne pas reconnaître chez l'Apôtre la doctrine catholique de l'Incarnation de Dieu. J. Weiss, très embarrassé par cette phrase de Paul sur la postériorité du « spirituel » ou du « dernier Adam », voudrait pouvoir intervertir les versets, les ranger dans l'ordre 46-45-47, ou même supprimer 46; il ne l'ose cependant, et se contente de dire que le « pneumatique », bien qu'antérieur, n'est « entré en action » dans l'histoire qu'après le « psychique »; solution désespérée.

Nous ne savons si Paul a voulu réfuter la théorie des Deux Hommes de Philon (Lietzmann, Bachmann, Barth, al.) ou certaine manière de la comprendre; mais, ce qui est sûr, c'est que pour lui le « dernier Adam », le Christ, n'existait pas comme tel, avant le premier, et n'a par conséquent rien à faire avec cet « Anthropos », cet « Homme Primordial » découvert par les syncrétistes chez les gnostiques, les Hérétiques et les Manichéens, et reculé par eux à l'époque iranienne afin de pouvoir expliquer par l'histoire des religions la croyance chrétienne à la préexistence du « Fils de l'Homme » (Voir notre com. sur l'*Apocalypse*, 3^e édition, Exc. II). Comme « homme », le Christ est, selon l'Apôtre, un fils d'Adam.

Le v. 46 signifie sans doute que, comme l'humanité a longtemps attendu le Deuxième Adam et son « esprit vivifiant », en gémissant sous l'hérédité du Premier Adam, aussi il faut passer par les dures conditions de vie qu'on subit dans le « corps psychique » avant de connaître la gloire du « corps pneumatique ».

— A. 47. Ici commence une autre série d'antithèses rythmiques, comparable à celle de 42-44, et dont la solennité hiératique nous fait voir encore à quel haut diapason était monté l'esprit de l'Apôtre. Le v. 49 montre pourquoi il faut attendre, dans les efforts et les douleurs de l'existence psychique, l'assimilation à l'homme « pneumatique » ou céleste, et par conséquent (cfr. J. Weiss), la série se rattache aussi bien — quoique d'une façon qui paraît plus subtile — au verset 45 qu'au verset 46.

Au lieu de ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, Marcion a lu : ὁ δεύτερος, κύριος, ἐξ οὐρανοῦ, « le deuxième, le Seigneur, est du ciel »; il est vraisemblable que c'était là une modification tendancieuse; l'hérésiarque, en changeant « homme » en « Seigneur », voulait supprimer le lien entre Adam et son Christ à lui, qui n'était pas sorti du tronc d'Adam. Une autre lecture : ὁ δευτ. ἄνθρ., ὁ κύριος, ἐξ οὐρ. (A, K, L, P, Chrys., peš., got.) est une combinaison probable de l'original avec Marcion (Lietzm.); une autre, qui ajoute ὁ οὐράνιος après οὐρανοῦ (F, G, Vulg., Lat., Grecs, Ambr.) est influencée par 48^h (Id.) — χοῖκος vient de χοῦς, qui est au sens littéral de la terre émietlée. — Voir Gen. II, 7.

B. 47. Si l'on sait par le récit de la Genèse comment le premier homme, notre ancêtre selon la nature, vient de la terre, comment le « deuxième homme » est-il du ciel, ou vient-il du ciel? On ne peut l'entendre comme Bachmann du jour de l'avènement glorieux, car ce n'est pas à la Parousie seulement qu'il sera fait « esprit vivifiant » (v. supra), et le parallélisme avec le « premier homme » serait rompu; car il s'agit de l'origine de celui-ci, il doit donc s'agir aussi de l'origine du second. Aussi J. Weiss trouve-t-il, avec raison cette fois, pareille interprétation contraire au contexte. Nous ne croyons pas non plus avec Gutjahr qu'il s'agisse de la Résurrection,

48. Tel celui qui [fut] de poussière, tels aussi ceux [qui sont] de poussière;

Et tel celui [qui est] céleste, tels aussi ceux [qui sont] célestes.

49. Et de même que nous avons porté la ressemblance de celui [qui fut] de poussière,

Portons aussi la ressemblance de celui qui est céleste.

qui a fait glorieux le corps du Christ; il est vrai que cet exégète catholique ajoute que cette glorification fut due à l'union hypostatique, que le « deuxième Homme » possédait dès le premier instant. Mais pour nous, c'est *exclusivement*, ou du moins essentiellement, de l'origine divine du Christ qu'il s'agit, car le texte compare les deux Adam au point de vue des attributs différents qu'ils doivent à leur origine respective.

Nous en restons donc à ce que Gutjahr appelle « l'opinion commune »; Il « est du ciel » à cause de sa personnalité divine éternelle, (bien différente, contre les Tubingiens et les découvreurs de l'« Anthropos », d'une préexistence corporelle et humaine), « *quia divinitas* », dit saint Thomas, « *quae humanae naturae unita est, de coelo venit, quia fuit prius quam corpus Christi* ». Le Christ était, comme l'enseigne *Phil.* II, 6, « en forme de Dieu » avant d'exister comme homme (*Sickenberger*). Cette interprétation est parfaitement adéquate et rend compte très suffisamment de tout le contexte. Cfr. *Phil.* loc. cit., *Rom.* I, 3-4, IX, 5, al.

— A-B. 48. Adam avait engendré Seth κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ (*Gen.* V, 3, LXX; dans l'hébr. בְּדִמְיוֹתָיו וְבְעִצְמוֹתָיו); εἰκών signifie « image », « portrait », mais aussi « ressemblance » due à une communauté de nature. Ainsi il est des hommes qui ressemblent à Adam, et d'autres qui ressemblent à l'Homme céleste. Ce ne sont pas deux catégories naturelles et tranchées, comme les « pneumatiques » et les « hyliques » de la Gnose; car tous descendent d'Adam et portent d'abord sa ressemblance (voir verset suivant); ce sont deux états, l'un universel, l'autre qu'on devra gagner. Ici encore, c'est une *affirmation* de Paul; le second membre n'est pas une conclusion logique du premier (voir supra, au v. 44^b B); il en sera ainsi pour les élus parce que Dieu l'a voulu (καθὼς ἠθέλησεν, v. 38). Cfr. le μετασχηματίζει, « transformera » de *Phil.* II (*Lietzmann*), un texte qui établit bien l'identité permanente du corps des élus en cette vie et après la résurrection.

— A. 49. Les uns lisent le futur φορέσωμεν (B, 17, 46, *Théodoret, arm., eth.*), mais les plus nombreux (N, A, C, D, E, F, G, K, L, P, *vulg., lat., copt.*) φορέσωμεν, aoriste subjonctif, équivalent à un impératif. -εσ- pour -ης- au verbe φορέω est une formation de la κοινή.

B. 49. Comme ο et ω se confondaient déjà souvent, dès le 1^{er} siècle, dans la prononciation, il est difficile de choisir entre les deux lectures de φορέσο(σω)μεν. Si l'on prend le futur (avec *Bachmann, Gutjahr, Loisy, Barth*, et *J. Weiss* avec hésitation), Paul prophétise simplement aux croyants leur sort glorieux à la résurrection; *Théodoret* est très décidé pour cette leçon : τὸ γὰρ φορέσωμεν προῤῥητικῶς, οὐ παρανετικῶς εἶρηκεν. Cependant *Tertullien, Chrys., Ambr., S. Thomas, etc., Callan, Sales*, et les critiques en général, *Tischendorf, W.-H, Soden, Nestle, Vogels* opinent pour l'aoriste : τοῦτ' ἔστιν, ἄριστον πρᾶξωμεν (*Chrys.*). Cette deuxième lecture paraît préférable, et le sens en est plus plein. Saint Paul ne prédit pas seulement la gloire, il dit qu'il faut la gagner, en s'assimilant progressivement à l'image du Christ, jusqu'à l'heureux jour où notre corps lui-même deviendra conforme au « corps pneumatique » de notre Sauveur, qui a été glorifié le premier dans son corps, comme « prémices » de l'humanité. Et

cette exhortation à imiter le Christ montre encore une fois que les Apôtres, Paul compris, prêchaient aux églises les exemples de la vie terrestre du Sauveur, et pas seulement sa mort et sa résurrection.

Ainsi Paul a répondu à la deuxième et la principale question : « Mais avec quelle sorte de corps les morts peuvent-ils donc revenir ? » Ce sera avec un corps « spirituel », c'est-à-dire parfaitement adapté à la gloire de l'esprit, comme est, depuis sa résurrection, celui du Christ, qui assimile graduellement ses fidèles, ses « membres » à leur Chef.

La péricope qui suit répondra aux difficultés qui pouvaient subsister, et éclairera un peu la nature du « corps spirituel ».

INT. — Nous faisons commencer cette nouvelle péricope au v. 50 (qui pourrait aussi bien se rattacher à 45-49), à cause du très solennel τοῦτο δὲ φημι, ἀδελφοί, qui montre que Paul aborde une nouvelle idée, ou une nouvelle explication très importante à ses yeux. Le « voici un mystère » annonce cette révélation essentielle que le nouvel état des élus ne comportera plus aucune des faiblesses d'ici-bas, et que les vivants du dernier jour devront être eux-mêmes profondément « transformés » dans leur vie corporelle pour arriver à cette perfection. Ce sera la victoire absolue sur la « mort » et tout son cortège de misères.

Ainsi sont rejetées les idées trop matérielles sur la résurrection qui auraient donné à des Hellènes l'occasion d'en douter. C'est le dernier mot de l'eschatologie paulinienne. Nous verrons d'ailleurs que, s'il dit à ses lecteurs « Nous serons transformés » au lieu de « nous serons ressuscités », Paul n'enseigne nullement par là la proximité du grand jour.

CH. xv, 50. Τοῦτο δὲ φημι, ἀδελφοί, ὅτι *σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύναται, οὐδὲ ἡ φθορά τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ.

CH. xv, 50. Mais j'affirme ceci, frères : la chair et le sang ne peuvent hériter le Royaume de Dieu, et la corruption n'hérite pas l'incorruptibilité.

A. 50. τοῦτο δὲ φημι, cfr. vii, 29 ; δὲ ne nous semble pas ici être une simple particule de consécution, mais marquer une contradiction à quelque réserve que Paul devine, voir à B. — σὰρξ καὶ αἷμα, formule juive connue (בָּשָׂר וְדָם), ne signifie pas, comme souvent σὰρξ quand il est seul, le mal ou la propension au mal, mais c'est comme la personnification de la faiblesse de notre présente nature, cfr. Mat. xvi, 17, Gal. i, 16, Eph. vi, 12, Heb. ii, 14.

B. 50. Pour compléter son instruction et sa démonstration, Paul fait une déclaration solennelle, — comme il en a fait à vii, 29 sur l'inanité des choses qui passent avec le temps. La « chair et le sang » qui ne peuvent entrer dans le Royaume de Dieu consommé, c'est, dit *Gutjahr*, notre corps psychique avant qu'il ait acquis les qualités futures, — ou, mieux encore, les déficiences et les tares qui font que notre corps, notre unique corps, n'est pas encore « pneumatique » ; car ce sera toujours le même, il ne sera que « transformé » (*Sickenb.* voir *infra*, v. 51). Paul répond à ceux qui auraient encore fait des objections à la résurrection, parce qu'ils l'auraient comprise, à la juive, comme la reprise d'une vie limitée, trop semblable à celle d'à présent.

« Chair et sang » et « corruption » s'équivalent ici, parce que « corruption » est une désignation méprisante pour « ce qui se corrompt ». *Rob.-Pl.* se trompent avec subtilité, en faisant se rapporter σὰρξ καὶ αἷμα à ceux que la Parousie trouvera vivants, et φθορά à ceux qui seront déjà morts.

— A. 51. πάντες οὐ : le mot πάντες est placé le premier, contre l'usage, parce que tout l'accent porte sur lui (*Lietzm.*). — Grande variété dans la transmission du texte :

51. Ἴδου μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες *οὐ κοιμηθήσόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, 52. ἐν ᾧ τόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι, *σαλπίσει γάρ, *καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα. 53. Δεῖ γάρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν, καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν.

1. Notre lecture, qui est celle de B, K, L, P, *sah.*, *got.*, etc., de tous les critiques.

2. πάντες μὲν κοιμηθήσόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα... N, C, F, G, 17.

3. οἱ πάντες μὲν οὐ κοιμηθήσόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα... A.

4. πάντες ἀναστήσόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα..... D*, e, f, *vulg.*, *latt.*

Le vrai texte est 1, celui de B; le texte 2, qui change οὐ de place pour le transporter devant ἀλλαγ., est dû à un scrupule doctrinal, parce qu'on s'est dit que ce changement (en gloire) ne convenait pas à tous, vu qu'il y aurait des damnés; ce qui est certainement étranger à l'idée de Paul dans le contexte. Le texte 3 a combiné en répétant deux fois οὐ : il y en a qui ne mourront pas, mais tous ne seront pas changés en gloire; c'est le plus visiblement artificiel. Le texte 4, « occidental », a changé l'original radicalement, toujours par scrupule de doctrine, pour sauvegarder et la résurrection générale, et le fait que tous ne seront pas « changés » en mieux, puisqu'il y aura des réprouvés. Il ne va pas du tout au contexte, où il n'a été et ne sera question que des élus (*Lemonnyer, Sales, Callan, Sickenb.*, etc.). *Saint Jérôme* (malgré la leçon de la *vulgate*, qui a peu de chance d'être de lui pour cette épître, et les épîtres en général) préférerait déjà la leçon de B, celle qui l'a emporté, à la leçon occidentale (*Ep.* 119).

Il faudrait — comme le font les éditions critiques, — continuer la phrase jusqu'à ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι, mots qui se rattachent à ἀλλαγησόμεθα comme complètement circonstanciel (v. *infra*, à 52 A), malgré la division actuelle des versets. — ἄτομος et ῥιπή ὀφθ., sont des hap. leg.; le premier mot, au sens d'instant indivisible, se trouve dans la Physique d'*Aristote*.

B. 51. Le « mystère », le secret si solennellement annoncé, ce n'est pas (cfr. *Sickenb.*) que quelques-uns seront exemptés de la mort; c'est que tous les élus de Dieu, même ceux qui ne mourront pas, devront être soudainement transformés, en un instant, en un clin d'œil (les Grecs, *Messmer, Simar, Cornely, Schaefer, Godet, Lietzmann, Rob.-Pl., Gutfahr*, etc.). Ainsi ceux qui vivront encore à la Parousie ne seront pas exclus du Royaume, ou retardés à sa porte, pour n'avoir pas passé par la condition de la mort (*Bachmann*). *Athénagore* (cité par *Bachm.*), « De resurrectione 33 », l'a très bien vu et exprimé : εἶδος γάρ τι μεταβολῆς καὶ πάντων ὑστατον ἡ ἀνάστασις, ἥ τε τῶν κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον περιόντων ἔτι πρὸς τὸ κρεῖττον μεταβολή : la dernière sorte de changement sera la résurrection, et le changement en quelque chose de meilleur encore des vivants de ce temps-là. L'objet du « mystère », c'est ce grand acte décisif de Dieu par lequel il élèvera ses élus, d'un seul coup et en une fois, à l'état « d'hommes célestes », quel que soit l'état de mort ou de vie corruptible où il les trouvera. — Paul, dans sa deuxième épître II *Cor.* v, montrera comment le fidèle peut se consoler de ce que cette transformation ne soit pas toute proche.

En disant « tous nous ne dormirons (mourrons) pas », l'Apôtre veut-il affirmer qu'il y aura, de fait, de ses contemporains de Corinthe à ne pas passer par la mort, parce que la Parousie serait prochaine? (cfr. I *Thess.* iv, 15, ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου). Nous avons traité cette question dans notre commentaire de l'*Apocalypse* (*Apoc.* 3, pp. cxxiv-suiv.). Et Paul se place-t-il, avec assurance, comme *Rob.-Pl.* et bien d'autres le disent, dans la classe de ces survivants? Mais ce serait contraire à vi, 14, à II *Cor.* v, 8, à *Phil.* iii, 11, pour ne parler ici que de ces passages. Non, en réalité, Paul dit « nous » au nom de tous les fidèles (*Sicken-*

51. Voici un mystère [que] je vous dis : Tous nous ne nous endormirons pas, mais tous nous serons changés, 52. en un instant, en un clin d'œil, à la dernière trompette; — car la trompette sonnera, — et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous serons changés, nous! 53. Il faut en effet que cet [être] corruptible revête l'incorruptibilité, et que cet [être] mortel revête l'immortalité.

berger, etc.); le mot πάντες, « tous », les deux fois où il est écrit, désigne également tout le corps des élus, formé de morts et de vivants (*Lietzmann, Gutjahr*, etc.), et considéré en bloc; c'est trop restreindre le sens du second πάντες, si évidemment mis en parallèle coextensif avec le premier, que de l'entendre seulement, comme *J. Weiss* et d'autres, de « ceux qui resteront »; et « nous serons transformés » comprend la « résurrection » comme un de ses modes, pour ceux qui seront morts; si ἀλλαγησόμεθα ne s'appliquait qu'aux lecteurs contemporains de l'Épître, alors Paul aurait l'air de croire que plus un fidèle de Corinthe ne mourra après sa lettre, ce qui est manifestement absurde, quoique *J. Weiss* propose cette interprétation comme une de celles qui lui paraissent possibles.

Les Latins qui ont suivi la Vulgate ont cru que, d'après l'Apôtre, tous les hommes mourraient (ce qui est contraire à I *Thess.*), mais que tous ne seraient pas sauvés. *Saint Thomas* (après l'*Ambrosiaster*), dit que l'exemption de la mort pour quelques-uns n'est pas contre la foi, mais que les vivants d'alors mourront dans leur ravissement au ciel (I *Thess.* iv, 17); *Estius* et d'autres disent que ce sera dans l'incendie final de l'univers. Ce ne sont là que des idées introduites dans le texte, où il n'y en a pas trace, à la suite d'une correction de scribe mal inspiré.

Il reste que tous les fidèles, de Corinthe et d'ailleurs, morts et vivants, seront « transformés » et échapperont à « la chair et au sang » de la vie terrestre. Tout cela est dit contre la matérialisation et la spiritualisation excessives de l'espérance chrétienne (*Sickenberger*).

— A. 52. Sur la mauvaise division des versets, les mots ἐν ᾧ, ὅτι ὁρθαίμω, voir à 51 A. — Pour σαλπίζει qui n'a pas de sujet, il faut sous-entendre ὁ σαλπικτής; on trouve pareille ellipse dans *Xénophon* avec le même mot (*Abel*, p. 155); σαλπίζει pour σαλπίζει est une forme de la κοινή.

B. 52. Paul adopte la même mise en scène apocalyptique que dans I *Thess.* iv, 16, et que *Mat.* xxiv, 31. Puisque c'est la « dernière » Trompette, c'est qu'il n'y aura plus rien après (Voir Exc. xviii). *Aqiba* comptait sept trompettes pour la résurrection (*Str.-Bill.*, ad loc.). Sur le sens des « Trompettes », voir notre commentaire de l'*Apocalypse*, spécialement l'Exc. xxiii.

Ainsi la « résurrection » et la « transformation » auront lieu en même temps, dès que la trompette sonnera. Faut-il voir deux catégories tranchées dans « les morts » et « nous », avec *Rob.-Pl.*, et comme *Gutjahr* le croit aussi, puisqu'il veut donner ici un sens moins étendu aux termes « nous serons transformés » qu'au verset précédent? Nous ne l'admettons pas, car ce serait compliquer l'idée et attribuer à saint Paul la responsabilité d'une faute de style et d'une équivoque dans un passage par ailleurs très soigné; — bien qu'on pût admettre sans rien changer à la doctrine qu'il y a deux formes de « transformation » ici distinguées, l'une par mode de résurrection, l'autre dans un mode qui n'est pas décrit, et qui est un des éléments du « mystère »; seulement, ce serait moins naturel, et inutile. Car si Paul écrit ἡμεῖς, « nous », c'est, je crois, moins pour l'opposer à οἱ νεκροί, que pour l'expression concentrée et savourée de son attente joyeuse : « Nous serons transformés, nous! »

54. Ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀφθαρσίαν, καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· « Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος. [55. Πῶ σου, θάνατε, τὸ νίκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; »].

nous, nous-mêmes, morts ou vivants, nous tous qui aurons cru au Christ mais aurons gémé dans ce corps corruptible, τὸ φθαρτὸν τοῦτο, voir v. 53.

— **A. 53.** On sent en effet dans ce verset et ceux qui suivent la ferveur d'un enthousiasme contenu, mais qui éclatera au v. 55. Paul s'est plu à redire les mêmes mots pour lui si pleins de sens. *J. Weiss*, qui a bien perçu cette beauté, parlait encore ici de strophes; on pourrait en effet établir encore une division en lignes, mais ce serait moins frappant qu'aux deux passages rythmiques qui ont précédé.

B. 53. Il faut (δεῖ) de par la volonté de Dieu, et pour qu'on puisse participer pleinement aux joies de son Royaume, que la corruptibilité, la mortalité, tout ce qui est dénommé « *chair et sang* » disparaisse, et que le corps, en revenant à la vie, soit investi de qualités nouvelles, incorruptibilité, immortalité, que la nature ne lui avait pas données. Mais il n'en sera pas moins toujours ce corps-ci que nous avons à présent (τὸ φθαρτὸν τοῦτο), l'identité persistante est clairement affirmée. Le γάρ rattache cette phrase à toute la précédente, et non pas à ἡμ. ἀλλὰγ. seulement (qui a d'ailleurs un sens très général, v. *supra*); c'est donc de toute façon une erreur que de faire signifier aux expressions « ce corruptible-ci », « ce mortel-ci » les seuls corps de celui qui écrivait et de ceux qui devaient lire la lettre; il s'agit de tous les élus de n'importe quelle église et de n'importe quel temps, d'autant plus que les expressions susdites ont certainement la même extension qu'au verset 54 qui va suivre (v. *infra*). Ces deux versets 53 et 54, arrivant à la fin de cette longue instruction, se rapportent certainement à tout le sujet traité, pris dans toute son ampleur, donc à tous les hommes, ou plutôt à tous les élus.

L'adjectif démonstratif τοῦτο est répété quatre fois, pour inculquer fortement l'identité du corps ressuscité avec celui qui est maintenant, ou qui a été, corruptible et mortel; ainsi l'image initiale du grain (voir vv. 35-38) est toujours applicable pour l'essentiel. Mais il ne faut pas poser, comme *J. Weiss*, la question bizarre de se demander si le changement se fera graduellement dans le tombeau, comme le grain se change peu à peu en épi dans la terre. C'est se figurer cette fois (cfr. *supra*, *Reitzenstein*) que le corps pneumatique existerait déjà matériellement, dans son germe, et se développerait suivant un processus pareil à celui de la germination d'une plante. Si les résultats sont comparables, — et encore de très loin, — les modes sont absolument différents; pour le grain Dieu agit par une loi de la nature, pour le corps — dont tous les éléments se sont dispersés dans la corruption, ce qui n'est pas le cas du grain — il faut une intervention immédiate de la Toute-Puissance divine. Le « comment » échappera toujours à notre science en cette vie; c'est du surnaturel, c'est le « mystère ». Pour affirmer que la résurrection est possible, l'Apôtre n'a recouru (*supra*, vv. 38-44) à d'autre argument qu'à la puissance illimitée du Créateur.

— **A. 54.** ὅταν δε..., jusqu'à ἀθανασίαν, omis F, G; τὸ φθ. τοῦτο ἐνδύσ. ἀφθ. καὶ, omis *Marcion*, N*, C*, I, M, al., *vulg.*, par des scribes qui n'ont pas senti la beauté de ces répétitions. — νίκος, forme tardive pour νίκη, se trouve *Bible*, *papyrus*, al. — Quelle est la citation qui suit γεγραμμένος? Est-ce même proprement une citation? *Feine* croit que 54-55 offrent une combinaison de textes bibliques (*Isaïe* et *Osée*) d'après la méthode rabbinique; mais il nous semble que la dissertation finit avec le v. 54, tandis qu'au v. 55 commence une autre péripécie, où c'est Paul qui parle lui-même, en s'appropriant des paroles d'*Osée* (v. *infra*). Pour le λόγος cité dans notre

54. Mais une fois que cet [être] corruptible aura revêtu l'incorruptibilité, et que cet [être] mortel aura revêtu l'immortalité, alors deviendra [vraie] la parole qui a été écrite : « La mort a été engloutie dans la victoire.

[55. Où [est], ô mort, ta victoire? ton dard, ô mort, où [est-il]? »

verset, on renvoie à *Isaïe*, xxv, 8, qui est en hébreu בָּלַע הַמָּוֶת לְנֶצַח; le mot נֶצַח, לְנֶצַח, signifie « toujours », « à jamais », et le sens de « ce qui dure toujours » se joint pour נֶצַח à celui de « briller »; לְמִנְצָח du titre des *Psaumes* désigne un instrument; il est rendu εἰς τὸ τέλος par les LXX, τῷ νικητοίῳ par Aquila, εἰς τὸ νίκης par Théodotion, « victoire » par s. Jérôme. Ainsi Paul aurait lu dans *Isaïe* le sens de « victoire ». Quant au texte des LXX pour ce passage, κατέπινεν ὁ θάνατος ἰσχύσας, il va très mal au contexte, et est presque inintelligible; Théodotion a κατέπινεν, le même mot que Paul, et Aquila à peu près le même, καταποντίσει. (*Rob.-Pl.*). Peu importe; on voit assez le sens de Paul —. Cfr. le v. 26.

— B. 54. Voici le dernier mot du « mystère », c'est-à-dire du secret de la sagesse de Dieu (voir à II, 7 s.) pour le salut de ses créatures. « Alors », quand cette transformation merveilleuse aura lieu, à la Parousie du Christ, la mort sera à jamais abolie, avec ses prodromes et ses suites; ce « dernier ennemi » (v. 26) sera « englouti dans la victoire » (cfr. II *Cor.* v, 4, « pour que le mortel soit englouti (même mot καταποθῇ) dans la vie »). Il n'y aura plus de vie incomplète, précaire, toujours tendue vers un autre sort, comme celle que nous vivons sur cette terre. En d'autres termes, Paul écarte, pour en finir, et toutes les imaginations matérielles des rabbins sur la vie future, et tout ce qui ressemblerait au Règne préparatoire d'un Messie juif, toute espèce de chiliasme (voir l'Exc. xviii).

L'accent est devenu triomphal, comparable, dit *Barth*, à l'enthousiasme de *Rom.* viii, 31-38 ou xi, 32-36, — et à la fin du chapitre xiii sur la charité qui se termine par la vision de Dieu.

INT. Paul se sent exultant pour s'être tiré d'un si grave enseignement. Il a rendu le plus magnifique hommage à la Royauté du Christ vainqueur, après avoir prêché dans toute sa lettre l'union à Lui comme le principe qui éclaire et résout tout problème. Ces préventions helléniques contre la résurrection corporelle, qui auraient pu tout affaiblir et remettre en question dans la croyance évangélique, il les a victorieusement écartées; il a affermi ses chrétiens sur le roc de leur espérance, pour qu'ils fassent progrès sur progrès jusqu'au « Jour du Seigneur ». Alors il se laisse aller au lyrisme d'un vrai cantique, revoyant tout le chemin que la Providence a fait suivre à l'homme, à travers le domaine sombre du péché et de la loi, pour lui faire goûter au terme le triomphe de la charité.

C'est bien le couronnement de l'Épître, dont la leitmotiv était « l'union ». Maintenant l'Apôtre inspiré contemple dans l'avenir l'union achevée, le Dieu vivant devenu, par le Christ, « tout en tous ».

CH. xv, 55. « Ποῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; »

56. Τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος.

57. Τῷ δὲ Θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νίκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

58. Ὡστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ἐδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου πάντοτε, εἰδότες ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστιν κενὸς ἐν κυρίῳ.

— A. 55. Les exclamations sont d'Osée, xiii, 14; dans les LXX, on lit ᾄδῃ au lieu du deuxième θάνατε; cet « Hadès » classique a été rétabli dans notre texte par quelques témoins, A, K, L, M, P, al., *syr.*, *got.* Les deux questions du prophète peuvent ne former, nous l'avons vu, qu'une citation faite en blocage avec les paroles tirées d'Isaïe au verset 54. Mais il semble bien que ce soit l'Apôtre lui-même qui parle ici dans les termes d'Osée, car une nouvelle péricope s'ouvre avec ce verset. — Voir sur ces textes *Sir.-Bill.*, p. 483.

B. 55. Quand Paul est enthousiaste, il lui vient naturellement à la bouche des textes de l'Écriture, qu'il ne s'astreint pas du reste à citer littéralement. La citation très libre qu'il venait de faire d'Isaïe le porte à continuer sur le même ton biblique, et d'une façon tout à fait sublime. Si, comme le croient *Cyrille d'Alexandrie*, *Cornely*, *Göbel*, le texte précédent (γεγραμμένος), vérifié au jour de la grande victoire, était placé par l'Apôtre dans la bouche des saints glorifiés, alors nous pouvons dire que Paul lui-même, dans sa vue prophétique, s'associe à leur chœur triomphal.

— A. 56. Pour « péché » et « loi », voir à *Rom.* vi, 14, vii, 13, et la doctrine générale de l'Épître aux Galates, iii, 19, al.

B. 56. Si cette réflexion sur le péché et la loi n'était qu'une « remarque exégétique », une « courte digression » (*Lietzm.*), au moins elle ferait voir comme était parfaite l'unité de la pensée de Paul et de son enseignement; car les Corinthiens sont supposés instruits de la doctrine sotériologique qui devait être exposée un peu plus tard aux Romains, après les Galates, et qui n'avait donc pas été créée pour ceux-ci.

J. Weiss, quand il y voit une « glose théologique », ou tout au plus une note que Paul aurait ajoutée après coup, montre encore une fois comme il a mal compris tout ce chapitre. De fait, cette note est tout à fait « organique », et, dit *Bachmann*,

bien mise à sa place quand Paul en vient à penser au dernier fond des choses — ou plutôt de l'histoire humaine. Parvenu au terme de sa lettre, il regarde avec triomphe ce péché et cette Loi dont ses fidèles sont enfin délivrés, — s'ils comprennent leur vocation. Tout cela c'était le cortège de la mort, vaincue par le Fils de Dieu!

— **A. 57.** τῷ δὲ θεῷ χάρις, cfr. *Rom.* VII, 25, pour la délivrance du « corps de la mort », escomptée là comme ici. — Le participe présent δίδοντι marque le progrès continu (*Rob.-Pl.*); l'aoriste δόντι, de D, *vulg.*, *latt.*, donne un sens également admissible. — Il y a ellipse de εἶη ou de ἔστω.

B. 57. Il ne restait plus qu'à s'épancher en reconnaissance pour le Dieu qui, par le triomphe de Jésus-Christ, donne aussi aux membres du Christ la « Victoire » parfaite sur le monde, le péché et la mort.

— **B. 58.** L'Apôtre se retourne pour conclure, dans une apostrophe tendre et pressante, vers ses « frères bien-aimés », dont il espère avoir vaincu les derniers doutes païens qui les empêchaient d'être de parfaits disciples du Christ. Ce chapitre, réservé à la fin de son écrit, devait surmonter les tendances dangereuses qui

CH. XV, 55. « Où [est] ô mort, ta victoire? ton dard, ô mort, où [est-il]? »

56. Or, le dard de la mort, [c'est] le péché, et la puissance du péché, [c'est] la Loi.

57. Mais grâce [soit] à Dieu, qui nous donne la victoire par notre Seigneur Jésus-Christ.

58. Ainsi donc, mes frères très aimés, devenez solides, inébranlables, vous surpassant dans l'ouvrage du Seigneur, toujours, sachant bien que votre peine n'est pas inutile dans le Seigneur!

auraient porté graduellement les néophytes au scepticisme et au découragement (voir vv. 32-34), et compromis tout le travail de la vie chrétienne. Ils doivent désormais, s'ils comprennent, se sentir armés contre l'inconstance, l'esprit de vanité et de division, les illusions d'une liberté mal entendue; il faut qu'ils se donnent de tout leur cœur au « travail du Seigneur » (c'est-à-dire à l'imitation des vertus du Jésus historique dont la vie et les exemples leur étaient certainement prêchés), dans l'attente ferme de la magnifique récompense que ces pages leur ont fait entrevoir.

NOTA. L'écrit de KARL BARTH sur ce chapitre, « Die Auferstehung der Toten », est bien digne d'une mention spéciale en exégèse; sa profondeur contraste avec les gauches finesses des commentateurs « religionsgeschichtlich ». Mais c'est une œuvre, en fin de compte, qui déçoit tristement. L'auteur dit que la fin des choses n'est pas la conclusion du cours des choses, parce qu'elle se produit sur un autre plan, sans qu'il y ait contact; c'est un plan supérieur, évidemment, mais auquel l'humanité, et chaque âme rachetée, doit s'élever par le chemin des événements terrestres et historiques. — La résurrection, nous dit-on, c'est Dieu, le passage à l'ordre de Dieu; elle signifie simplement que « Dieu est Dieu »; la « fin » n'est que le retour au commencement, l'homme ne s'affirmant plus contre Dieu; le « corps pneumatique » n'est pas futur, mais caché, et la Parousie n'est que l'émergence à la surface d'une réalité latente; le Pneuma, « ce qui fait que Dieu est Dieu » doit remplacer la « Psychè »; le v. 48 (τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι) s'entendrait d'un présent intemporel, et création, résurrection du Christ, fin et résurrection des hommes, tout ne serait qu'un « jour ». Etc. On voit trop que cette sibylline « théologie dialectique » prend le contre-pied du véritable enseignement de Paul,

qui se basait sur une véritable intervention contingente de Dieu dans le monde; préparée, réalisée et continuée par des événements de l'histoire; *Barth* et son école ne mettent, à la place d'une doctrine si objective et solide et concrète, qu'un fidéisme abstrait et plutôt sombre, qui ne sait même pas, quand il prétend apprécier les faits du salut (par exemple à propos de Pâques, du Pneuma et du « corps pneumatique »), se dégager des « placita » de l'école d'histoire des religions, tout en faisant profession de les dédaigner.

EXC. XVIII. SAINT PAUL ET LA « DOUBLE RÉSURRECTION CORPORELLE ».

Notre commentaire a indiqué les raisons multiples qui empêchent d'admettre en ce chapitre xv l'idée d'une « double résurrection » des corps. Mais comme cette théorie a été mise très à la mode de nos jours, il convient de l'examiner de plus près.

L'interprétation du chapitre xx, 1-10, de l'Apocalypse par un Règne de mille ans pris à la lettre, avec le Christ visible trônant sur la terre au milieu des martyrs ressuscités, possède encore la faveur de la majorité des exégètes non orthodoxes. Cependant ceux à qui il ne suffit pas de la répéter comme une leçon de leur catéchisme scientifique, n'en ignorent pas les graves difficultés. Cette conception a beau être analogue à celle de certains apocryphes juifs, et paraître confirmée par le chiliasme de quelques anciens Pères, elle est en désaccord manifeste avec les prophéties du Seigneur dans les Synoptiques, suivant lesquelles la Parousie, survenant inattendue, mettra le point final à toute histoire terrestre; elle ne peut même pas s'appuyer sur Daniel. Aussi Zahn voudra-t-il la considérer comme une révélation nouvelle et toute particulière accordée à saint Jean; le catholique Wikenhauser, en la maintenant comme sens littéral, tâchera d'expliquer que c'est seulement une espèce d'allégorie pour signifier que les martyrs auront une situation privilégiée dans le monde futur. Mais ceux qui n'ont pas à faire d'apologétique, par exemple Loisy, reconnaissent sans ambages que le millénarisme littéral apparaît comme un élément étranger dans l'ensemble du Nouveau Testament, et demeure inconciliable avec bien des affirmations de l'Apocalypse elle-même; ce ne pourrait donc être qu'un spécimen de ce conflit de traditions hétérogènes qui se trouvent généreusement et peu intelligemment, selon leur système, juxtaposées dans un même livre. Cependant on ne s'en tient pas à cette solution désespérée; depuis quelque temps on se met à insister sur certains traits, assez obscurs, de l'eschatologie de saint Paul, où l'on prétend découvrir au moins l'amorce de la croyance chiliaste. Ainsi nous aurions, dans la révélation chrétienne, deux perspectives eschatologiques en conflit : l'une, générale et pure de chiliasme, qui est celle des Synoptiques et aboutit à la Deuxième Épître de Pierre; l'autre, millénariste, empruntée à des cercles juifs de la même époque, qui se mêle à la première chez Paul, et s'épanouit dans l'Apocalypse, Papias, Justin, Irénée, d'autres encore.

Parmi les exégètes du siècle dernier, *Ewald* (1857), *Edwards* (1885) étaient déjà favorables aux « deux résurrections » chez l'Apôtre. *Godet* (« Com. sur la 1^{re} épître aux Corinthiens », II, pp. 374.379) défend très honnêtement cette théorie, et pense même la retrouver dans le reste du Nouveau Testament. Tous-

saint, dans son commentaire catholique de notre épître (p. 415, 1910) inclinait assez visiblement vers la même thèse. Loisy n'en doute plus. Enfin Albert Schweitzer, dans son remarquable livre sur « la Mystique de l'Apôtre Paul » (1930), faussé malheureusement par sa thèse eschatologiste, qui lui fait restreindre tout ce que saint Paul dit de l'union au Christ à l'intervalle d'un « règne messianique intermédiaire », prétend (pp. 94-96. al.) qu'une résurrection anticipée des justes précédera la résurrection générale, pour que les fidèles qui étaient morts jouissent aussi des biens messianiques en compagnie de la dernière génération des vivants, « transformés » à la Parousie; Paul aurait trouvé le premier cette solution, étrangère à Jésus, en adaptant au spiritualisme chrétien l'eschatologie de *IV Esdras* et de l'*Apocalypse de Baruch*.

On n'aurait point d'abord pensé à découvrir pareille théorie dans les épîtres pauliniennes, s'il n'avait fallu à toute force trouver un parallèle ou un antécédent néo-testamentaire au prétendu millénarisme de Jean; et cette étude veut montrer au prix de quelles complaisances violentes, de quel refus d'analyse on y est parvenu.

Si l'on voulait d'abord mettre un intervalle, comme plusieurs le font, entre la résurrection des justes et celle des réprouvés, il fallait oublier ou détourner de leur sens des passages comme *Rom.* II, 5-suivants, qui n'envisage qu'un seul jour du « jugement » pour les uns comme pour les autres, oublier que le « Jour du Seigneur », ou la Parousie, coïncidera avec la ruine des impies (*I Thess.* V, 2. suivants), textes clairs qu'aucun autre ne contredit, et que tous au contraire paraissent confirmer.

Mais le passage de Paul qui est en cause essentiellement, c'est *I Corinthiens*, XV, 22-26; pour en faire l'exégèse suffisante, nous devons recourir à un parallèle tout proche, *I Cor.* XV, 50-55, et à un autre plus éloigné, *I Thessaloniens* IV, 13-18.

Disons tout d'abord pourquoi nous tenons ce rapprochement entre *I Cor.* et *I Thess.* pour légitime et nécessaire. Bien qu'un intervalle de cinq années peut-être sépare ces deux épîtres, rien n'autorise à penser que les vues de Paul touchant les fins dernières aient varié durant ce temps. S'il avait eu à rectifier quelque enseignement autrefois proposé par lui à ses fidèles — et cela sur un sujet aussi capital en sa prédication que l'étaient les fins dernières. — ses écrits nous en auraient bien conservé quelque signe, au moins sous forme d'allusion. Mais tout signe, toute allusion de cette espèce fait défaut.

Il avait bien pu le faire, dira-t-on, dans sa prédication orale. Personne ne le niera. Mais ce n'est qu'en désespoir de cause qu'on pourrait se réfugier dans cette inconnue, et seulement si l'ensemble des lettres de Paul, qui sont des quantités connues, présentait des incohérences ou des contradictions inexplicables autrement. Il n'en va pas ainsi au cas où les lettres, s'éclairant l'une par l'autre, montrent — ou du moins n'excluent pas — la continuité de l'idée et la cohérence des points de vue.

Cela étant bien compris, abordons le fameux passage où saint Paul est censé préluder au chiliasme. Il se trouve dans la *I^{re} aux Corinthiens*, ch. XV, vv. 22-56.

22. Ainsi, en effet, qu'en Adam tous meurent, de même aussi c'est dans le Christ que tous seront vivifiés. 23. Mais chacun au rang (ou « dans le groupe ») qui est le

sien (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι) : le Christ, prémices; ensuite (ἐπειτα) ceux qui sont au Christ, à sa Parousie. 24. Et puis (εἴτα), la fin! (τὸ τέλος) quand il livre (παραδοῖ) la royauté au Dieu et Père, quand il aura fait évanouir toute principauté et toute domination et puissance. 25. Car il faut qu'il règne (δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεῦν) jusqu'à ce qu'il ait mis tous les ennemis sous ses pieds (Ps. 110). 26. Le dernier ennemi qui s'évanouit, c'est la Mort...

La théorie à juger est celle-ci :

Entre les versets 23 et 24 s'introduirait la notion du « Règne intermédiaire », comme dans l'Apocalypse. La résurrection se fait en trois temps : d'abord celle du Christ, prémices, qui a eu lieu déjà; — ensuite (ἐπειτα) celle des fidèles du Christ, à l'heure de la Parousie; — et puis (εἴτα, coordonné à ἐπειτα), celle du reste des hommes (τὸ τέλος) qui n'ont pas eu part à la première. Donc deux résurrections corporelles. La deuxième est séparée par un intervalle de la première, comme celle-ci l'a été de la résurrection de Jésus. Trois τάγματα : le Christ — les fidèles — « les autres ». Le premier intervalle a été rempli par la vie militante de l'Église jusqu'au retour de son Chef, à la Parousie; par quoi le sera le deuxième? Par le « règne » du Christ redescendu parmi les siens ressuscités; il prendra vigoureusement en mains son pouvoir royal (βασιλεῦν) pour réduire toutes les puissances qui ne lui sont pas encore soumises (cfr. l'*Apocalypse*, Gog et Magog), et détruira tout empire de la mort (qu'il jettera dans l'étang de feu, *Apoc.*), en ressuscitant les derniers morts, auxquels le jugement général assignera leur sort éternel.

Si nous admettions ce parallélisme avec l'Apocalypse, il faudrait au moins commencer par noter qu'il cloche en plusieurs points. D'abord, dans l'Apocalypse, le combat victorieux contre les puissances signifiées par Gog et Magog, qu'excite Satan libéré, n'a lieu qu'à la fin des Mille Ans, tandis que chez Paul tout le règne qui, dans l'hypothèse, suivrait la Parousie, paraît occupé par une guerre de conquête et d'extermination; mais on pourrait dire que c'est là un simple effet varié de perspective. Ce qui est plus grave, c'est que, chez Paul, tous les fidèles, tous « ceux du Christ », sont ressuscités et doivent par conséquent régner avec Lui, tandis que l'Apocalypse ne fait (dans l'hypothèse des mêmes exégètes) ressusciter et régner que les « martyrs ». Ce ne sont donc point, chez Paul et chez Jean, les mêmes ressuscités ni les mêmes « rois » — à moins qu'on ne veuille croire, avec Charles et Loisy, que « fidèles » et « martyrs », c'est *unum et idem*, parce que tous les chrétiens, d'après l'Apocalypse, doivent être martyrisés par la Bête, entre la publication du livre et la Parousie, les fidèles morts auparavant et autrement étant négligés dans la perspective; idée formellement contraire à celle de Paul, qui représente des chrétiens vivant encore à l'heure du second Avènement. Mais ceux qui ne donnent point dans cette fantaisie (ainsi Wikenhauser) ne peuvent assimiler Paul et Jean; il faut qu'ils reconnaissent une divergence essentielle entre ces deux perspectives. Et ils ne pourront justifier les vues de Paul comme ils tentent de le faire pour celles de Jean, en disant que celui-ci a voulu tout simplement enseigner, par l'emprunt du mythe judaïque du « Zwischenreich », une glorification spéciale et anticipée d'une catégorie spéciale de fidèles, les « martyrs »; cet expédient apologétique leur échappera pour ce qui concerne Paul, et ils devront reconnaître que celui-ci, à la différence de Jean, ne saurait être absous de millénarisme matériel.

Pour l'interprétation de Jean, nous renvoyons le lecteur à notre commentaire de l'Apocalypse, auquel rien ne nous semble devoir être changé ici. Quant à l'exégèse de I *Cor.*, xv, 22-26, tout y dépendra d'abord du sens, et du rôle dans la phrase, qu'il faut donner aux expressions :

ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι;
εἴτα;
τὸ τέλος;
δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν.

1° ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι. — Il est évident que cette expression commande au moins les deux qui suivent : Χριστός et οἱ τοῦ Χριστοῦ; ils auront (ou occuperont) leur τάγμα respectif. Mais que veut dire ce mot τάγμα? Le sens ordinaire, depuis le IV^e siècle et surtout Xénophon, est « corps de troupe », « subdivision militaire » petite ou grande. On le trouve dans les papyrus, les inscriptions, chez Josèphe, Clément de Rome, Hermas, etc., et il passe souvent au sens plus général de « groupe » quelconque. Les Septante l'emploient une vingtaine de fois, le plus souvent au sens dérivé de « bannière » (pour rallier les groupes), et parfois au sens plus écarté d'« hommes de pied »; les autres traducteurs grecs de la Bible lui font signifier « bande », « fête », « rangée ». Ainsi la signification, au I^{er} siècle, en était fort extensible; et comme τάγμα, étymologiquement, veut simplement dire : « ce qui est ordonné ». ou « mis en ordre », rien d'étonnant s'il prend d'autres acceptions encore. Ainsi, dans les *Définitions* faussement attribuées à Platon, 414^e, nous lisons : δίκαιον νόμου τάγμα ποιητικὸν δικαιοσύνης, où il signifie « ordonnance » = « prescription » : « prescription légale qui réalise la justice », est-il traduit dans la coll. Budé. Aristote, *Pol.* IV, VII (9), 3, écrit : ἐκ δυοῖν ταγματόν, τὰ μὲν ἐκ τοῦ ὀλιγαρχικοῦ νόμου, τὰ δ' ἐκ τοῦ δημοκρατικοῦ, où la constitution, soit oligarchique, soit démocratique, s'appelle un τάγμα. Au reste, du sens commun de « groupe » ou « troupe » occupant sa place déterminée dans un défilé, militaire ou non, il était facile de passer à celui de « rang » ou de « place » d'un individu dans la troupe. C'est ainsi qu'Épictète (*A Herodotos*, 71, dans Diogène Laërce I) parle des choses φύσεως καθ' ἑαυτὰ τάγμα ἔχοντα = « ayant chacune pour soi son rang dans la nature », et probablement c'est le même sens qu'il faut reconnaître I *Clément*. xli, 1 (malgré xxxvii, 3 où τάγμα = « groupe ») : ἕκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐαρεστεῖται τῷ θεῷ = « que chacun de nous, frères, à son rang, se rende agréable à Dieu », dans la fonction individuelle qu'il accomplit, plutôt que « au sein de son ordre » (de prêtres, lévites, laïques, xl, 6). — Alors, si, dans notre passage de saint Paul, nous traduisons « à son propre rang », on évitera ainsi la difficulté de faire représenter par le Christ une « troupe » à lui tout seul (cfr. *Lietzmann*).

2°-3° εἴτα τὸ τέλος. — Εἴτα signifie « ensuite », ordinairement au sens chronologique; mais ce mot, ainsi que son composé ἔπειτα, marque souvent aussi, non pas une idée de postériorité dans le temps à l'égard des choses qui précèdent dans une énumération, mais simplement que l'on continue à énumérer, comme en français « et encore », ou un « alors » indéfini, ou ce qui est *immédiatement conséquent*, sans intervalle temporel, aussi bien que ce qui est subséquent. Dans la même épître aux Corinthiens, xii, 28, ἔπειτα ne marque qu'un ordre

inférieur de dignité, et surtout il faut remarquer ce que nous avons observé au début de ce même chapitre xv, v. 7. Tout cela nous autorisera, s'il le faut, à voir dans l'εἶτα de xv, 24 autre chose que la marque d'un intervalle où l'on pourrait loger une guerre messianique.

Cette question est liée à celle du sens qu'il conviendra de donner au mot suivant, τὸ τέλος. En soi, τέλος signifie « fin », « conclusion », mais aussi « bout », « queue » (*Isaïe* xix, 15); cette seconde acception (= περίττωμα « ce qui reste », *Lietzmann*, ad loc.) se rencontre par exemple chez Aristote, *De gen. an.*, pour « ce qui reste » de la nourriture et s'en va du corps. On pourrait donc, abstraitement parlant, l'entendre en notre passage du « reste », des « autres », c'est-à-dire des hommes qui ne sont pas « ceux du Christ », peut-être avec une nuance de dédain dans l'expression. Nous verrons si cela convient mieux au contexte que le sens commun et abstrait de « fin », « conclusion ».

Mais déjà nous pouvons voir que la structure de la phrase, aux vv. 23-24, oblige à elle seule de joindre étroitement εἶτα τὸ τέλος à ce qui suit (ὅταν παραδοῖ...) bien plutôt qu'à ce qui précède. On pourrait croire à première vue que εἶτα est coordonné à ἐπειτα de 23, et appelé par ce premier adverbe; mais, en considérant mieux, il apparaît d'abord clairement que cette « livraison » de la royauté au Père ne peut être jointe logiquement aux trois membres (qu'on présume) dans l'énumération; car le Christ-prémices est exclu, ce n'est pas au moment de sa résurrection qu'il a remis un royaume pacifié à son Père; cette exclusion du premier membre rend au moins douteuse la liaison de ὅταν παραδ. avec le second membre ἐπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ; ce qu'il reste de certain, c'est qu'il est impossible de séparer la chose ou l'événement signifié par τὸ τέλος de la proposition qui suit; les mots ὅταν παραδ. κτέ. peuvent très bien n'être donc que l'explication de τέλος, ou désigner un fait concomitant avec ce seul τέλος; et alors il serait tout naturel de faire commencer une nouvelle phrase, elliptique, une nouvelle idée avec εἶτα τὸ τέλος, ce qui empêcherait de trop insister sur une coordination de εἶτα avec ἐπειτα pour en conclure que εἶτα introduit quelque chose d'homogène à οἱ τοῦ Χριστοῦ, un troisième groupe.

4^o δὲ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν κτέ. — Le γὰρ indique que cette phrase est explicative; le Christ doit régner nécessairement *parce qu'il* lui faut avoir le temps d'anéantir tous ses ennemis. Mais le temps présent de l'infinitif βασιλεύειν ne montre pas que c'est seulement lorsqu'il apparaîtra à la Parousie, et aura ressuscité « ceux du Christ », qu'il commencera cette royale guerre devant aboutir à la destruction de la mort; si Paul avait sûrement voulu exprimer cette idée (Règne intermédiaire), il aurait mieux fait d'employer l'aoriste ingressif βασιλεύσαι.

Une fois débarrassés de ces préliminaires, nous pourrions déterminer, pour toute la péricope 22-26, en paraphrasant s'il est besoin et commentant quelque peu, le sens qui paraît de beaucoup le plus naturel.

22,... c'est dans le Christ que tous seront vivifiés.

Des commentateurs anciens, avec l'un ou l'autre moderne, ont cru que cette « vivification » était la résurrection corporelle en général, aussi bien des réprouvés que des élus. Mais cette opinion n'est guère d'accord avec le contexte, où Paul ne s'occupe absolument que de ceux qui seront appelés à la vie de gloire,

conforme à celle du Christ ressuscité. Il laisse, en tout ce chapitre, les damnés dans l'ombre. On ne comprendrait guère qu'il dit que les malheureux condamnés à la mort éternelle seront « vivifiés dans le Christ ». Par conséquent, de ce seul chef, τὸ τέλος aura peu de chances de signifier : « les autres, ceux qui n'appartiennent pas au Christ » et, à la résurrection, n'obtiendront pas le salut.

23. Mais chacun [arrive à cette vivification] au rang qui lui convient : d'abord le Christ, prémices [des ressuscités glorieux] (1); ensuite ceux qui sont au Christ, à sa Parousie.

Ceux qui sont au Christ et ceux qui sont sauvés, c'est, d'après tout le Nouveau Testament, exactement la même chose; car aucun juste, eût-il ignoré matériellement le Christ, ne peut être justifié et sauvé que par la médiation de Jésus, dont les effets anticipés se sont fait sentir depuis qu'il y a des hommes. Paul affirme que le Christ a le premier rang, et ses fidèles le deuxième, après un notable intervalle. N'était-il pas absolument inutile de dire avec tant de solennité une chose si évidente? Sans doute l'Apôtre aurait pu s'en passer; mais il tient à faire ressortir, par cette surabondance d'expression, en insistant sur l'ordre chronologique des résurrections respectives, que le Christ glorifié a bien le rôle de « prémices », dans lesquelles toute la masse est sanctifiée comme consacrée à Dieu et acceptée de lui (*Karl Barth*), — ici glorifiée. Car toute son argumentation repose là-dessus. La date antérieure de la résurrection de Jésus illustre sa fonction de « prémices ». Il convenait donc que le Christ fût, dans l'ordre du temps, au premier τάγμα, c'est-à-dire au premier rang, — comme un chef qui marche devant ses troupes, — et que cela fût souligné par un intervalle notable de temps entre sa résurrection et celle des hommes sanctifiés en lui.

Ainsi il n'y a aucune difficulté à mettre le Christ dans l'énumération, comme occupant un ἰδιον τάγμα à lui tout seul (cfr. *Lietzmann*). Il n'est pas nécessaire (cfr. *Gutjahr*, al.) de distinguer parmi les saints (pour expliquer ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι) divers rangs assignés à chacun selon ses mérites.

24. Et puis (*ou* alors), c'est la fin (τὸ τέλος)! car il livre alors la royauté (*ou* le royaume) à Dieu son Père, après avoir fait évanouir toute principauté, toute domination, toute puissance.

Pour la raison ci-dessus indiquée, nous faisons commencer avec εἴτα une nouvelle phrase, au lieu de coordonner εἴτα à l'ἐπειτα précédent pour faire ainsi de τὸ τέλος le troisième ordre des ressuscités. Théophylacte, plus tard Cajetan (réfuté par Estius), et quelques autres ont bien cru à tort (voir à 22) que ce τέλος signifiait « les autres » qui ressusciteront sans être sauvés. Mais au moins ces exégètes n'allaient pas soutenir pour autant qu'il y aurait entre la résurrection des deux groupes un intervalle de règne millénaire; les deux actes devaient se succéder immédiatement, et le jugement suivre aussitôt. (Voir ci-dessous, l'exégèse de I *Thess.*). Tout à fait arbitraire, et sans aucun appui dans le reste du Nouveau Testament (2), est l'opinion de Lietzmann, Loisy, al., qui veulent

(1) Cfr. *Col.*, I, 18 : « primogenitus ex mortuis ».

(2) Même pas dans la I *Pet.*, III, 19-29; mais il serait trop long de le prouver ici.

voir un intervalle de guerres messianiques, ou un millenium, entre la Parousie accompagnée de la résurrection des *chrétiens* qui ont confessé dans leur vie le nom du Christ, et celle d'un τέλος, les autres justes, les non-chrétiens, qui ressusciteraient alors aussi, mais au dernier rang, comme un supplément au nombre des élus qui l'étaient de plein droit.

Jésus donc détruira tout pouvoir opposé au sien, ou qui pourrait masquer le sien,

25. Car il faut que dure son règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds.

Nous entendons βασιλεύειν, — et c'est très grammatical, — de la durée, de la prolongation du règne du Christ, qui s'étendra assez à travers les âges pour que tous ses ennemis soient vaincus tour à tour, et que toute puissance humaine se montre vaine en face de la sienne. Certainement Paul ne veut pas dire que le Christ commencera à être roi en acte seulement à la Parousie et à la résurrection des chrétiens; il a plus d'une fois dit expressément que nous sommes déjà sous le règne du Christ, Seigneur (κύριος); ainsi *Rom.*, xiv, 17, 17, le service du Christ est identifié avec le « règne de Dieu », et *Phil.*, II, 9. ss., Jésus possède déjà, depuis son exaltation, le nom divin qui doit faire successivement fléchir tous les genoux, même sur terre (καὶ ἐπιγείων, v. 10). Ce règne messianique des prophéties n'est donc pas réservé à l'avenir; seulement il est à l'époque présente contredit, il doit abattre progressivement des obstacles, et ne sera reconnu de tous que lorsque le dernier aura disparu. Alors ce règne, d'une certaine façon, cessera, comme l'indiquent le v. 24, et, plus bas, le v. 28. Des anciens, par exemple Théodoret, pour esquiver cette idée et toute apparence d'infériorité de la Seconde Personne divine par rapport à la Première, contre Arius et Eunomius, ont compris ἔχρι οὗ au sens de degré, et non pas de durée : « Il faut qu'il soit roi (à travers l'histoire terrestre) *au point de* mettre tous ses ennemis sous ses pieds »; mais cette interprétation est moins adaptée au contexte. Au reste, les Pères ont suffisamment déjà expliqué que le Christ ne cessera pas de régner après la consommation, — pas plus que le Père n'avait en réalité suspendu l'exercice de sa royauté pendant que le Christ régnait; seulement la caractéristique propre du Règne de Jésus-Messie, qui était la médiation et la lutte contre les ennemis, finira à la Parousie; le Sauveur cessera d'exercer le rôle de chef d'une église militante; comme représentant de l'humanité, il remettra au Père tous les trophées de ses victoires, Dieu sera « tout en tous », le monde entier sera consciemment soumis à son pouvoir, il n'y aura plus aucun mode distinctif entre la domination du Christ comme Messie et la domination universelle de Dieu; le Père et le Fils, siégeant sur un même trône (*Apoc.*, xxii, 1, 3 : « le trône de Dieu et de l'Agneau ») exerceront la même royauté, d'une façon indivisible, et, en tout acte de l'Homme Jésus, les regards bienheureux verront à découvert la Divinité même qui agit. Paul a peut-être tant insisté, comme dit Théodoret, sur ce retour de tout pouvoir à Dieu, pour éviter que ses convertis du paganisme, se souvenant de leurs fables anciennes sur la succession de dieux suprêmes, croient que Jésus avait substitué son pouvoir à celui du Dieu d'Abraham et de Moïse, qui se serait effacé pour laisser

son Fils agir à sa place. Cela peut être une vue juste; car les erreurs pagano-agnostiques guettaient déjà la foi des ignorants.

26. Le dernier ennemi anéanti, c'est la Mort.

La victoire du Christ, comme Messie, comme chef et sauveur de l'humanité rachetée, doit être si totale, qu'elle ne s'arrêtera pas avant d'avoir détruit la Mort elle-même, introduite dans l'humanité par l'envie du Diable et le péché d'Adam, et personnifiée ici comme adversaire ultime, celui qui résistera jusqu'au dernier moment. Le Christ ne remettra à son Père un royaume pacifié qu'après avoir anéanti ce dernier effet de la puissance du Diable. Telle sera la dernière œuvre de son règne messianique, conçu comme modalement distinct de celui de son Père. Mais à quel moment cela aura-t-il lieu? Paul, en tout ce contexte, n'a parlé qu'une fois, au moins explicitement, d'un fait qui équivaille à une « destruction de la mort »; c'est la résurrection de « ceux du Christ », au verset 23; de plus, l'emploi des présents παραδίδωμι (qui est la vraie leçon au v. 24), et καταργείται (v. 26; « le dernier ennemi, qui s'évanouit *alors*, c'est la Mort ») et non d'un futur à 26, ni à 23 d'un aoriste subjonctif valant un futur antérieur (qui entraînerait encore un délai), insinue la coïncidence entre d'une part cette destruction de la mort, ainsi que cette remise de pouvoir, marquant la fin de tout, τέλος, et d'une autre le fait précédemment énoncé, la résurrection des fidèles à la Parousie; Jésus est en mesure de remettre la royauté, à ce moment-là, et l'on peut dire que le terme est atteint: « Et puis alors, c'est la consommation finale, à ce moment où il peut enfin remettre à son Père la pleine royauté qu'il Lui a acquise, maintenant qu'il a détruit tous ses ennemis, dont le dernier à détruire, la Mort, est désormais *abolie par la résurrection*. »

Ce passage suffirait donc, si on l'interprète de cette façon très naturelle et très grammaticale, sans épiloguer sur un terme obscur, à nous apprendre toute l'eschatologie de Paul (la résurrection des réprouvés n'étant que sous-entendue, avec le jugement), et à écarter toute idée de « Règne intermédiaire » après la Parousie. Il faut noter seulement que Paul n'y dit rien concernant les hommes que le Dernier Avènement trouvera encore vivants sur la terre.

*
**

Si l'on estime cependant que nous avons trop usé du droit d'interprétation pour la péricope 22-26, alors examinons le passage du même chapitre, 50 et suivants, qui nous ramène au même thème eschatologique.

Les deux péricopes, assez divergentes dans la plupart de leurs traits, ont pourtant ceci d'explicitement identique, c'est de se terminer l'une et l'autre sur la *destruction de la mort*, qui coïncide avec la fin de toute histoire terrestre. Or, si l'on n'est pas encore convaincu que cela arrive juste au moment de la Parousie accompagnée de la résurrection de « ceux du Christ », et non au bout d'une période subséquente, les derniers doutes doivent se dissiper à la lecture de 50-55 où une parfaite coïncidence est établie entre ces trois événements.

Quelle place occupe cette péricope dans l'argumentation de Paul?

Paul y répond à une question posée au v. 35, à ce qui faisait la grande difficulté pour les fortes têtes de Corinthe :

35. Mais on dira : « comment ressuscitent les morts ? mais avec quelle espèce de corps (ποῖον δὲ σώματι) reviennent-ils ? »

Au lieu de résoudre immédiatement ce problème, l'Apôtre multiplie les considérations qui doivent disposer les esprits à écouter et à accepter la réponse, la promesse audacieuse qui sera exprimée seulement au v. 49 et suivants : à savoir que les morts élus auront un corps « pneumatique », pareil au corps glorifié de Jésus-Christ, — et, de plus, que les fidèles qui ne seront point morts au jour où aura lieu cette glorieuse résurrection, verront leurs corps transformés pour devenir semblables aux premiers en gloire (Voir le commentaire et l'introduction de 35-49 et 50-54).

Le v. 49 répond donc à la question du v. 35 :

49. Comme nous avons porté l'image de [l'homme] fait de poussière, ainsi nous porterons (φορέσομεν — *ou* portons, φερέσωμεν) l'image de celui qui est du ciel.

Mais Paul veut expliquer davantage cette réponse, et la compléter. Il fallait d'abord qu'elle n'eût plus aucune obscurité ; ensuite, comme il ne s'était agi que des morts, les Corinthiens pouvaient se demander quel serait le sort des fidèles trouvés encore en vie par le Christ revenu. Il continue donc par ce développement, que nous traduisons d'abord avec une littéralité barbare :

50. Mais j'affirme ceci, frères : « chair et sang » ne peut hériter de la royauté de Dieu, ni la corruption n'hérite l'incorruptibilité.

51. Voici que je vous dis un mystère.

52. Tous nous ne dormirons pas, mais tous nous serons changés, en un instant indivisible (ἐν ἀτόμῳ), en un clin d'œil, à la dernière trompette ; — car la trompette sonnera, — et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons changés.

53. Car il faut que ce corruptible-ci revête l'incorruptibilité, et que ce mortel-ci revête l'immortalité.

54. Mais lorsque ce corruptible-ci aura revêtu l'incorruptibilité et que ce mortel-ci aura revêtu l'immortalité, alors se fera la parole qui a été écrite : « La mort a été engloutie en victoire » (Is. xxv, 8).

55. « Où [est], mort, ta victoire ? Où [est], mort, ton aiguillon ? » (Osée, xiii, 14).

56. Mais l'aiguillon de la mort, [c'est] le péché...

Ce mot-à-mot servile peut laisser lieu à beaucoup de discussions sur le sens précis de termes particuliers. Mais ceci au moins est enseigné d'une façon manifeste : en un instant indivisible, en un clin d'œil, aura lieu une résurrection des morts, une transformation des vivants, et la disparition de la mort à tout jamais.

S'il fallait croire que deux actes, séparés par un long intervalle, eussent été distingués dans la résurrection à 20-26, la péricope présente, du moins, ne peut répondre qu'au dernier de ces actes. Car tout se passe à la *dernière* trompette, celle de la fin du monde, et la mort, — le *dernier* ennemi, v. 26, — est anéantie juste à ce moment-là. Si donc c'est la Parousie (qui n'est pas

nommée ici, mais qu'il faut bien y sous-entendre, ainsi que nous allons le prouver bientôt par l'exégèse d'une autre épître), toute la question du Millenium matériel et terrestre est tranchée du coup, et négativement. Or, rien ne peut faire supposer que la Parousie ait déjà eu lieu longtemps avant cette résurrection et cette transformation des hommes à la « dernière trompette » ; rien n'indique qu'aucune catégorie d'hommes ait été ressuscitée à une époque antérieure, ni qu'aucun fidèle vivant ait déjà été transformé, — comme il l'aurait fallu si tous les bénéficiaires d'un Règne de mille ans s'intercalant entre la Parousie et le jugement dernier avaient été, d'après des imaginations comme celle de Zahn (1), exemptés de la mort.

De plus, tout le monde admire l'élan lyrique de l'Apôtre, quand il célèbre ici, pour la seconde fois, la destruction de la mort. Cet engloutissement de la mort dans la victoire, qui coïncide avec le τέλος, όταν παραδίδοι de 24, c'est aussi (cfr. v. 56) la destruction pour les élus de toutes les conséquences de la mort, en premier lieu de sa cause, le péché. Que peut-il donc y avoir de plus artificiel, de plus contraire même à tout l'esprit de cet enseignement, que d'aller supposer (avec Joh. Weiss) qu'il s'agit aux versets 24, 26, — et ici encore, à 54-55, il le faudrait bien ! — de la résurrection des réprouvés ? Ce serait bien le cas de chanter avec ces accents l'incorruptibilité et l'immortalité, la victoire sur la mort, à l'occasion de malheureux qui ne revivent que pour être livrés à la mort éternelle ! — Quant à une seconde fournée de justes, appartenant moins au Christ que les autres, et qui seraient les seuls à ressusciter alors, les derniers, obligés d'attendre la dernière trompette, il est clair qu'il n'en est pas question ici, et que les y introduire serait de l'imagination pure.

Nous pouvons dès lors combiner et paraphraser tout ce que Paul enseigne aux chrétiens, dans ce chapitre xv, sur la certitude et la manière de leur résurrection bienheureuse (2).

Il leur a dit d'abord que, si le Christ n'est pas ressuscité (comme il ressortirait logiquement d'une négation générale de la résurrection des hommes) et qu'eux, par conséquent, ne doivent pas ressusciter davantage, tout leur travail est perdu. 19. « Si nous sommes des gens qui, dans cette existence, auront « espéré » dans le Christ, et rien de plus que cela, nous sommes à plaindre plus que tous les hommes. 20. Oui ! mais le Christ est bien ressuscité des morts ! *il est ressuscité comme prémices de ceux qui dorment, en montrant ainsi et leur garantissant leur sort futur ; car Dieu, en prenant Jésus comme prémices, a montré qu'il s'adjudgeait toute la masse.* 21. Je l'appelle « *prémices* », lui qui nous ouvre le chemin à la gloire, parce que (3) la mort est venue par un homme (*prémices de la mort et responsable de la mort de tous*), c'est par un homme aussi que viendra la résurrection des morts. 22. Car de même qu'en Adam tous meurent (*parce qu'ils sont de sa descendance et faits à sa ressemblance, des êtres sortis de la poussière comme lui et portant la peine de sa faute*, v. Rom. v), ainsi c'est dans le Christ que tous seront vivifiés. 23. Mais chacun au rang qui lui revient : *d'abord est ressuscité le Christ, comme prémices ;*

(1) Dans son commentaire de l'Apocalypse.

(2) Nous traduisons très librement cette fois, et nous ajoutons nos explications en italiques.

(3) Voir comm. de 21, A et B.

ensuite ressusciteront ceux qui appartiennent au Christ, à sa Parousie. (*Il faut bien en effet qu'il y ait un intervalle entre les prémices et la masse d'où elles sont tirées; ce sera tout le cours de la vie de ce monde, pendant lequel la masse des vivants vivra d'espoir, d'un espoir fondé et sûr, en se conformant à ses prémices*). 24. Et puis alors, c'est la fin; maintenant qu'il livre la royauté à Dieu son Père, après avoir réduit à néant toute principauté, domination et puissance. 25. Car il faut qu'il soit Roi, *Roi de l'histoire et des temps messianiques, jusqu'au bout, que son règne dure et se prolonge jusqu'à ce moment-là, jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds, comme l'Écriture l'a prédit du Messie*. 26. Le dernier ennemi qui sera alors anéanti, c'est la mort, à cette résurrection générale qui détruira et la mort, et ses causes, et ses conséquences. 35. Mais vous me demandez comment elle pourra se faire, cette résurrection? vous ne concevez pas quel genre de corps pourra être celui des ressuscités? (36-49. Mais voyez la puissance de Dieu à créer tous les genres de corps qu'il veut, et rappelez-vous ce qu'est le corps de Jésus, l'homme céleste, transformé à sa résurrection). 49. *Voici donc la réponse* : ainsi que nous avons porté la ressemblance de l'homme fait de poussière, de même nous porterons aussi la ressemblance de l'homme céleste, *du Christ ressuscité*. 50. Mais pour que vous compreniez bien, contre toute imagination grossière ou insuffisante, jusqu'où ira cette ressemblance, et à qui elle s'étendra, je vous affirme ceci, frères : « la chair et le sang », je veux dire ce qui est infirme, faible, caduc dans la nature humaine (1), ne peuvent hériter de la royauté de Dieu (*dont la participation nous est promise*); il faudra donc que nous soyons dégagés des faiblesses comme il y en a dans notre état présent; cette corruption, qui était le lot de notre corps, de ce grain semé dans toutes les pauvretés de la vie présente, et destiné à pourrir au tombeau, n'hérite pas l'incorruptibilité; elle ne pourra se prolonger sous le régime de l'incorruptibilité, ce serait contradictoire; donc il faudra que nous soyons tous changés profondément. 51. Voici donc que, de plus, je vous révèle un mystère (*car vous pourriez vous demander, puisque je vous ai présenté la mort, la mort que le Christ lui-même a dû souffrir, comme condition de notre gloire future, ce qu'il adviendra de ceux que la Parousie trouvera encore vivants*). 52. Ce mystère, comprenez-le : Ce n'est pas en totalité (2), sans aucun doute, je l'ai dit déjà (cfr. I Thess., *infra*) que nous dormirons du sommeil de la mort; mais c'est en totalité (2) que nous serons changés, transformés; et cela en un instant indivisible, en un clin d'œil, à la « dernière trompette » (*et pas avant*). — Car la trompette retentira! — nous serons transformés, tous les fidèles appartenant au Christ, soit par la résurrection, d'une autre manière, les morts en reprenant un corps exempt de toutes

(1) Ou bien : « la personne humaine en tant que remplie d'infirmités, ne peut (*in sensu composito*) hériter, etc. ».

(2) Πάντες a évidemment la même extension dans les deux membres de cette phrase antithétique : par conséquent, la « transformation » attribuée à πάντες? englobe aussi la résurrection proprement dite, comme l'un de ses deux modes éventuels. Il s'agit de tous les fidèles, de Corinthe et d'ailleurs, de ce temps-là et de toute autre époque; l'enseignement de Paul vise l'universalité des fidèles dignes du salut. Et il ne pense pas ici, pas plus que I Thess., à leur rien apprendre sur la date de la Parousie.

les infirmités et besoins qu'il avait eus avant de mourir, et les vivants en se dégageant de tous ces besoins et infirmités sans être obligés de mourir; donc les morts ressusciteront incorruptibles, et nous (je parle au nom et des morts et de ceux qui ne seront point morts), nous serons tous changés en toutes nos conditions de vie, de façon à passer à l'état de ressuscités ou au même état que les ressuscités. 53. Car il faut que ce corps corruptible (que nous avons à présent, et que les morts ont eu), revête l'incorruptibilité (1), et que ce corps, maintenant mortel, revête l'immortalité. 54. Et lorsque ce corps corruptible aura revêtu l'incorruptibilité, et que ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, qu'il n'y aura plus pour aucun de nous de ces indigences de « la chair et du sang », quelle heure, ô frères, sera cette heure où l'apparition du Christ nous apportera à tous, morts et vivants, la plénitude d'une vie indéfectible! Alors se vérifiera, proclamée par Dieu et tous les êtres, la parole de l'Écriture : La mort a été engloutie dans la victoire! »

55. « Où est, ô Mort, ta victoire? »... 58. Ainsi, mes frères très aimés, devenez fermes, ...ne vous laissez plus troubler l'âme par toutes ces questions sur la résurrection, sachant bien que tout votre travail n'est pas vain dans le Seigneur, et vous mènera à une vie complète et éternellement bienheureuse. »

Dans ces perspectives encourageantes que Paul ouvre à ses Corinthiens, on voit qu'il n'y a pas la moindre mention d'un Millenium de bonheur qui dût commencer durant leur vie ou plus tard. On dirait donc finalement, d'après ce chapitre xv de la Première aux Corinthiens, ou que Paul n'a pas soupçonné l'attente millénariste, ou que, s'il l'a connue, il en a résolument détourné ses fidèles.

*
* *

La démonstration est déjà bien complète à nos yeux. S'il en est encore à qui elle ne suffit pas, examinons l'autre fameux passage eschatologique, I Thessaloniens, iv, 13-18.

L'intervalle de temps qui sépare cette épître de l'autre n'est pas, nous le prétendons encore une fois, à mettre en ligne de compte. Mais l'état psychologique des lecteurs diffère; il est pour ainsi dire, retourné. Si Paul suppose, d'après les derniers versets, 50 et ss., du passage précédent, que certains Corinthiens pouvaient se demander comment les vivants, au jour de la Parousie, ne seraient pas dans une condition inférieure à celle des morts, ici c'est l'inverse, et l'Apôtre se croit obligé de déclarer aux Thessaloniens que les vivants, au jour de la Parousie, n'auront sur les morts aucun avantage. État d'esprit que nous ne comprenons plus guère; il faut croire que ces pieux et ardents fidèles de Macédoine avaient été influencés par des rêveries de chiliasme judaïque. A Thessalonique on attendait avec ferveur le retour du Christ, et beaucoup pour une époque rapprochée, avant la fin de la génération contemporaine. Paul, sans

(1) Le mot ἐνδύσασθαι, « revêtir », est, malgré Joh. Weiss, une figure très exacte, et non un à peu près, attendu que c'est dans l'idée de Paul, malgré les théories de ces auteurs, le même corps qui était mortel et qui deviendra immortel, dépouillant le vêtement terrestre pour prendre le vêtement céleste, les qualités « pneumatiques »; il n'y a pas distinction de sujet.

le vouloir, y était pour quelque chose : il les avait enthousiasmés par l'espoir du retour du Christ; mais le temps de son enseignement avait été trop raccourci, ou leurs esprits trop lents à s'ouvrir, pour qu'il les eût bien pénétrés de la connaissance des modalités de l'Avènement glorieux. Sous l'influence peut-être des Synagogues locales, et des prosélytes ou craignant-Dieu qui formaient une part de leur communauté (*Act.* xvii, 4), ils croyaient que Jésus, — ce Messie trouvé! — allait bientôt redescendre sur la terre, parmi ses fidèles vivants, pour leur assurer une période indéfinie de bonheur parfait; mais ils ne voyaient pas trop quelle serait la suite des événements, ni comment leurs frères dans la foi que le trépas avait enlevés déjà pourraient avoir leur part dans cette félicité. La résurrection, que Paul ne peut avoir manqué de leur enseigner, les impressionnait moins que cette perspective de régénération sur terre, et semble être demeurée pour eux dans un brumeux lointain.

Paul rectifie ces vues judaïques : il leur déclare que les morts auront accès au bonheur en même temps que les vivants, et que ce sera seulement, d'une façon complète, au Jour de la Résurrection. Il ne fixe encore pour cela aucune époque, respectant l'incertitude où le Christ, d'après les Synoptiques, avait voulu laisser les croyants sur la date de son retour. Ce n'est que dans la Deuxième Épître aux Thessaloniens que, ayant pu constater les inconvénients de ce silence, il déterminera une série d'événements intermédiaires, dont le déroulement repousse la Parousie fort loin dans l'avenir. Il pose ici deux catégories où se trouvera en ce jour répartie l'universalité des fidèles : les vivants et les morts; et, comme lui et ses lecteurs sont actuellement du nombre des vivants, il parle au nom de cette catégorie, sans nullement dire ni insinuer qu'ils ne passeront pas dans l'autre. Toute la question n'est traitée qu'au point de vue des principes, sans aucune détermination individuelle. Voici d'ailleurs le texte :

I THESS., iv, 13. Mais nous ne voulons pas que vous restiez dans l'ignorance, frères, au sujet de ceux qui se sont endormis, pour que vous ne vous affligiez pas à la façon des autres, ceux qui n'ont pas d'espérance (*d'un sort glorieux pour leurs défunts*).

14. Car, si nous croyons que Jésus est mort et est ressuscité, ainsi ceux qui se sont endormis en Jésus (διὰ Ἰησοῦ), Dieu les amènera (i. e. nous les ramènera) (1) avec Lui (i. e. avec Jésus).

15. Car ceci, nous vous le disons, parlant au nom du Seigneur (cfr. I Cor., xv, 50 et 51) : Nous, les vivants, ceux qui sont laissés (sur terre) jusqu'à la Parousie du Seigneur, nous n'aurons aucune avance (ὅ μὴ φθάσωμεν) sur ceux qui se sont endormis (2).

(1) Leurs âmes, d'ailleurs, avant ce jour-là, jouissaient déjà de la compagnie du Christ, voir II Cor., v, 6-s. et *Phil.*, i, 23.

(2) Paul s'attendait-il alors à être personnellement de ces vivants au jour de la Parousie? Alors il faudrait que ses prévisions eussent bien changé, sans qu'il en dit rien, lorsqu'il écrivait II Cor., v, où il prévoit certainement sa mort. Cela malgré l'article de *Lyder Brun* dans ZNTW, 1929, *Zur Auslegung von II Kor. V, 1-10*; les vv. 6-8 seraient d'une singulière banalité, et peu dignes de l'Apôtre, s'il y voulait dire seulement qu'il aimerait plutôt (μᾶλλον) être transformé (sans mourir) et emporté au ciel que de rester dans les misères de cette vie; sans parler d'autres raisons, que nous développerons en leur temps.

16. Parce que le Seigneur lui-même, au signal, à la voix de l'Archange, et à la trompette de Dieu (cfr. I *Cor.*, xv, 52), descendra du ciel, et les hommes morts dans le Christ ressusciteront d'abord (1). 17. Ensuite nous, les vivants, ceux qui sont laissés, tous ensemble, en même temps qu'eux, nous serons ravis dans les nuées à la rencontre du Christ dans les airs. 18. Et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur...

Ce texte achève bien d'apporter toute la clarté désirable. L'attitude de Paul à l'égard de la « double résurrection corporelle » et du Millénarisme s'y révèle manifestement négative. Tout, en effet, y est présenté comme se passant presque *in instanti*, et ici personne ne pourra douter qu'il s'agisse de la Parousie. En même temps que le Sauveur, Dieu fait reparaitre les morts (évidemment ressuscités) aux yeux des vivants. Et, avant même que le Christ ait touché terre, tous les sauvés, morts et vivants, se sont élancés *à sa rencontre dans les airs, ravis dans les nuées*. Ce n'est pas pour en redescendre afin de juger avec le Christ les réprouvés qui attendent tremblants sur la terre; cette idée d'anciens comme Théophylacte n'est qu'une pure et simple addition, que rien ne justifie, au texte et à l'idée. Car il est dit que, « ainsi » (οὕτως, v. 18), c'est-à-dire sans aucun autre événement ou formalité intermédiaire, « ils seront toujours avec le Seigneur ». Leur ravissement dans les nuées n'a été que l'élan de leur ascension continue vers le ciel, où ils se reposeront éternellement avec le Christ. Il n'est pas dit que les vivants ont eu d'abord à être « transformés »; mais cela va de soi, puisqu'ils se trouvent d'une condition égale à celle des ressuscités, agiles comme eux, s'envolant du même vol.

Où trouver là une place pour un Millenium terrestre quelconque séparant la Parousie du Jugement?

*
* *

Cette instantanéité du drame suprême est même ici portée si loin, qu'on cherche, non sans embarras, où, quand et comment se fera le Jugement général. Il est pourtant indubitable que Paul l'a annoncé, comme les Synoptiques, comme Jean lui-même dans l'Évangile et surtout dans l'Apocalypse. Il *Cor.* v, 10, est formel, tant pour les élus que pour les réprouvés : « Il faut en effet que tous nous soyons traduits à découvert devant le tribunal du Christ, pour recevoir chacun la rétribution de ce qu'il a fait par son corps (i. e. dans sa vie corporelle), selon ce qu'il a réalisé soit de bien soit de mal. » Et, dans les versets mêmes qui suivent immédiatement ceux que nous venons d'étudier, les impies sont représentés plongés dans l'angoisse à la Parousie, qui les surprendra comme un voleur nocturne, pour leur perdition (I *Thess.* v, 2-3).

En somme, si nous réunissons, avec les passages expliqués ci-dessus, plusieurs autres des Épîtres, nous pouvons reconstituer un tableau complet, et très saisissant, du Dernier Jour. Paul y a conservé plusieurs traits d'apocalypse, l'appel angélique, la trompette — ce qui était, dans la symbolique juive, le signe du salut

(1) Πρῶτον, « d'abord », en corrélation avec ἐπειτα de 17, et non πρῶτοι, « les premiers », que les découvreurs de la « double résurrection » chez Paul déclarent être le sens de ce πρῶτον, pour introduire encore dans cette scène un second groupe de ressuscités.

apporté par Dieu à son peuple, et corrélativement, du châtiment de ses ennemis. Le sens profond est le même que *Mathieu*, xxiv, 27 : « Comme l'éclair part de l'Orient et est vu jusqu'à l'Occident, ainsi sera la Parousie du Fils de l'Homme;... 30 ...alors apparaîtra le signe du Fils de l'Homme dans le ciel;... et ils verront le Fils de l'Homme venant sur les nuées du ciel;... 31 et il enverra ses anges avec la grande trompette : et ils rassembleront ses élus des quatre vents... ». C'est-à-dire que le Christ apparaîtra subitement à tout l'univers, et tous les hommes seront saisis en même temps par l'éclat de sa théophanie. Paul laisse toujours assez volontiers dans la pénombre le sort des impies; il ne décrit donc point de scène judiciaire se déroulant à l'instar d'un jugement humain, comme *Mathieu*, xxv, 31-46. Est-ce à dire qu'il supprime ces assises de son enseignement eschatologique? Nullement, car il parle plusieurs fois de la condamnation des réprouvés, et il croit si bien au Jugement dernier et universel qu'il associe à la prononciation de la sentence tous les saints, autrement dit tous les élus, qui auront à « juger le monde » et même les Anges (*I Cor.* vi, 2-3); il croit à ce « feu » du Grand Jour, qui révélera la valeur exacte de toutes les œuvres humaines (*ibid.* iii, 12-17). Le jugement n'est pas supprimé, mais la totalité en est contractée en un instant indivisible; comme si tous les hommes, conformément à l'enseignement ultérieur du IV^e Évangile, prenaient, en voyant venir le Christ-Juge, l'attitude que leur impose le rapport où leur conscience leur dit qu'ils sont avec cette Présence (cfr. *Rom.*, ii, 15-16); et cette Présence sanctionne leur jugement; chacun reçoit, au vu et au su de tout l'Univers, qui approuve, l'une ou l'autre des sentences qu'explicite saint Mathieu. Mais tout cela se fait dans une vision rapide comme la foudre, dès que le Christ apparaît « sur les nuées » : d'un seul coup tous les voiles sont arrachés, tous les secrets des consciences mis à nu, approuvés ou condamnés par tous les Anges et tous les hommes ensemble, toutes les sentences prononcées par le Juge et les justiciables eux-mêmes, tout l'univers rénové pour l'éternité (*Rom.* viii, 21-22), et la séparation des bons et des mauvais faite pour toute l'éternité aussi. Tableau plus dramatique encore que la description de l'Évangile; cette concentration d'une grandeur formidable porte la scène au comble du surnaturel, et, tout en produisant, si on la recompose ainsi, le maximum d'effet, elle fait transition et établit l'union entre le tableau du Jugement dans le Premier Évangile et la conception tout intellectuelle et spirituelle qu'en donne l'Évangile de Jean.

Mais de millénarisme, dans ces fulgurantes prophéties, pas la moindre trace.

Nous aimons à finir sur cette note positive et synthétique. Mais, pour en revenir au sujet qui nous occupait proprement, la « seconde résurrection corporelle », nous voyons que Paul la nie au moins par préterition. Ses prophéties sont même incompatibles avec ce dédoublement, et avec le millénarisme, quoiqu'il dût bien connaître, comme le fait supposer *I Thess.*, et ne fût-ce que par son ancienne formation juive, érudite et pieuse, quelque forme de chiliasme. Il en faisait si peu de cas qu'il ne l'a même pas réfuté directement.

Si donc on compare l'enseignement de Paul sur les fins dernières avec celui d'*Apoc.* xx, au lieu de les confondre, en les dénaturant tous les deux, pour les ramener à des rêves dignes de Papias; il faut constater :

1° Qu'ils devraient se distinguer dès la première vue, dans l'hypothèse

chiliaste elle-même, — parce que si l'Apocalypse est censée prédire un Règne des Martyrs, Paul parlerait manifestement de celui de tous les justes « qui sont au Christ » ; on ne pourrait donc, même en cette hypothèse fausse, les ramener à l'identité ;

2° Paul parle de la résurrection corporelle au Dernier Jour, et l'Apocalypse de la résurrection spirituelle des âmes pendant tout le Règne messianique ;

3° L'Apocalypse, pour ce faire, emprunte la figure juive d'un « Règne intermédiaire » (en le spiritualisant), afin de signifier les côtés glorieux dans la vie de l'Église militante, unie déjà à l'Église triomphante au cours de l'histoire (4) ; tandis que Paul n'envisage que ce qui arrivera au moment de la Parousie, qui est pour lui la fin, et non pas le début, du « Règne intermédiaire » (si l'on veut ainsi l'appeler) de Jésus-Christ, à savoir celui qui a commencé avec son Premier Avènement, en Palestine, et s'étend de là sur toute la terre.

Concluons donc que la théorie des « deux résurrections » séparées par un Millenium trouve aussi peu d'appui chez Paul que chez aucun autre auteur du Nouveau Testament. Toute la doctrine eschatologique de l'Apôtre en implique même la négation.

*
*
*

Avec la révélation que l'Apôtre a donnée sur les fins dernières en cet admirable chapitre xv, nous pouvons nous faire une représentation totale de sa doctrine eschatologique, dispersée à travers toutes ses épîtres, notamment I-II *Thess.*, *Rom.*, I-II *Cor.* et *Phil.* (2).

Jésus remonté au ciel avec son corps glorieux règne invisible sur la terre, où ses fidèles vivent « in Christo », pour se préparer à le rejoindre. Comme Roi et Chef de l'Église militante, qui est son corps, il lutte contre tous les obstacles et les abat l'un après l'autre (I *Cor.* xv) ; la guerre est engagée, au milieu de péripéties où le rejet temporaire et la conversion d'Israël auront un grand rôle (*Rom.* xi), contre toutes les puissances du Mal figurées, sous leurs formes les plus insolentes et les plus rebelles, dans « l'homme de péché » (II *Thess.*), l'Antéchrist. Elle durera longtemps. Les âmes des fidèles, « endormis dans le Christ », en attendent l'issue dans la compagnie de leur Maître (II *Cor.* v ; *Phil.*). Le jour enfin viendra où tout sera mûr pour l'Avènement glorieux ; alors Jésus reparaitra avec les siens (I *Thess.*), tout reconnaîtra sa puissance (*Phil.* II, 11), les fidèles vivants ne mourront pas, mais seront transformés (I *Cor.* xv), le jugement des bons et des méchants aura lieu (II *Cor.* v, et *passim*), tous les élus monteront au Ciel avec le Christ, qui remettra à son Père ce qu'il a conquis, et, ayant détruit à jamais la mort (I *Cor.* xv), n'aura plus rien à vaincre ; Dieu « sera tout en tous », et les élus, glorifiés même en leur corps par l'Esprit, jouiront éternellement face à face de la vision de la divinité (I *Cor.* xiii) et du Dieu-Homme. Quant aux réprouvés, ils seront ressuscités aussi (cfr. les paroles de Paul *Act.* xxiv, 15, al.) et condamnés à un malheur éternel, mais Paul a parlé d'eux le moins possible en des lettres où il voulait stimuler ses convertis par

(1) Voir notre *Commentaire de l'Apocalypse*³, pp. 307-313, et Exc. XL, pp. 317-329.

(2) Voir notre *Comm. de l'Apocalypse*³, Introd., pp. cxxi-cxxvii.

l'espérance. Cette « Apocalypse de Paul » coïncide pleinement, en substance, avec celles des Synoptiques et de Jean.

[On peut voir, pour cet excursus et le chapitre précédent, les commentaires de GODET, TOUSSAINT, J. WEISS, LIETZMANN, BACHMANN, LOISY, etc.; — le commentaire du P. VOSTÉ sur *Thessal.*; — F. TILLMANN, *Die Wiederkunft*, etc.; — A. WIKENHAUSER, *Das eschatologische Problem* (Oberrheinisches Pastoralblatt 1929 et *Der Sinn der Apokalypse des heiligen Johannes*, 1931); — J. WEISS, *Urchristentum*, pp. 373-376; — R. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, p. 132; — NORDEN, *Die Geburt des Kindes*, p. 49; — LEISEGANG, *Der Apostel Paulus als Denker*; — E. B. ALLO, *L'Apocalypse de S. Jean*³, pp. CXXI-CXXXVII, 307-313, 317-329; — TOBAC, *Le Christ nouvel Adam* (Rev. d'hist. ecclés. 1925, 2); — L. TONDELLI, *Gesù nella storia*, 1926; — A. VITTI, *Christus Adam, de paulino hoc conceptu interpretando ejusque ab extraneis fontibus independentia vindicanda* (Biblica 7, 1926); — DIBELIUS, *Urchr. Gem. et Ostern und Pfingsten*; — A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*. Etc.

ÉPILOGUE

(Chapitre XVI. Questions personnelles).

INT. Ce dernier chapitre n'est plus qu'un épilogue, traitant de questions particulières qui ont d'ailleurs leur importance pour l'histoire du temps, des églises, des personnes, — et aussi pour les problèmes historiques de l'Introduction, le séjour à Éphèse, la date de l'Épître, les projets de collecte, le voyage de Timothée, l'attitude d'Apollos. Il prépare aussi l'intelligence historique de la Deuxième Épître aux Corinthiens.

On y voit encore Paul dans toute son activité, et la salutation de la fin est vraiment un dernier mot qui résume tout l'enseignement de l'Épître.

Les subdivisions sont les suivantes :

- A. 1-4. collecte et voyage projeté à Jérusalem;
- B. 5-9. projets de voyage à Corinthe; la situation à Éphèse;
- C. 10-12. voyage éventuel de Timothée; attitude d'Apollos;
- D. 13-18. exhortation; recommandation de chefs de l'église;
- E. 19-24. salutations, terminées par celle de Paul lui-même.

A. AFFAIRE DE LA COLLECTE (XVI, 1-4).

INT. Paul va parler de cette collecte pour Jérusalem, qui tiendra une si grande place désormais dans ses plans d'apostolat, comme d'un projet déjà connu des Corinthiens; la formule d'introduction (περὶ δέ) est en effet la même qu'en tête des réponses formelles aux demandes posées par la lettre de l'église. En avait-il parlé dans la lettre précanonique? ici il ne fait qu'en réglementer la levée. — Nous étudierons plus à fond cette collecte et son but à propos de II Cor. VIII-IX. Elle est à elle seule une preuve de la « catholicité » de l'esprit et du cœur et de l'action de saint Paul.

A. 1. περὶ δέ, encore plus bas au v. 12, cfr. VII, 1, etc. — λογία : ce mot, écrit aussi λογεῖα, qui n'est pas spécialement biblique, signifie « collecte » (Deissmann, Bibl. St., al.), comme en quelques cas συλλογή, ou, comme dit Chrys. ἔρανος, « cotisation », « souscription », et se trouve abondamment représenté dans les papyrus dès l'époque ptolémaïque (Moulton-Milligan, Voc.).

B. 1. La tournure fait croire que Paul recommence à répondre à des questions qui lui avaient été officiellement posées. Paul avait pu parler déjà de cette collecte aux Corinthiens, non par Titus, qui n'était pas encore allé chez eux (cfr. Rob.-Pl.), mais au cours de sa première évangélisation ou dans la lettre précanonique. Il en sera question encore II Corinthiens, VIII-IX, très au long, Rom. xv, 25, 26, 31, Gal. II, 10, et aussi Act. xxiv, 17, cfr. XI, 21. L'église avait probablement consulté l'Apôtre sur la méthode à suivre (Gutjahr), et c'était pour Paul l'exécution de l'arrangement pris, Gal. II, avec les anciens apôtres (Id.). C'était là un hommage spécial des églises nouvelles des Gentils à la communauté-mère, — dont les affaires financières périllicitaient depuis longtemps, surtout à cause des persécutions subies qui ont laissé des échos dans Jac. et Heb. Il faut remarquer que les fidèles de Jérusalem

CH. XVI, 1. *Περὶ δὲ τῆς *λογίχας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους, ὥσπερ διέταξα ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιήσατε. 2. Κατὰ *μίαν σαββάτου, ἕκαστος ὑμῶν παρ' ἑαυτοῦ τιθέτω θησαυρίζων ὅ τι ἂν εὐοδῶται, ἵνα μὴ ὅταν ἔλθω τότε λογίαι γίνωνται. 3. Ὅταν δὲ παραγένωμαι, οὗς ἐὰν δοκιμάσητε, *δι' ἐπιστολῶν τούτους πέμψω ἀπενεγκεῖν τὴν *χάριν ὑμῶν εἰς Ἱερουσαλήμ. 4. Ἐὰν δὲ ἄξιον ᾖ τοῦ καὶ με πορεύεσθαι, σὺν ἐμοὶ πορεύονται.

sont appelés « les saints », sans autre précision, et leurs coreligionnaires comprennent aussitôt de qui il s'agit; car c'étaient eux les premiers « saints », les aînés de tous. Une solidarité et une assistance mutuelle déjà « catholiques » unissaient déjà tous les croyants de l'Évangile.

Rob.-Pl. font raison de faire valoir les correspondances de ce passage avec II *Cor.*, *Rom.*, *Gal.* comme un argument qui confirme solidairement l'authenticité de toutes ces « Grandes Épîtres ». — Les « églises de Galatie » sont pour nous celles de la Galatie du Nord, voir *Lagrange*, « Épître aux Galates ».

— **A. 2** Au lieu de σαββάτου, on a σαββάτω dans A, 37, et σαββάτων K, L, M, al.; la *Vulg.* a transcrit littéralement, « unam sabbati »; κατὰ μίαν σαββάτου : κατὰ est distributif, μίαν σ. un hébraïsme (*Lietzm., J. Weiss, Gutjahr*, etc.), héb. תַּבְשָׁבַי תַּבְשָׁבַי (*Strack-Bill.*); et σαββάτου (on a plus souvent le pluriel σάββατα) signifie « semaine »; cfr. pour cette acception δις τοῦ σαββάτου, *Luc* xviii, 12. On lit *Act.* xx, 7, ἐν τῇ μίᾳ τῶν σαββάτων. Il s'agit du dimanche. — εὐοδῶται, passif (*Gutjahr*), cfr. *Rom.* i, 10, εὐοδοθήσομαι; ce verbe est fréquent dans les LXX, et signifie « conduire par un bon chemin »; *Loisy* précise trop peut-être en traduisant : « ce qu'il aura gagné ».

B. 2. *Chrysostome* relève la délicatesse de Paul, qui met ses fidèles à l'aise en leur prescrivant de mettre leurs contributions de côté « à la maison », loin du regard inquisiteur des voisins.

Il fixe pour cela un jour déterminé, celui qui était consacré au culte religieux, pour que les fidèles y apportent d'une part plus de mémoire et d'exactitude, et se rappellent mieux dans quel esprit ils accomplissent cet acte. Le calendrier juif était donc connu dans cette église, qui comptait un certain nombre d'Israélites. Le dimanche était jour sacré, comme étant celui de la Résurrection (*Sickenb.*, al.), et peut-être avait-il déjà totalement remplacé le sabbat (*Gutjahr*). Ce « Jour d'Hélios » n'avait pas été uniquement choisi pour fêter « le lever du soleil » de Pâques (cfr. *J. Weiss*), mais comme anniversaire exact de la résurrection; et l'ancienneté de cette fixation (voir au ch. xi) est un indice qui confirme la résurrection du Christ « au troisième jour » (*supra*, xv, 5).

Paul veut que tout cela se fasse avant sa venue, pour le succès de la collecte, qui sera ainsi plus facile et plus assuré, et pour éviter les retards et les embarras durant son séjour, qu'il veut occuper à des questions plus graves.

— **A. 3.** οὗς ἐὰν δοκιμάσητε est une formule bien connue des papyrus (*Deissmann* L O). Il ne faut pas, comme la *Vulgate*, *arm.*, *Calvin*, *Beze*, *Estius* et d'autres, joindre « per epistolas » à « probaveritis », car cette jonction ne va pas bien au sens de δοκιμάσ., mais à πέμψω, « mittam ». — Le pluriel (δι' ἐπιστολῶν) peut, en attique déjà, s'employer pour une seule lettre; à moins (*Bachmann*) que Paul ne pense à des lettres de plusieurs communautés, qui accompagneront leurs envois respectifs d'argent, et seront expédiées de Corinthe en bloc. — Χάριν, faveur gratuite.

B. 3. Paul, dans l'esprit qui lui dictera plus tard les chapitres viii et ix de la Seconde Épître aux mêmes Corinthiens, leur présente ce sacrifice, non comme une pure

CH. XVI, 1. Pour ce qui est maintenant de la collecte [faite] pour les saints, ainsi que je l'ai réglé pour les églises de Galatie, vous aussi faites de même. 2. Chaque premier jour de la semaine, que chacun de vous mette à part lui l'épargne qu'il aura réussi à faire, afin que ce ne soit pas une fois que je serai venu qu'il faille alors faire des collectes. 3. Mais quand une fois je serai là, ceux que vous aurez jugés qualifiés, j'enverrai ceux-là avec des lettres porter vos générosités à Jérusalem. 4. Supposé qu'il vaille la peine que je fasse la route moi aussi, ils feront route avec moi.

aumône, mais comme une « grâce », un don d'amour chrétien dont eux-mêmes profiteront; ainsi interprète *s. Chrysostome*. Jérusalem est enfin nommée, pour la première fois, et les lecteurs savaient déjà qu'il s'agissait d'elle; c'était une affaire entendue à l'avance.

B. 4. *Chrys.* et la plupart entendent ce verset au sens que Paul se mettra lui-même à la tête des envoyés de l'Eglise, si le produit de la collecte est vraiment généreux; il veut stimuler ses lecteurs, ce qui est assez dans la note de II *Cor.* VIII-IX. Il vaut mieux le comprendre ainsi que de dire, avec *Gutjahr* : Paul ira avec les messagers si cela convient au jugement des Corinthiens; il est, croyons-nous, peu probable que Paul ait subordonné ses projets au bon plaisir de ces gens un peu fantaisistes.

C'est ici la première mention de ce projet d'un voyage à Jérusalem, qui devait être si dramatique.

B. PROJET DE SÉJOUR A CORINTHE. LES AFFAIRES D'ÉPHÈSE (xvi, 5-9).

INT. Ces versets sont d'une grande importance pour déterminer l'ordre des rapports entre l'Apôtre et l'église de Corinthe (voir INTROD, ch. III). A eux seuls ils n'élucident pas toutes les difficultés, et il faudra y revenir en commentant II Cor. I, 15-16. Mais ils montrent au moins où Paul a écrit cette lettre-ci, et confirment la date approximative que nous avons déjà donnée (INT. ch. VIII).

Il faudrait surtout savoir si Paul annonce ici un changement de plan.

J. Weiss, dans son système, se demande si le présent διέρχομαι (v. 5) n'indique pas que Paul, quand il écrit ce morceau, est en Macédoine, alors 5 et 6 appartiendraient à la « seconde lettre », tandis que 7 et 8 seraient de la lettre « précanonique »; seulement l'adverbe ἄρτι de 7 lui fait difficulté, comme nous le verrons. — Selon nous, il n'y a aucune raison valable de faire ces distinctions entre des versets qui se tiennent fort bien, et ἄρτι ne suppose pas une « courte visite » avant la composition de I Cor.

CH. XVI, 5. Ἐλεύσομαι δὲ πρὸς ὑμᾶς ὅταν Μακεδονίαν διέλθω, — Μακεδονίαν γὰρ *διέρχομαι, — 6. πρὸς ὑμᾶς δὲ *τυχὸν παραμενῶ ἢ καὶ παραχειμάσω, ἵνα ὑμεῖς με προπέμψητε *οὗ ἔαν πορεύωμαι. 7. Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς *ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν. Ἐλπίζω γὰρ χρόνον τινὰ ἐπιμεῖναι πρὸς ὑμᾶς, ἔαν ὁ κύριος ἐπιτρέψῃ.

8. Ἐπιμενῶ δὲ ἐν Ἐφέσῳ ἕως τῆς πεντηκοστῆς. 9. Θύρα γὰρ μοι ἀνέωγεν μεγάλη καὶ *ἐνεργής, καὶ ἀντικείμενοι πολλοί.

A. 5. Cfr. Act. xix, 21. — Le présent διέρχομαι peut très bien signifier un futur prochain (cfr. J. Weiss). Il n'y avait pas besoin de faire cette parenthèse et de répéter le verbe si Paul n'avait voulu insister sur la brièveté de son passage à travers la Macédoine.

B. 5. La situation indiquée par ce verset répond exactement à celle d'Act. xix, 21, c'est-à-dire au milieu du troisième voyage missionnaire (Lietzmann). Voici le texte : ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα, ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι, διελθὼν τὴν Μακεδονίαν καὶ Ἀχαΐαν πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα, εἰπὼν ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν : « Quand toutes ces choses (les incidents d'Éphèse) furent accomplies, Paul se mit dans l'esprit de faire route, en traversant la Macédoine et l'Achaïe, vers Jérusalem, disant : « Après que j'aurai été là, il faut que je voie aussi Rome. » Paul avait déjà annoncé sa visite à Corinthe (iv, 18-s., xi, 34, xiv, 6); d'après Sickenberger, il dit ici à ses fidèles (5-9), avec beaucoup de ménagements, qu'il faudra l'attendre un certain temps; d'ailleurs il ne s'attardera pas en Macédoine à leur détriment. Mais déjà iv, 18-s., son voyage ne paraissait pas tout proche, puisqu'une mission de Timothée devait être interposée. Croire d'ailleurs avec J. Weiss qu'il était déjà en Macédoine est assez irréflecti; car la parenthèse de διέρχομαι n'aurait guère de sens si elle ne dénotait un voyage hâtif, et, quand on annonce à des hôtes sa venue prochaine, en allant vers eux aussi vite qu'on le peut, on envoie de nos jours une carte postale, autrefois on dépêchait un messenger, si l'on en trouvait un, avec un simple billet et non pas avec une longue lettre qu'on n'aurait pas eu le temps d'écrire en pareilles circonstances; on ne prendrait pas en attendant des dispositions provisoires ou définitives pour régler leurs cérémonies hebdomadaires, comme Paul l'a fait aux chapitres xi et xiv.

Resterait à savoir si ce verset et les suivants dénotent un changement de plan, comme (à cause du *πρότερον* de II *Cor.* 1, 15-16) le croient beaucoup d'exégètes, *Bisping, Cornely, Heinrich, B. Weiss, Kühl, Callan, Sales*, etc. Ce sera une question à discuter en son temps. Mais déjà les versets qui suivent l'éclaircissent quelque peu.

— **A. B. 6.** *τυχόν*, accusatif absolu, rare. Paul, négligeant pour eux la Macédoine fidèle, veut leur donner une grande marque de son intérêt, et de sa confiance dans leur collaboration. On voit en effet, II *Cor.* x, 15, que Paul comptait prendre Corinthe, ce grand port et cette grande église, comme le centre de ses futures expéditions apostoliques. Plus tard, ce sera Rome.

— **A. 7.** Formule équivalente, « *si Dieu le veut* » *Act.* xviii, 21, quand Paul quittait Éphèse après son premier passage. — *Act.* xx, 2 décrivent le trajet de Paul d'Éphèse en Hellade.

Il est très malaisé de bien déterminer le sens d'ἔρτι, et pourtant de cet adverbe dépend en bonne partie le tableau qu'on se fera de l'histoire de Paul en cette période. Ἄρτι, « maintenant », peut avoir une valeur comparative, et s'opposer à un

CH. XVI, 5. Or, j'arriverai chez vous dès que j'aurai traversé la Macédoine, — car je [ne fais que] traverser la Macédoine, — 6. mais chez vous, au besoin, je séjournerai, ou même je passerai l'hiver, pour que ce soit vous qui aidiez à mon voyage, où je pourrai me rendre. 7. Car je ne veux pas aller chez vous, dans ce temps-ci, [rien qu']en passant; car j'espère prolonger mon séjour quelque temps chez vous, pourvu que le Seigneur le permette.

8. Mais je prolongerai mon séjour à Éphèse jusqu'à la Pentecôte. 9. Une porte s'y est ouverte à moi, en effet, large et praticable; et [il y a] de nombreux adversaires!

πάλαι, « autrefois », sous-entendu. Il peut signifier aussi soit un futur très prochain, soit un passé très récent (cfr. le français « tout à l'heure »). Enfin, parfois, dans la langue classique, il veut dire « juste à présent », « à cette heure précise », et, classiquement encore, un passé à peine écoulé; plus tard, dans la langue hellénistique, il est employé très fréquemment pour signifier le présent en général, le présent sans comparaison avec le passé ou le futur. — Beaucoup ici supposent que *ὁ ἐλὼ ἔρτι* implique une comparaison avec un vouloir plus ancien (*Toussaint*, comme plus probable, *Sickenberger*, al.) : Paul aurait d'abord projeté « une visite en passant », mais maintenant, ἔρτι, il y aurait renoncé afin de pouvoir en faire une plus longue. D'autres (*Toussaint*, comme possible, *J. Weiss* comme certain) comprennent ἔρτι comme équivalent à *πάλιν*, et signifiant : « [de nouveau] cette fois-ci », par opposition à une visite courte qui aurait été faite effectivement (c'est ce qui fait difficulté à *J. Weiss* pour placer 7-8 dans la lettre « précanonique »). *Rob.-Pl., Bachmann, Gujahr*, répondent que ἔρτι n'a pas du tout nécessairement ce sens-là; ils comprennent ἔρτι non comme « cette fois-ci de nouveau » (Paul aurait plutôt alors dit *πάλιν*), mais comme « maintenant », c'est-à-dire « dans les circonstances présentes » (1).

B. 7. Nous croyons, comme les derniers nommés, que le mot ἔρτι n'implique ici aucune comparaison avec un vouloir antérieur révoqué, et encore moins avec une

(1) *Loisy* se dispense de traduire ἔρτι.

courte visite passée, dont il ne se trouve nulle part aucune trace (*Bachm.*). Paul leur dit qu'il veut les voir plus longuement qu'en passant, « *dans les circonstances présentes* », allusion aux difficultés traitées dans la lettre, et qu'il faudra bien mettre un certain temps à apaiser : « *Maintenant* » après tout ce que j'ai appris, « je vous dois une longue visite » ; et il n'y a plus alors aucun rapport nécessaire avec II *Cor.* 1, 15, ce qui s'accorde mieux, à notre avis, avec le long intervalle qui sépare la II^e lettre aux Corinthiens de la Première, et les multiples événements intervenus entre les deux.

Et l'on pourrait comprendre ce « maintenant » d'une manière encore plus simple, au sens de « tout de suite ». Paul dirait : « Je ne veux pas aller vous voir maintenant, tout de suite, car alors je ne pourrais le faire qu'en passant, à cause des affaires qui me rappelleraient rapidement à Ephèse. Je me réserve de séjourner chez vous à loisir après que j'aurai passé par la Macédoine ».

— **B. 8.** Paul ne pensait cependant pas alors trop différer sa visite. Il écrivait très probablement notre lettre pour qu'elle arrivât à Corinthe vers le temps de la Pâque (voir ch. v, 7-8) et il comptait quitter Ephèse à la Pentecôte, c'est-à-dire sept ou huit semaines après. De fait les circonstances l'obligèrent à différer bien plus longtemps, jusqu'à ce qu'il fût chassé d'Ephèse par l'émeute des orfèvres (*Act.* xix). C'est qu'il y avait un immense travail à faire dans cette ville (voir *Act.* xix, 10).

— **A. 9.** Pour la métaphore, très sémitique, de porte ouverte pour signifier des facilités d'action, de porte fermée pour dire le contraire, v. *Strack-Bill.*, ad loc. — ἀνεργεν, parfait, forme tardive pour ἀνεργειν. — La *Vulg.* et les Latins ont lu ἐναργής, « visible », « manifeste » au lieu de ἐνεργής, signifiant « efficace » ou « qui promet du travail ». — L omet καὶ αὐτοὶ πολ.

B. 9. Paul s'est aperçu qu'une tâche immense et très efficace l'attend à Ephèse ; cette « ouverture de porte » semble s'être faite tout récemment, et la mention des « adversaires », ἀντιπαύμενοι, ces bêtes féroces (xv, 32) dont les attaques à peine repoussées lui laissaient un cuisant souvenir, font supposer (*Bachmann*) que ces lignes (et par conséquent toute la lettre) ont été écrites quand Paul n'était qu'assez récemment revenu dans ces parages de l'Asie maritime, d'où les Corinthiens avaient l'espoir, en apparence fondé, de recevoir assez prochainement sa visite. Il ne pouvait la faire si tôt, tant à cause des embarras d'Ephèse que des nouveaux espoirs qui l'empêchaient de quitter ce poste pour le temps assez prolongé qu'exigeait à ses yeux la situation de Corinthe. Voir *INTROD.*, ch. viii.

NT. Si Paul ne pouvait venir tout de suite en personne, il avait annoncé du moins (ch. IV) la visite de son cher disciple et homme de confiance Timothée. Et à Éphèse, près de lui, se trouvait un prédicateur que les Corinthiens auraient bien mieux aimé revoir que Timothée, Apollos, qui avait chez eux un parti si fervent. Paul avait hésité peut-être, et hésitait même encore, à donner cette mission au premier, et il avait sincèrement fait des efforts pour que le second l'accepte. Les lignes consacrées à l'un et à l'autre sont très significatives.

CH. XVI, 10. Ἐὰν δὲ ἔλθῃ Τιμόθεος, *βλέπετε ἵνα ἀφόβως γένηται πρὸς ὑμᾶς· τὸ γὰρ ἔργον κυρίου ἐργάζεται ὡς καὶ γώ. 11. Μή τις οὖν αὐτὸν ἐξουθενήσῃ· προπέμψατε δὲ αὐτὸν ἐν εἰρήνῃ, ἵνα ἔλθῃ πρὸς με· ἐκδέχομαι γὰρ αὐτὸν μετὰ τῶν ἀδελφῶν.

CH. XVI, 10. Mais s'il arrive que Timothée vienne, veillez à ce qu'il soit sans crainte en face de vous; car à l'œuvre du Seigneur il travaille comme moi-même. 11. Qu'on n'aille donc point n'en pas faire cas; mais faites-lui poursuivre son voyage en paix, pour qu'il vienne à moi; car je l'attends avec les frères.

A. 10. Ἐὰν marque certainement ici un doute. — βλέπειν (μεριμνᾷ) ἵνα, tournure hellénistique, au lieu de l'infinitif ou de ὅπως; — πρὸς ὑμᾶς, « en face de vous »; ou « parmi vous »; avec l'idée du mouvement qu'il a fallu pour venir (comme *supra*, aux vv. 6 et 7, πρὸς ὑμᾶς καταμενῶ, etc).

B. 10. Timothée, d'après Act. xix, 22 était alors parti pour la Macédoine, en compagnie d'Eraste; il n'était certainement plus à Éphèse, et c'est probablement la raison (*Lemmonyer*) pour laquelle il n'y a pas de salutation inscrite de sa part en tête d'une lettre destinée à une église qu'il avait pourtant, avec Silas, aidé Paul à évangéliser (voir *supra*, I, 1), tandis que son nom sera joint à celui de Paul au début de la Deuxième Épître. Au ch. iv, v. 17, Paul avait l'air d'annoncer la venue de son disciple d'une manière très catégorique, et faisait même grandement son éloge. Ici rien de tel, et l'on pourrait en être un peu étonné; c'est une des bases de la théorie de J. Weiss, sur la pluralité des missives; iv, 7 aurait été écrit en des circonstances postérieures, quand la situation s'était aggravée. Mais on peut bien répondre au moins ceci : c'est que, au chap. iv, Paul menaçait, et, dans la chaleur de sa dictée, il pouvait paraître compter sur l'action éventuelle de Timothée un peu plus qu'il ne le faisait en réalité ou à d'autres moments; son ton et ses dispositions étaient plus sereines quand il arriva à la fin de son épître. Au reste, puisque Timothée avait du travail, beaucoup peut-être, en Macédoine, Paul n'avait jamais pu être assuré que son émissaire arriverait à Corinthe avant lui. C'est pourquoi il n'en parle plus que comme d'une éventualité; et, puisqu'il doit lui-même se mettre en route dans quelques semaines, et que sa lettre vient de régler les difficultés principales, il ne pense plus à donner au passage de Timothée cette couleur de mission officielle qu'elle paraissait avoir au chapitre iv, dicté sans doute plusieurs jours auparavant, et dans une autre disposition d'esprit. Cette mobilité d'impressions, et les nuances d'expression qui en résultent, sont

12. *Περὶ δὲ Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ, *πολλὰ *παρεκάλεσα αὐτὸν ἵνα ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς μετὰ τῶν ἀδελφῶν· καὶ *πάντως οὐκ ἦν θέλημα ἵνα νῦν ἔλθῃ, ἐλεύσεται δὲ ὅταν εὐκαιρήσῃ.

assez fréquentes chez Paul, sans qu'on puisse le taxer de contradiction pour cela.

On ne sait pas si Timothée a jamais rempli la mission dont il s'agit. S'il l'a fait, ce doit avoir été sans grandes conséquences, à en juger par la II^e aux Corinthiens; en cette dernière lettre, le personnage qui avait été injustement traité (ἀδικηθεῖς, II Cor. vii, 12) n'est, malgré certains auteurs, très probablement pas lui.

La recommandation de Paul s'explique, si l'on se reporte aux conseils donnés I Tim. iv, 11-12 au destinataire de la lettre. Timothée était encore relativement jeune, et peut-être encore assez timide ou impulsif; or les Corinthiens se montraient parfois gens retors, et rudes aussi à l'occasion, même avec leur Apôtre, comme II Cor. le montre trop bien. En somme, Paul a l'air de désirer maintenant que Timothée, qui certainement édifiera les fidèles, et leur rappellera par son exemple comment se conduit un vrai disciple de Paul (iv, 17), ne se mêle pourtant pas trop des affaires difficiles.

— A. 11. Cfr. I Tim. iv, 12. — μετὰ τῶν ἀδελφῶν omis B, sans doute à cause de la répétition des mêmes mots à la fin de 12^a.

B. 11. Tout ce que Paul demande aux Corinthiens, c'est de considérer Timothée avec révérence, comme un bon ouvrier de l'Évangile qui rivalise de zèle avec son maître (10^b, *supra*), de ne pas dédaigner ses conseils, et de lui prêter cordialement leurs services pour l'heureuse continuation de son voyage. Il espère qu'il quittera leur ville « en paix », c'est-à-dire probablement muni de bonnes nouvelles à rapporter à Éphèse sur l'effet qu'aura produit la présente lettre.

Paul suppose ainsi que tout pourra se faire entre la Pâque et la Pentecôte; c'est donc que Timothée, s'il passé à Corinthe, ne doit pas y demeurer longtemps. Est-ce que l'Apôtre « attend les frères » avec lui? Alors ces frères seraient Eraste et les autres compagnons du voyage en Macédoine et en Achaïe dont parlent les Actes. Mais plutôt lui et les frères attendent ensemble Timothée, à qui ils sont attachés et qui leur apportera des nouvelles de toutes les chrétiens d'Europe. Ces « frères » sont bien entendu ceux d'Éphèse, et non (comme au v. 12) les chrétiens de Corinthe, Stéphanas et ses compagnons, qui se trouvent actuellement à Éphèse auprès de Paul; ceux-ci avaient probablement apporté la lettre de Corinthe et devaient remporter la réponse apostolique; il serait entièrement dépourvu de sens de leur faire attendre Timothée à Éphèse pour retourner ensuite chez eux avec une lettre portant des recommandations au sujet d'un séjour de Timothée dans leur ville, lequel serait déjà passé.

— A. 12. περὶ δέ, cfr. *supra* vii, 1, etc., et xvi, 1. — Le nom d'Apollos est omis A, on ne sait comment. — Après ἀδελφοῦ, addition de δηλῶ ὑμῖν εἶναι dans N*, D*, E, F, G, *vulg. Ambr.*; authentiques ou non, ces mots importent peu au sens, ils soulignent simplement l'intention de Paul de donner ou de transmettre une leçon à ses correspondants. — Apollos s'appelle « le frère », comme Sosthène au ch. i, 1. — Ici le verbe παρακαλεῖν, aux nuances si multiples, signifie « engager ». — πάντως οὐκ = « absolument pas », diffère de οὐ πάντως de v, 10 (= « pas absolument », v. *ad loc.*) et de οὐ πάντως de Rom. iii, 9 (cfr. Lagrange «, l'Épître aux Romains »); ce n'est que chez Paul, et en ces trois seuls passages, que πάντως est joint à une négation dans le N. T., et Luc seul, en dehors de Paul, emploie πάντως. — θέλημα est la volonté d'Apollos, et non celle de Dieu (contre Théophylacte, Bengel, Evans). — ἦν, l'unique passé que possède le verbe εἶμι, n'indique pas du tout, malgre Rob.-Pl. ou Lemon-

12. Pour ce qui est maintenant d'Apollos le frère, je l'ai beaucoup engagé à aller chez vous avec les frères; et ce n'a pas été du tout [sa] volonté d'aller maintenant; mais il ira dès qu'il en aura le loisir.

nyer, qu'Apollos n'était plus auprès de Paul quand il écrit; il est appelé tout naturellement par l'aoriste *παρεκδλεσα*, et signifie « était » ou « a été »; l'auteur pouvait l'employer tout aussi bien que *ἔστι*, dans le même sens.

B. 12. La tournure initiale, *περὶ δὲ...*, indique que Paul fait une réponse; la lettre de Corinthe avait sans doute demandé, et avec insistance, le retour d'Apollos (*Rob.-Pl., Gutjahr*). Paul n'y aurait pas été contraire, et c'est assurément avec sincérité qu'il a cherché à décider Apollos; il tient à affirmer que le refus de celui-ci n'est pas dû à sa pression (*Sales*). Mais l'attitude d'Apollos en personne a été catégorique, et mortifiante pour ses admirateurs; comme lui n'est pas le père de la communauté, il juge opportun de lui montrer uniquement, pour l'instant, la contrariété qu'il éprouve à voir des cabales montées sur son nom; il refuse intentionnellement (s. *Thomas, Sales, Bachmann, Gutjahr, Sickenberger*, al.), et même sèchement : « Il ira quand il aura le temps »; nous penserions qu'il a expressément prié Paul — qui s'y est prêté avec une certaine malice, car les Corinthiens le méritaient, — de transmettre sa réponse exactement en ces termes. *Bachmann* trouve significatif qu'il n'envoie même (lorsqu'il pouvait très bien être encore à Éphèse, voir **A**) aucune salutation à l'église.

J. Weiss ne veut pas sentir ici de reproche secret, et prétend au contraire que cette mention d'Apollos indique des circonstances plus calmes que celles des premiers chapitres, et un temps antérieur aux factions révélées par les gens de Chloé. Pour ne pas remarquer le ton bref, réservé, tout juste courtois, de Paul en ce passage, il faut des oreilles plus ou moins bouchées par les nécessités d'une théorie littéraire à soutenir.

D. EXHORTATION. RECOMMANDATION DE QUELQUES PERSONNALITÉS CORINTHIENNES (xvi, 13-18).

INT. — *Après quelques conseils chaleureux, très appropriés à la situation que nous a fait connaître cette lettre, saint Paul parle de divers personnages de Corinthe, se trouvant alors près de lui, qui remplissaient des charges dans la communauté. Il serait intéressant de préciser ces charges, par un rapprochement avec le ch. XII. En tout cas, nous avons ici un indice nouveau de l'existence d'une organisation ecclésiastique locale.*

CH. XVI, 13. Πρηγορεῖτε, *στήκετε ἐν τῇ πίστει, ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε. 14. *Πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω.

15. Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί· οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας καὶ εἰς διακονίαν *τοῖς ἁγίοις *ἔταξαν ἑαυτούς· 16. *ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιοῦτοις καὶ παντὶ τῷ συνεργῶντι καὶ κοπιῶντι. 17. Χαίρω δὲ ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ Στεφανᾶ καὶ Φορτουνάτου καὶ Ἀχαϊκοῦ, ὅτι τὸ *ὑμέτερον *ὑστέρημα οὗτοι ἀνεπλήρωσαν· 18. ἀνέπαυσαν γὰρ τὸ ἐμὸν *πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν *ἐπιγινώσκετε οὖν τοὺς τοιούτους.

A. 13-14. Paul se montre pressé de finir; remarquer, avec *Gutjahr*, la vivacité de l'asyndeton. — Pour ἀνδρίζ. et κρατ., cfr. *Ps.* xxx, 25 (LXX); même sens *Eph.* vi, 10; pour la *charité*, voir ch. xiii. — στήκετε, de στήκω, forme hellénistique façonnée sur le parfait ἔστηκα de ἵστημι. — πάντα ὑμῶν, « toutes vos œuvres » ou « toutes vos affaires ».

B. 13-14. Cette exhortation est adaptée d'une façon parfaite à tout l'enseignement de l'Épître. Les fidèles de Corinthe doivent « veiller » contre leur laisser aller, « être fermes dans la foi », contre les influences de « libertins » comme ceux qui mettaient en doute la résurrection, se « viriliser » pour se dégager des enfantillages qu'ils étalaient dans leur prétention à la sagesse ou aux charismes (ch. i-iii; xiii et xiv), se « fortifier » de toutes façons contre leurs passions, leurs chicanes, leur tolérance lâche comme dans l'affaire de l'incestueux, leurs craintes et leur respect humain dans celle des idolothytes. Qu'ils règlent tout sur la charité, d'où découlent les autres vertus; c'est la grande leçon de toute l'Épître, et elle devait être répétée à la conclusion.

— A. 15. « maison de Stéphanas », cfr. i, 16; la *Vulg.* ajoute « et *Fortunati et Achaïci* » d'après le v. 17. — οἶδ. τὴν οἰκίαν... ὅτι ἐστίν, figure de grammaire dite « prolepse »; ἔταξαν, accord « ad sensum ».

B. 15. Paul, en parlant de Stéphanas et de ses familiers, οἰκία (très probablement le Fortunatus et l'Achaïcus dont les noms suivront), qu'il avait baptisés lui-même d'après le ch. 1^{er} et qu'il estimait comme de bons collaborateurs, veut dire « vous les connaissez bien, vous devez savoir ce qu'ils sont et ce qu'ils valent », comme plus bas au v. 18. Il les appelle les « prémices de l'Achaïe », non pas probablement qu'il les eût baptisés à Athènes, avant de venir à Corinthe (v. au ch. i, 16), mais parce qu'il ne pense pas ici aux rares convertis qu'il avait pu faire là (*Sickenb.*); c'était sans doute la première « famille » corinthienne convertie en bloc (*Rob.-Pl.*); ils étaient aussi « prémices » comme se distinguant parmi les meilleurs (*Chrys.*). Sur les fonctions qu'ils pouvaient avoir dans l'église, et leur initiative pour les embrasser, voir le verset suivant.

On admet généralement que c'étaient eux qui avaient apporté la lettre de Corinthe,

et devaient rapporter la réponse d'Éphèse (comme Phœbé porta la lettre aux Romains, Onésime et Tychique celles de la captivité destinées à l'Asie). *Bachmann* objecte que, s'ils avaient reçu mission officielle de l'église de Corinthe, il serait inutile à Paul de dire de les « reconnaître » ; il se trompe, car l'Apôtre veut dire : « Reconnaissez plus pleinement la valeur de ces hommes, que vous estimez du reste déjà, puisque vous les avez pris pour vos représentants ».

— **A. 16.** ἴνα est elliptique (s.-ent. « il faut »), ou bien se rattache à παρακλῶ de 15. — ὑπακούετε correspond à ἔταξαν du verset précédent. — Cfr. la recommandation d'Épaphrodite, *Phil.* II, 29. — παντὶ τῷ συνεργῶντι κτλ. s.-ent. τοῖς τριούτοις, « tous ceux qui coopèrent avec [eux] ou avec [de tels hommes] », et se donnent le même mal.

B. 16. Quelles étaient donc ces fonctions permanentes de Stéphanas et de ses

CH. XVI, 13. Soyez vigilants, tenez-vous fermes dans la foi, virilisez-vous, fortifiez-vous. 14. Que toutes choses se fassent chez vous dans la charité.

15. Et je vous fais une recommandation, frères : vous connaissez bien la maison de Stéphanas, qu'elle est les prémices de l'Achaïe, et qu'ils se sont rangés d'eux-mêmes au service des saints; 16. [il faut] que vous aussi, vous vous rangiez sous de tels hommes, et sous tous ceux qui travaillent avec [eux] et se donnent de la peine. 17. Je me réjouis de la présence de Stéphanas, de Fortunatus et d'Achaïcus, parce que ceux-ci ont compensé la privation où je suis de vous; 18. car ils ont tranquillisé mon esprit, et le vôtre; reconnaissez donc [ce que valent] de tels hommes.

compagnons, pour que l'Apôtre recommande aux fidèles en général de leur être soumis? Sauf *Lietzmann, Joh. Weiss*, qui verraient en eux des « diares », dont la maison aurait servi à des réunions de la communauté, la généralité des commentateurs (*Rob.-Pl., Bachmann, Gutjahr, Sickenberger*, al.) pensent que leur rôle ne pouvait pas être officiel, puisqu'ils s'y étaient « rangés d'eux-mêmes ». Nous doutons de la valeur de ce raisonnement; ils avaient très bien pu s'offrir spontanément à Paul pour recevoir de lui une charge importante dans l'église; par exemple Stéphanas était évêque ou diacre ou didascale (v. ch. XII), et des gens de sa maison, baptisés avec lui, pouvaient l'aider, si l'on veut, dans les ἀντιλήψεις, surtout si l'église se réunissait chez eux; soit dit pour répondre à *Gutjahr*, qui ne voit pas comment « toute la famille » pouvait être munie de charges. Autrement on ne verrait pas comment saint Paul recommanderait de « leur être soumis ». S'il dit de l'être « à tous ceux qui coopèrent », ce n'est pas évidemment qu'il veuille faire obéir ses Corinthiens à quiconque montre du zèle privé. D'ailleurs, pour ce qui est de leur initiative (ἔταξαν), nous trouvons II *Cor.* VIII, 16-17, un cas dont l'analogie peut illustrer le leur, et la façon de parler de Paul : c'est celui de Titus, dont Paul présente le voyage à Corinthe comme spontané et méritoire, parce qu'il désirait cette mission, quoi qu'il ne fût parti que sur l'invitation expresse de l'Apôtre.

— **A. 17-18.** τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα : on pourrait l'entendre dans le sens subjectif (« ce qui me manquait de votre fait, de votre part », en fait de confiance, d'égards, etc.; ainsi *Bachmann, Loisy*, al.; *Rob.-Pl.* hésitent); ou dans le sens objectif (« le manque », « la privation que j'avais de vous », c'est-à-dire de vous voir et de vous entretenir, *Gutjahr*, al.). Nous adoptons cette seconde opinion, qui va bien mieux au contexte. — ἀνε... τὸ... πνεῦμα, cfr. II *Cor.* VII, 13. — ἐπιγν., cfr. I *Thess.* V, 12.

B. 17-18. Dans la compagnie de Paul se trouvaient, avec Stéphanas, deux bons

chrétiens de Corinthe, qui portent des noms d'affranchis, et faisaient très probablement partie de la « famille » mentionnée au v. 15 et occupée au service de l'église. En ce cas, il faut noter, comme une marque de l'égalité chrétienne à Corinthe et dans toutes les églises pauliniennes (voir VII, 21-23), que ces humbles croyants sont mis par l'Apôtre au même rang que leur maître, et remplissaient peut-être des charges non inférieures à la sienne. Tous trois, suivant l'opinion générale, ont servi de messagers dans l'échange des lettres.

Avec beaucoup de délicatesse et d'effusion, Paul se félicite de les avoir près de lui comme de très dignes représentants d'une église qui lui est si chère; dans leur affection et leurs égards, il veut voir le type des sentiments de la communauté. « C'est comme si je vous avais vus », déclare-t-il avec une tendre amitié (*Sales*). Ils n'ont pas compensé seulement « le manque de rapports personnels » (*Gutjahr*), pour le traitement des affaires et les choses de ce genre, mais adouci le regret qu'éprouve le cœur chaleureux de l'Apôtre de ne pas revoir la communauté plus tôt. On aime trouver cette note, si digne de Paul et si habituelle d'ailleurs chez lui, à la fin d'une lettre qui souvent a dû être sévère. Certainement cette interprétation est la meilleure; à cette place surtout, Paul n'aurait pas volontiers rappelé les reproches trop mérités, ni rien exprimé surtout qui pût paraître à personne un trait de susceptibilité personnelle.

Ils ont réconforté l'esprit de l'Apôtre — par la joie de voir de si bons représentants de sa chère communauté, et par tout ce qu'ils ont pu lui dire de la foi, de la générosité, du dévouement à leur père qui subsistaient quand même à Corinthe; et l'esprit des Corinthiens, parce que ceux-ci comptent sur la manière apte dont ils auront exprimé leurs sentiments et leurs besoins, et sur les instructions bien fondées qu'ils auront obtenues de l'Apôtre à la suite de leurs rapports, et de leurs explications ajoutées à la lettre de l'église. Paul jouit d'avance de l'heureux effet qu'aura leur retour à Corinthe. Ce passage rappelle, même dans les termes, la joie qu'il eut plus tard quand il reçut Titus revenant de la même ville (II *Cor.* VII).

Une dernière fois, il engage l'église à reconnaître le mérite de ses délégués (*ἐπι-
νόηστε*), et par conséquent à suivre leur direction (*ὑποτάσσεσθε*, supra, v. 16). Il avait donné aux Thessaloniens (*loc. cit.*, A) une recommandation du même genre (*εἰδέναι*), à l'égard de leurs préposés (*προϊστάμενοι*), c'est-à-dire de ceux qui remplissaient dans leur église des fonctions ecclésiastiques; ce qui confirme bien ce que nous avons voulu établir concernant la situation officielle de Stéphanas et de ses deux compa-
gnons.

E. SALUTATIONS ET CONCLUSION (xvi, 19-24).

INT. — *Nous gagnons ici quelques renseignements nouveaux touchant l'entourage de Paul et les usages chrétiens, et les habitudes épistolaires de l'Apôtre. La formule Marana tha est célèbre et doit être expliquée. Tout finit sur le témoignage de la « Charité », comme il convenait à cette lettre.*

CH. xvi, 19. Ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας. * Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἐν κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκα σὺν τῇ * κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ. 20. Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀδελφοὶ πάντες. Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγίῳ.

CH. xvi, 19. Les églises d'Asie vous saluent. Vous saluent beaucoup dans le Seigneur Aquilas et Prisca, avec l'église [qui est] dans leur maison. 20. Vous saluent tous les frères. Saluez-vous les uns les autres, dans un saint baiser.

A. 19. — 20. Le verset 19 est omis tout entier A, 34; la première partie, dans 37, 39, al. — Πᾶσαι ajouté à ἐκκλησίαι C, P, al., *pes.* — Πρίσκιλλα, forme plus ordinaire, pour Πρίσκα, A, D, E, F, G, K, L, al., *syrr.*; ἀσπάζεται singulier, « pindarique ». — Aux noms des époux a été ajouté παρ' οἷς καὶ ἐνεῖχονται, D, E, F, G, *vulg.*

B. 19. Manifestation de la charité *catholique* des églises; les mots « églises d'Asie » sont une nouvelle preuve que cette épître est envoyée d'Éphèse, car Paul n'a pas été à Laodicée, Hiérapolis, ou en d'autres villes d'Asie évangélisées dans la même période.

Sur Aquilas et Prisca (Priscilla), voir *Act.* xviii, 2, 18, 26, et *Rom.* xvi, 3-5. Nous avons fait la connaissance de ces illustres époux quand Paul arrivait à Corinthe; ils le reçurent alors chez eux comme ouvrier tisserand, et aidèrent ses premières prédications. Plus tard, à la fois pour leurs affaires et par zèle apostolique, ils se transportent à Éphèse, à Rome, où ils avaient des maisons. Est-ce à Éphèse, dans le « combat contre les bêtes » (v. *supra*, xv, 32), ou dans l'émeute de Démétrius (*Act.* xix), qu'ils « exposèrent leurs têtes » (*Rom.* xvi, 4) pour le salut de l'Apôtre? C'est un point de l'histoire primitive de l'Église qui nous échappe, à notre grand regret. C'étaient des chrétiens notables et très agissants, bien connus dans le monde d'affaires de Corinthe, grands amis de Paul et aussi d'Apollon, qu'ils avaient introduit dans l'Église (*Act.* xviii, 26). Comme leur industrie s'exerçait en diverses villes, ils avaient à Éphèse une maison où une partie des chrétiens se réunissait pour les cérémonies liturgiques; ceux-là devaient s'intéresser particulièrement à Corinthe, dont Aquilas et sa femme devaient volontiers leur parler, puisque c'est là qu'ils avaient connu le grand Apôtre et peut-être reçu le baptême. — *Bachmann* observe pertinemment que la mention de leur séjour à Éphèse, où ils avaient maison en ville, serait plus difficile à admettre s'il ne s'était écoulé que quelques mois avant qu'ils se rétablissent à Rome (*Rom.* xvi, 4); cette considération recule la composition de notre lettre jusqu'aux premiers temps du travail de Paul à Éphèse.

— B. 20. « Tous les frères » d'Éphèse et d'Asie saluent les Corinthiens. Et même, pouvons-nous supposer, tous ceux que Paul a convertis hors d'Asie, et

21. Ὁ ἀσπαρμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου. 22. Εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, *ἦτω ἀνάθεμα. Μαράναθά. 23. Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν. 24. Ἡ *ἀγάπη μου μετὰ πάντων ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

qu'il voit en esprit unis à ceux de Corinthe par le lien de la charité. Il est leur porte-parole. Par lui, toute l'Église catholique recommande à ces Corinthiens si divisés de s'unir dans un saint baiser fraternel. Cfr. I *Pet.* v, 14. Même charité catholique II *Cor.* xiii, 12 et *Rom.* xvi, 16.

— **B. 21.** La salutation finale, jusqu'à 24, a été tracée sur le papyrus de la main même de Paul. Il cesse de penser au style; tout est en interjections, en déclarations brèves. Cfr. II *Thess.* iii, 17; la fin de *Gal.* vi; *Col.* iv, 18.

— **A. 22.** ἦτω (cfr. *Jac.* v, 12) forme hellénistique (dorienne?) pour ἔστω. — ἀνάθεμα, répondant à אָנָהִימָה hébraïque, a été découvert, par *Deissmann*, dans une malédiction purement païenne de Mégare, du 1^{er}-11^e siècle, et trois fois dans le même document le verbe ἀναθεματίζειν; on dévoue ainsi quelqu'un aux dieux infernaux (Voir *Moult.-Mill.*). Le mot qui suit, μαράναθα, n'a rien à faire avec l'anathème, malgré la confusion que la proximité des deux expressions a fait naître en certains temps, et dont un témoignage se trouve déjà dans une inscription sépulcrale d'Attique. iv^e-v^e s. après Jésus-Christ, ἀνάθεμα ἦτω μαρὰν ἀθάν. Ces mots étrangers sont araméens, et devaient, puisque Paul ne les traduit pas, être entrés dans la liturgie comme *Amen*, *Alleluia*, ou dans le langage des « pneumatiques ». Ils peuvent se lire de deux manières : *Maran atha*, « Le Seigneur vient » ou *Marana tha*, « Notre Seigneur, viens! » cfr. *Apoc.* xxi, 20. Lisent « *Maran atha* » *Rob.-Pl.*, *J. Weiss*, *Toussaint*, *Lemonnyer*; lisent « *Marana tha* » (cfr. *Didaché*, x, 6) *Lietzmann*, *Bachmann*, *Gutjahr*, *Callan*. On peut hésiter. Pour trancher la question, il faudrait bien connaître l'origine de l'exclamation. *Str.-Bill.* rapprochent la formule juive de bannissement : « Le Schem (le « Nom ») vient ». *Klostermann* (« Probleme im Aposteltext ») donne une autre interprétation : « Notre-Seigneur est le signe (טָוֶה) », formule de fraternisation; id. *Hommel* (ZNTW 1914, pp. 317-322) qui pense de plus à la signification des lettres א et ת, première et dernière de l'alphabet, comme α et ω : « Notre-Seigneur est le commencement et la fin ». D'autres opinions encore ont été exprimées. Nous préférons le sens « *Notre-Seigneur, viens!* » (*Marana tha*), parce qu'il nous semble mieux s'accorder avec les souhaits qui suivent; une menace de jugement (comme « le Nom vient » des Juifs), aggravant encore l'ἀνάθεμα, nous paraît être moins dans le ton de la lettre. Au reste, libre à chacun de choisir.

B. 22. Paul n'écrit pas de sa propre main pour « montrer son écriture » (comme II *Thess.*), mais parce que l'habitude antique, fréquemment constatée dans les papyrus, était de signer soi-même les lettres qu'on avait dictées, avec une courte phrase. L'Apôtre a volontiers pris cette occasion (voir *Gal.* vi, 11-18) de fixer l'esprit de sa lettre, en quelques mots vigoureux, où se dépensait le reste de son inspiration. Notons une dernière fois l'à-propos de *J. Weiss*, d'après qui cette mention de « sa propre écriture » se comprendrait chez Paul seulement dans une première lettre, en sorte que ceci devrait appartenir à la lettre « précanonique »; même il irait jusqu'à supposer, pour la même faible raison, que II *Thess.* est en réalité la première lettre envoyée à Thessalonique. Dieu pardonne à l'esprit de système!

On voit très bien comment Paul a tracé ces lignes. Toute la lettre prêchait l'union au Christ, donc son amour; le mal venait tout entier à Corinthe de ce qu'on ne le connaissait pas et qu'on ne l'aimait pas assez; donc « anathème à qui n'aime pas le Seigneur! », et nuit ainsi à toute l'église. Paul et les vrais fidèles appellent

21. Salutation de ma main, à moi Paul : 22 « Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème. MARANA THA! 23. Que la grâce du Seigneur Jésus soit avec vous! 24. Mon amour avec vous tous, dans le Christ Jésus! »

au contraire d'un cœur ardent celui qui seul les rendra vainqueurs du péché et de la mort ; « Marana tha! — *O notre Seigneur, viens!* ».

—— **B. 22-24.** Il vient déjà, Il vient par sa grâce : « Que la grâce du Seigneur Jésus soit avec vous! ». Déjà elle remplit l'âme de Paul, père de la communauté, d'un amour débordant pour ses fils, qui s'est manifesté même parmi ses réprimandes (nous traduisons ici ἀγάπη par « amour », pour mieux faire ressortir le caractère affectif de ce dernier mot) : « Mon amour est avec vous tous — dans le Christ Jésus » — qui est la source de tout amour, et comme le « lieu » où s'exerce le seul amour éternel. *J. Weiss* rachète un peu ici bien des mauvaises subtilités, en notant que saint Paul tient à finir son admirable lettre par le nom de JÉSUS.



TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

	Pages.
CHAPITRE I ^{er} . — Vue d'ensemble sur les Épîtres aux Corinthiens.....	V-VI
CH. II. — Corinthe et son évangélisation.....	VII-XVII
I. <i>L'Apostolat de Paul jusqu'à son arrivée à Corinthe</i>	VII-X
II. <i>Corinthe au I^{er} siècle après Jésus-Christ</i>	X-XIII
III. <i>Comment saint Paul évangélisa Corinthe</i>	XIII-XVII
CH. III. — Circonstances qui déterminèrent saint Paul à écrire la « Première aux Corinthiens ».....	XVIII-XXIII
CH. IV. — Analyse de la Première Épître aux Corinthiens. Sa richesse de doctrine. Ses rapports avec les autres Épîtres.....	XXIV-LII
I. <i>Analyse</i>	XXIV-XXVIII
II. <i>Doctrines</i>	(XXVIII-XLIX)
A. <i>Doctrines rappelées par allusions ou mentions brèves</i>	XXIX-XXXII
B. <i>Les points plus spécialement traités à l'usage des Corinthiens</i>	XXXII-XLI
III. <i>Applications de la doctrine aux circonstances concrètes</i>	XLII-XLV
IV. <i>Les influences présumées qui se seraient exercées sur la doctrine de Paul</i>	XLV-XLIX
V. <i>Le ton de l'Épître. Sa place parmi les Épîtres de saint Paul</i>	XLIX-LII
CH. V. — La langue et le style de la Première Épître aux Corinthiens.....	LIII-LXXV
I. <i>Vocabulaire</i>	LIII-LIX
II. <i>Grammaire</i>	LIX-LXI
III. <i>Style</i>	LXI-LXX
<i>Autorités et citations dans la Première aux Corinthiens</i>	LXX-LXXV
CH. VI. — Authenticité et unité de la Première Épître aux Corinthiens.....	LXXVI-LXXXV
I. <i>Authenticité</i>	LXXVI-LXXIX
II. <i>Intégrité et unité</i>	LXXIX-LXXXV
CH. VII. — Lieu et date.....	LXXXVI-LXXXIX
CH. VIII. — Le texte de la Première Épître aux Corinthiens.....	XC-XCVI
I. <i>Témoins grecs</i>	XC-XCII
II. <i>Témoins non-grecs</i>	XCII-XCIV
III. <i>Quelques leçons discutées</i>	XCIV-XGV
<i>Notre traduction</i>	XCV-XCVI
CH. IX. — Les commentaires de la Première Épître aux Corinthiens.....	XCVII-CIV
I. <i>Anciens Grecs et Orientaux</i>	XCVII-XCVIII
I. <i>Anciens Latins</i>	XCVIII-XCIX
III. <i>Moyen Age jusqu'à la Réforme</i>	XCIX
IV. <i>De la Réforme au XIX^e siècle</i>	XCIX-C
V. <i>Du XIX^e siècle à nos jours</i>	C-CIV

COMMENTAIRE

	Pages.
ADRESSE, SALUTATION ET ENTRÉE EN MATIÈRE (I, 1-9)	<u>1-5</u>

PREMIÈRE PARTIE (I, 10 — IV, 20).....	<u>6-115</u>
---------------------------------------	--------------

A. Ch. I, 10-17. — PAUL DÉCRIT ET RÉPROUVE LES FACTIONS DE CORINTHE.....	6-12
B. Ch. I, 18 — II (III, 4). — LA SAGESSE DU MONDE ET LA SAGESSE DE DIEU.....	<u>13-55</u>
I. Opposition de la sagesse de Dieu et de celle du siècle (ch. I, 18-25).....	13-18
II. La preuve « ad hominem » (ch. I, 26-31).....	19-22
III. Paul explique son attitude à l'égard de la « Sagesse » lors de l'évangélisation de Corinthe (ch. II, 1-5).....	23-26
EXCURSUS I.....	26-33
EXC. II.....	33-38
IV. Paul ne méprise pourtant pas toute sagesse, car il travaille à en répandre une, la « Sagesse de Dieu » (ch. II, 6-16 [III, 2]).....	39-51
V. Cette « sagesse » des parfaits, Paul en a jugé les Corinthiens incapables...	52-55
C. Ch. III, 5 — IV, 16. — PAUL APPREND AUX CORINTHIENS CE QU'EST LE MINISTÈRE APOSTOLIQUE.....	<u>56-77</u>
I. Ce que furent à Corinthe les rôles respectifs de Paul et d'Apollos (ch. III, 5-10).....	56-58
II. Avertissements à ceux qui veulent perfectionner l'œuvre de l'Apôtre (ch. III [10] 11-23).....	59-66
EXC. III.....	66-67
III. Paul définit le devoir des apôtres et réserve à Dieu le droit de les classer selon leurs mérites (ch. IV, 1-5).....	68-70
IV. Réprimande aux Corinthiens et exhortation paternelle (ch. IV, 6-16).....	71-77
D. Ch. IV, 17-21. — ANNONCE DE LA VENUE DE TIMOTHÉE ET DE CELLE DE PAUL EN PERSONNE.....	<u>78-80</u>
EXC. IV.....	80-87
EXC. V.....	87-115

DEUXIÈME PARTIE (V-VI).....	<u>116-151</u>
-----------------------------	----------------

A. Ch. V, 1-8. — LE CAS DE L'INCESTUEUX.....	<u>117-127</u>
B. Ch. V, 9-13. — COMMENT TRAITER LES PÉCHEURS PUBLICS.....	<u>128-131</u>
C. Ch. VI, 1-11. — CONTRE LES PROCÈS ET L'INJUSTICE.....	<u>132-138</u>
EXC. VI.....	139-146
D. Ch. VI, 12-20. — LES FAUTES CONTRE LE SIXIÈME COMMANDEMENT.....	<u>141-151</u>

TROISIÈME PARTIE (VII-XIV).....	<u>152-386</u>
---------------------------------	----------------

A. Ch. VII. — QUESTIONS CONCERNANT LA FAMILLE.....	<u>152-194</u>
I. Le mariage chrétien, sa légitimité et ses droits (ch. VII, 1-7).....	153-161
II. Indissolubilité du mariage (ch. VII, 8-16).....	162-169
III. Conseil général de ne pas changer d'état (ch. VII, 17-24).....	170-175
IV. Le célibat et le mariage (ch. VII, 25-38).....	176-187
V. Le cas des veuves (ch. VII, 39-40).....	188-189
EXC. VII.....	189-194

	Pages.
B. Ch. VIII-XI, 1. — LES VIANDES D'ANIMAUX IMMOLES EN SACRIFICE.....	195-252
I. La « gnose » et la charité (ch. VIII).....	196-207
a) la science des chrétiens et les idoles (1-6).....	196-201
b) les forts ne doivent pas scandaliser les faibles (7-13)...	202-206
Exc. VIII.....	206-207
II. Contre l'abus de la liberté (ch. IX, 1 — X, 13).....	208-235
a) les renoncements de Paul (IX, 1-6).....	208-215
b) pourquoi Paul les accomplit (IX, 7-18).....	216-223
c) c'est aussi au profit de son œuvre apostolique (IX, 19-23)...	224-226
d) le contrôle sur soi-même que commande la prudence chrétienne (IX, 23-27).....	227-229
e) avertissements tirés de l'histoire d'Israël (X, 1-13).....	230-235
III. Solutions pratiques de la question des viandes immolées (X, 14 — XI, 1)...	236-252
a) interdiction des banquets païens (X, 14-22).....	236-245
b) manière de se comporter dans les repas ordinaires (X, 23 — XI, 1).....	246-252
C. Ch. XI, 2 — XIV. — QUESTIONS CONCERNANT LES ASSEMBLÉES DE CULTE.....	253-386
I. La tenue des femmes dans les assemblées liturgiques (ch. XI, 2-16).....	253-263
Exc. IX.....	263-268
II. La célébration de la Cène eucharistique (ch. XI, 17-34).....	269-285
Exc. X.....	285-293
Exc. XI.....	294-302
Exc. XII.....	302-316
III. Les « charismes » et leur manifestation (ch. XII-XIV).....	317-386
a. Les charismes distribués par l'Esprit pour le bien gé- néral (ch. XII).....	(319-339)
1° le principe (XII, 1-11).....	319-327
2° le corps de l'Eglise et l'organisme humain (XII, 12-26).....	328-331
3° les spécialisations nécessaires dans l'Eglise (XII, 27-31 ^a) ...	332-335
Exc. XIII.....	335-339
b. La charité supérieure à tous les autres dons (ch. XII, 31 ^b - XIII).....	340-351
Exc. XIV.....	351-353
c. Comparaison des deux charismes, de « prophétie » et de « glossolie », et leur réglementation (ch. XIV)....	(354-384)
1° comparaison de ces deux dons (XIV, 1-25).....	356-368
2° l'ordre à observer dans leur usage (XIV, 26-40).....	369-374
Exc. XV.....	374-384
Exc. XVI.....	384-386

QUATRIÈME PARTIE (XV)..... 387-454

A. Ch. XV, 1-11. — LE FAIT DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST.....	388-394
Exc. XVII.....	394-398
B. Ch. XV, 12-34. — CERTITUDE DE LA RÉSURRECTION DES FIDÈLES DU CHRIST....	399-418
1° Rapport de la résurrection de Jésus à celle des fidèles (XV, 12-19).....	400-404
2° Ils ressusciteront dans le triomphe du nouvel Adam (XV, 20-28)...	405-410
3° Apostrophes de Paul (XV, 29-34).....	411-418
C. Ch. XV, 35-58. — COMMENT POURRA SE FAIRE LA RÉSURRECTION GÉNÉRALE ...	419-438
1° Dieu peut créer des corps « spirituels » après les corps maté- riels (XV, 35-44).....	421-425
2° Ils seront conformés à celui de « l'Homme Céleste » (XV, 45- 49).....	426-430

	Pages.
3° <i>La Transformation universelle et la victoire sur la mort</i> (xv, 50-54).....	431-435
4° <i>Action de grâces et encouragements</i> (xv, 55-58).....	436-438
Exc. xviii.....	438-454

ÉPILOGUE (xvi).....	455-469
---------------------	---------

A. Ch. xvi, 1-4. — LA COLLECTE.....	455-457
B. Ch. xvi, 5-9. — LES PROJETS DE SAINT PAUL	458-460
C. Ch. xvi, 10-12. — TIMOTHÉE et APOLLOS.....	461-463
D. Ch. xvi, 13-18. — EXHORTATION ET RECOMMANDATION.....	464-466
E. Ch. xvi, 19-24. — SALUTATION ET CONCLUSION.....	467-469

EXCURSUS

Exc. i. Le défaut d'« éloquence » chez Paul et son « style oral ».....	26-33
Exc. ii. « Ut non evacuetur crux Christi ». La mort du Christ et la mort des dieux.....	33-38
Exc. iii. La doctrine du Purgatoire trouve-t-elle un appui chez saint Paul?.....	66-67
Exc. iv. Les partis à Corinthe, spécialement le parti « du Christ ».....	80-87
Exc. v. Existe-t-il une « sagesse » ésotérique pour les « parfaits »? — Le « Pneuma » et l'hellénisme mystique.....	87-115
1° le sens de « parfait », τέλειος.....	89-91
2° les sens divers de πνεῦμα.....	91-101
3° nature du Πνεῦμα de Dieu, ou du πνεῦμα participé de Dieu, dans la doctrine de Paul.....	101-112
4° la « sagesse » des « pneumatiques » n'est pas une doctrine ésotérique.....	112-115
Exc. vi. Le pouvoir judiciaire et coercitif dans l'Église de Corinthe.....	139-140
Exc. vii. Saint Paul s'est-il occupé de « Virgines subintroductae »?.....	189-194
Exc. viii. Origine et sens du mot ἀγάπη, « Charité ».....	206-207
Exc. ix. La « Puissance » sur la tête (xi, 10).....	263-268
Exc. x. Le cadre extérieur et l'ordre du « Repas du Seigneur » à Corinthe.....	285-293
Exc. xi. La signification du « repas du Seigneur » à Corinthe.....	294-302
Exc. xii. Synthèse et origine de la doctrine eucharistique de saint Paul.....	302-316
Exc. xiii. Charismes et fonctions publiques dans l'Église primitive.....	335-339
Exc. xiv. D'où vient la triade « Foi — Espérance — Charité »?.....	351-353
Exc. xv. La « Glossolalie » et le miracle des langues à la Pentecôte.....	374-384
Exc. xvi. L'« Assemblée de paroles » et le « Repas du Seigneur ».....	384-386
Exc. xvii. La valeur du témoignage de Paul pour l'historicité de la Résurrection.....	394-398
Exc. xviii. Saint Paul et « la double résurrection corporelle ».....	438-454

INDEX ANALYTIQUE⁽¹⁾

- Abandon à Satan**, 123, 131, 139. (Voir *Excommunication, Incestueux, Peines*).
- Abba**, 283.
- Abraham**, 409, 444.
- Abstinence sexuelle**, 158. (Voir *Ascètes, Chasteté, Mariage, Rigoristes*).
- Abus dans l'église de Corinthe**, 242, 254, 270, 271, 284, 385, al.
- Acception de personne**, 271.
- Accusatif absolu**, LIX, 459.
- Achaïcus**, XXI, 339, 464, 466.
- Achaïe**, XI, XIV.
- « **Achetés** », 150, 174 (Voir *Affranchis, Rédemption*).
- Acrocorinthe**, VII, XI (Voir *Corinthe, Aphrodite, Hiérodotes*).
- Acte conjugal**, 157 (Voir *Abstinence, Mariage*).
- Actes des Apôtres**, leur véracité, 224, 225, al.
- Action sacrée de l'Eucharistie**, 386 (Voir *Eucharistie, Repas du Seigneur*).
- Action sanctifiante du mariage sur un conjoint infidèle**, 167 (Voir *Incroyants, Mariage*).
- Actualité permanente du style de Paul**, 30, 39 (Voir *Style*).
- Adam**, XXX, XXXII, XLVII, XCI, 259, al. — En quoi il est type du Christ, 426, 427. — Deuxième ou Dernier Adam, XXX, XXXIII, 405, 427, 428 (Voir *Christ, Antithèse, Héraclite, Victoire, Premices*).
- Adaptation**, 254 (Voir *Usages*).
- Additions**, 157, 201.
- Adjectifs**, LIX.
- Adonis**, 37.
- Adoration du Christ**, XLVI, 2 (Voir *Invocation, Christ*).
- Adultes**, XXXVI, XXXVII, 90, 91, 114, al. (Voir *Âges de la vie, Métaphores, Parfaits, τέλειος*).
- Adultères** 140 (Voir *Incestueux, Énumérations, Pécheurs*).
- Affranchissement des Gentils**, IX. — **affranchis du Christ**, 174; — **affranchissements dans les temples**, 150 (Voir *Achetés, Changement d'état, Esclaves, Rédemption*).
- Αγάπη**, LXVII, 206-207; — sens religieux chez les païens? 206 (Voir *Charité, Amour*).
- Agapes** (Voir *Repas du Seigneur, Eucharistie*).
- Âge messianique**, 61, al. (Voir *Derniers temps, Eschatologie, Résurrection*).
- Âges de la vie**, XXXVI, al. (Voir *Adultes, Enfants, Métaphores*).
- Αγνοεῖται**, XCIV, authenticité et sens du mot, 374.
- Agraphon**, 271.
- Agricoles** (métaphores), 58.
- Agrippa I** (Hérode), 30.
- Alchimie, alchimistes**, 103, 111 (Voir *Pneuma*).
- Alexandre le Grand**, 32, 200.
- Alexandre d'Ephèse**, 131, 140.
- Alexandrie**, XII, XIX, 140.
- Alexandrines** (leçons), XC.
- Aliments**, 143, 146 (Voir *Idolothytes*).
- Allégorie**, 330, 332; — n'est pas procédé usuel de Paul en exégèse, LXXIII, 422; — allégorisation de rites juifs, 125 (Voir *Ancien Testament, Bœuf, Membres, Rocher*).
- Alleluia**, 468.
- « **Alliance en mon sang** », 280 (Voir *Calice, Présence réelle, Sang du Christ*).
- Âme** (ψυχή), LXVI, 92, 424, al.; — état des âmes séparées, 413, 417; — âme du monde, 98 (Voir *Pneuma, Νόος, Eschatologie, Jugement, Purgatoire*).
- Amen**, 468.
- Amour** XLIV, naturel ou charnel, 156; — chrétien, 457, et divin (Voir *Charité*); — amour paternel de Paul, 77; — amour de la Croix, 35.
- Amphithéâtre**, XII, 75.
- Anacoluthes**, 165, 197, 201, 220.
- Analogies**, LXVII, 349, 423, al. — argument d'analogie, 167.
- Analyse de l'Épître**, XXIV-sss.
- Anamnèses**, 279 (Voir *Eucharistie*).
- Ananias**, 395.
- Ananie et Saphire**, 123 (Voir *Peines*).

(1) Les chiffres renvoyant à des pages où le sujet est traité systématiquement sont imprimés en caractères gras. — al. signifie : ailleurs encore.

- Anaphore** (grammaire) LXV; — (pour l'Eucharistie), 297.
- Anarchistes**, 86 (Voir *Parti du Christ*).
- Anastrophe**, 178.
- Anathème**, 468; — à Jésus 84; — juif, 123 (Voir *Maranatha*).
- Anatolie** VIII, al. (Voir *Asie Mineure*).
- Ancien Testament** LXXII, 198, 200 al., citations (Voir à ce mot) et réminiscences; — interprétation par Paul, 230, al. — historicité, 233; — événements typiques, caractère figuratif 195, 196, 208, 230, 231, 233; — parallélisme avec le N. T. 233; — accomplissement, 402 (Voir *Citations, Faits, Allégorie*).
- Anges** : bons anges, 266, gardiens de l'ordre, 261, 267; — « à cause des Anges », 260-ss; — anges d'Hénoch, 265, 266; — Uziel, 265; — concupiscence des Anges, 260-s., — mauvais anges, 261; Asmodée, 265; — Langue des Anges, 342-s.; (Voir *Tenue des femmes, Voile, « Puissance » sur la tête*).
- « **Anthropos** » (Premier Homme, « Ur-mensch »), 105, 406, 409, 427, 428, 429, al. (Voir « Homme », *Iranisme, Reitzenstein, Adam, Christ, Résurrection*).
- « **Antiféminisme** » prétendu de Paul 164, 253, 373 (Voir *Femmes, Féminisme, Mariage*).
- Antinomistes**, 83, 142 (Voir « *Tout m'est permis* »).
- Antioche**, VII, VIII, IX, XII, XVIII, 196; — conflit d'Antioche, IX, XXII, 211.
- Antistrophe**, 18.
- Antithèse**, LXVI, LXVII; les deux « Sagesses », « Adam et Christ », « chair et esprit », (Voir à tous ces mots).
- Aoristes**, leur portée significative, 74, 78, 463, 173, 178.
- Aphrodite**, XI-s., 146, 156 (Voir *Acrocorinthe, Hiérodules*).
- Apocalypse synoptique**, 454.
- Apocalypse**, voir *Révélation*.
- Apocalyptique Juive**, 28, al. (Voir *Millénarisme, Résurrection*).
- Apocryphes**, 41, 60, 95, 178, 231, 265, 438; — leur emploi, 231.
- Apollo**s, XVI, XIX, XX, XXI, LXXVI, 8, 12, 23, 55, 56, 57, 58, 60, 65, 71, 72, 73, 75, 88, 218, 308; — son refus de retourner à Corinthe, 461, 462, 463 (Voir *Econome, Mérite, hist. de Paul et de Cor.*).
- « **Apologie** » de Paul au ch. IX, qui n'a pas été faite pour les Corinthiens, IX, 72, 208, 210, 211, 219 (Voir *Droits des Apôtres, Liberté, Renoncements*, al., *Relations de P. avec Corinthe*).
- Apologue**, LXX, 328 (Voir *Membres du corps, Menenius Agrippa, Fable*).
- Apopsiopèse**, 220.
- Apostolat de Paul**, son succès, 224. al.; — ses moyens (Voir *Croix*). (Voir *Hist de Corinthe, Hist de Paul*).
- Apostrophes**, LXVII, 73, 411.
- Apôtres**, 211-s., 336, 339, al.; — Paul apôtre, sa vocation, 1-s.; — leur devoir et leur mérite, 56, 68, al.; — leur témoignage 401; — leur usage général, 139; — leurs droits, 216-s.; — leurs épouses, 213; — charisme d'apôtre, apôtres et prophètes, 353; — faux apôtres, judaisants, 85, al. — Vie des apôtres ici-bas, 75-s. (Voir *Hist. de Paul, Econome, Femme-sœur, Apologie, Charismes, Résurrection, Frères du Seigneur*).
- Apparitions du Christ ressuscité**, LXX, al.; — apparitions aux femmes, passées sous silence, 392, 394; — à Céphas, 391, 392, 394, 395; à Jacques, *ibidem* et 396; — aux « Douze », 392, 393; — à « tous les Apôtres »; 397; — aux 500 frères, 394, 395, 396; — à Paul, 398. — Comparaison avec les Évangiles, 392, 394; — identification des apparitions, 395-s.; — objections, 398; — agencement logique du récit, 394; — son caractère probablement officiel, 395 (Voir *Conversion de Paul, Illusions, Pâques, Résurrection, Catéchèse*, al.).
- Appels** à la conscience, 125; à la dignité chrétienne, 142; au bon sens, 237, 262.
- Applications concrètes de la doctrine**, XLII-ss.
- Aquilas et Priscilla**, XIII, XVIII, XIX, XX, LXXXVI, 261, 467.
- Arabe** (version), XCIV.
- Araméen**, 28, 72.
- Arbitrage**, 133 (Voir *Procès, Tribunaux*).
- Archives des églises**, LXXXIII.
- Archontes**, 42, 43, 200, 261, (Voir *Princes, Philosophes, Anges*).
- Argumentations**, LXVI-s., al., 445-s.; — ad hominem, 19-s; — a majori, LXVIII (Voir *Logique de Paul*).
- Arius, ariens**, 444.
- Arménienne** (version), XCIII-s.
- Art de Paul** LXIII, LXVII, al. (Voir *Stratégie, Style*).
- Artémis** XI, XVIII.
- Art** (sens du mot), XX, XXI, CIV, 459-s. (Voir *Visite*).
- Article**, LIX, 240.
- Ascètes**, XXII, 152, 154, 159, 188, 189 — Ascétisme de Paul, 81.
- Asiatiques**, XVIII.
- Asie** (l'Évangile en), XVIII.
- Asie-Mineure**, 385, 387 (Voir *Anatolie*).

- Assemblées** : cultuelles, XXII, 40, 122, 257, 261, 274, al.; — dominicales, 274, al.; — « de paroles » ou de charismes, 152, 257, 271; — pour le « repas du Seigneur », voir à ce mot; — ouvertes aux infidèles, 367; — leur confusion 369, al.; — leur réglementation, 369-ss.; — elles se groupaient autour du « repas du Seigneur », 385, 386 (Voir *Repas du Seigneur, Charismes, Divisions, Culte*).
- Assimilation de textes**, 165.
- Assistance** (don d'), 333, 344 (Voir *Charismes, Fonctions*).
- Assonances**, LXV.
- Assurer son salut** (Devoir d'), 227-ss.
- Assyriens**, 365 (Voir *Signe, Infidèles*).
- Astres**, 422-s; — leur éclat, 423.
- Astrologie**, 111.
- Asyndèse**, 59, 178, 181, 188, 240, 464.
- Ataraxie**, 180, 182 (Voir *Stoïciens*).
- Athéna** (tête d'), 298 (Voir *Présence réelle*).
- Athènes**, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIV, 24, 26, 30, 35, 36, 226, 264, 464.
- Athlètes**, 228 (Voir *Jeux, Couronne*).
- Attente de la Parousie**, 276, al. (Voir *Millénium, Thessaloniens*).
- Atticisme**, LVI.
- Attis**, 37, 90, 343 (Voir *Mystères*).
- Attraction grammaticale**, 150; — inverse, 237.
- Auguste**, X.
- Aumônes** (distribution d'), 337 (Voir *Assistance*).
- Autel**, 245, 303-s. (Voir *Eucharistie, Table*).
- Authenticité de l'Épître**, LXXXVI-s.
- Autorités invoquées** (Voir *Citations*).
- « **Avorton** », 393.
- Azymes**, 125 (Voir *Date, Pâques*).
- Bacchus**, XI, XLVI.
- Bachmann**, LXXXVI (Voir *Date*).
- Banquets païens** 302, 205, 233, 236, 242, 269 (Voir *Idolothytes, Invitations, Confréries*).
- Baptême**, XXXI, LXI, 138, 241; — formule, 100; — « pour les morts », 67, 411-413; — baptême et eucharistie, 289 (Voir *Sacramentalisme, Mer, Nuée, Purgatoire*).
- Barbare**, 254, 360; — idiomes barbares, 378 (Voir *Glossologie*).
- Bardesane**, 102 (Voir *Mani*).
- Barnabé**, IX, 211, 214, 215, 219, 337.
- Barth** (Karl), 438, al. (Voir *Écoles, Théol. dialectique*).
- Basilide**, LXXXVII.
- Beauté des astres**, LXIX, 423.
- Beatty** (Chester), papyrus, LXXXIV, XC.
- Belle-mère**, 117, 119 (Voir *Incestueux*).
- Bénédictité juif**, 247 (Voir *Repas privés*).
- Bénédiction** (du calice), 238 (Voir *Calice, Eucharistie*).
- Bérée**, VIII.
- Bêtes** (combat contre les) (Voir *Thériomachie*).
- Bien commun** de l'Église, 317, al. (Voir *Charismes*).
- Bien spirituel des individus**, 156, al. (Voir *Chasteté, Mariage, Perfection*).
- Bœuf qui foule le grain**, LXXIII, 217 (Voir *Allégorie*).
- Bonne entente entre les croyants**, 251 (Voir *Charité*).
- Bonne réputation des croyants**, 249.
- Bonheur**, 179, 188 (Voir *Nécessité, Célibat, Tourment*).
- Bonnet d'affranchi**, 257 (Voir « *Puissance* » sur la tête).
- Boucherie** (viande de), 195, 246 (*Idolothytes*).
- Bouddha**, LXXXIX.
- Bultmann**, LXIV, LXVII, LXVIII, LXIX (Voir *Style de Paul*).
- Cabbale**, 96, 427.
- Cabires**, XLVI.
- Calice**, 237, 238 (Voir *Eucharistie, Sang du Christ*).
- Camisards**, 396.
- Cantiques**, 29 (Voir *Hymne à la Charité*).
- « **Captivité éphésienne** », VIII, XVIII, 411, 415.
- Caractère de l'auteur**, La nature de son génie, 328; — spontanéité, 27, 73, al.; — éloquence, 26, 73, al.; — logique souvent latente, mais supérieure, 202, al.; imperfections dues à l'éducation sémitique, 228; — sens du réel, 156, al.; expérience, 38, 414, al.; sa pénétration psychologique, 202, 354 al.; prudence, 196, 223, 227, al.; bon sens et goût de l'ordre, 354; sang-froid, L, LXIV, al.; don d'organisation, 354 al.; souplesse, 226, 354, al.; — goût du paradoxe et du dramatique, XL, al.; enthousiasme et lyrisme, LXIV, LXX, 27, 29, 341, 434, 436, 449, 452 al.; comment il est et n'est pas poète, LXVIII-s.; son goût, 258, 262, al.; mobilité d'impression et d'expression, boutades, irritations passagères, 461, 134, 373, al.; — ironie, XLIX, LXII, 26, al.; humour et malice, 134, 354, 355, al.; — tendresse (Voir « *Père* », 466, al.).
- Sa personnalité morale et religieuse, 224; apôtre de la Croix (Voir *Croix*) et de la liberté (Voir *Liberté*); — son souci perpétuel de l'éthique, 323, al.; — son « individualisme », 49, 69, 162, al.; son « gnosticisme », 3; son « pneumatisme », 226, 307, 362, al.; son « rigorisme », 236; son

- « orgueil », 77, al.; son « antiféminisme », 164, al. — Exigence de sa conscience, 227; respect des consciences, 248. — Fermeté, 195, al.; modération, 129, 195, al.; pas révolutionnaire, 170. — Libéralisme, condescendance, concessions opportunes, XLIX-s., 225-s., 247, al. — Traits de fierté, 69, 223; de magnanimité et de désintéressement, 216, 223, al.; d'humilité, 68, 76, 108, 222, 227, etc. — Universalisme, 328, passim (Voir *Histoire de Paul, Type, Stratégie*, etc.).
- Caractéristiques de l'Épître**, IV-s., LXXIV, etc.; — Structure (Voir *Analyse*) logique et soignée, LXXIV, al. — Variété de sujets, XXIV-s., LXXIV, al. et d'élocution, 31, al. — Le ton, XLIX-s. al; terminologie familière LXIV, ou solennelle, LXIV, 390, al. — L'unité (voir à ce mot); logique interne, 153, 202, 208, 228, 391, 401, al.; harmonie et identité de structure des développements comparés, LXVII, 224, passim; unité spirituelle, XXV, al. — Grande valeur historique, I-s., 211, 215, 253, 354, 362, etc. — Grande valeur doctrinale (Voir *Doctrines*). — Comparaison avec les autres, VI, LXXIV-s., surtout les « Grandes Épîtres », LV, LXIV, VLXXIV, — Universalisme et catholicisme, 2, 328, al. (Voir à ces mots) — Marche progressive et couronnement au ch. xv, Résurrection, 399, 436. — Correction de la langue LV, LXI, 178, al.; difficultés de lexique et de grammaire, 184, al., les négligences de style, 187. — Lien des versets, 255; division des alinéas et versets, coupures, 431. — Changements de ton, 411, al.; — Répétitions, 247; « digressions », LXII, 159, 341, al. (Voir *Doctrines, Style*, etc.).
- Cas de conscience**, 195, 205, 246, 250, 272 (Voir *Mariage, Idolothytes*, al.).
- Casuistique juive**, 30, al. (Voir *Halakh a. Rabbin*),
- Catéchèse, catéchisme**, XXXII, 23, 39, 54, 138, 364, 394, 397.
- Catholicité de l'épître, catholicisme**, XXXI, XXXVIII, 2, 332, 372, 456, 467, 468, al. — cath. de Paul, 332, 372.
- Célibat** (Voir *Virginité, Chasteté*), 152, 153, 154, 176, 179, 185, 188, 189, 193; — sa supériorité, 183, 174; — Paul célibataire, 159, 214 (Voir *Femme-sœur*),
- Cenchréas**, X, XIV, XIX.
- Cène** : Dernière Cène, 126-s; — paroles du Christ, 294-ss.; — Paul n'en a pas connu le détail et le sens par « révélation » immédiate, 309-sss. (Voir *Eucharistie*).
- Céphas** (Voir *Pierre*), IX, LI, 56, 65, 68, 71, 72, 73, 211, 212, 375, 395 (Voir *Parti* de Céphas, *Apparitions, Femme-sœur*).
- Cérinthiens**, 412.
- César**, IX, XVII; — Jules César, X.
- Césarée**, 375, 376, 381 (Voir *Glossolalie*).
- « Ceux du Christ »**, 442, 443, 445 (Voir *Résurrection, Parousie*).
- « Ceux du dehors »** (οι εξω), 135 (Voir *Païens, Juifs*).
- Chair**, 123; — Israël selon la chair, 242; — « chair et sang », 144, 425 433, 434 (Voir *Corps*).
- Changement d'attitude envers les choses du monde**, 180.
- Changement d'état**, 170-ss, 176 (Voir *Liberté*).
- Changement d'opinions** (prétendu) chez Paul, LXII, 196, al.
- Charismes (Voir Dons)** en général XXII, XXXIV, LXII, 40, 48, 53, 91, 93, 147, 160, 254, 255, 285, ss., 317-sss, 312, 348, 350, 464, al.; — sens de χάρισμα, en général., sens restreint 160; étymologie, 322; — énumération, 319, al.; ordre d'énumération, 332; — caractère partiel et transitoire, 347; — répartition et spécialisation, 322, al.; — le cas à faire des charismes extraordinaires, 48, 53. — Assemblées où ils se manifestent, 271, 354, al.; leur réglementation, 354, al. — Charité (v. à ce mot) supérieure aux charismes; — le Mariage est-il un charisme? 147 (Voir *Dons, Pneuma Grâce, Grâces gratis datae, Langues, Mariage, Assemblées, Glossolalie, Prophétie*, etc.).
- Charité** XXIV, XXXV, XXXVI, XXXVII, LXII, 29, 115, 183, 195, 196, 197, 158, 202, 203, 205, 207, 236, 246, 251, 318, 319, 340-sss., 351-s., 364, 387, 435, 464, 467, 468, 469; — elle est l'amour de Dieu, 207, al., d'où découle l'amour du prochain; — sa nécessité, 342-ss; — sa valeur éternelle, 347; — la triade « foi-espérance-charité », son origine, 351-353; — « hymne à la charité », 340-sss (Voir *Vertus théologiques, Triades, Union, Vision béatifique, Idée centrale*).
- Chasteté**, 153, 177, 188, 214, al. (Voir *Incestueux, Pécheurs, Mariage, Virginité*).
- Châtiments personnels infligés par Dieu**, 62, al. (Voir *Incestueux, Excommunication, Feu, Peines, Communio indigne, Malades, Purgatoire, Jugements*).
- Chef** (Voir « Tête »).
- Chefs de ce siècle** 41, 42 (Voir *Archontes*).
- Chevelure**, 253-sss., 256, 262, 267 (Voir *Tenue des femmes, Usages, « Tête », « Puissance » sur la tête, Discipline, Émancipées*).
- Chine** 152, 157 (Voir *Manichéens, Tourfan*).
- Chloé et « Gens de Chloé »**, XXII, LXXXI, 7-s., 80, 85, 117, 151, 236, 253, 270, 388.

- Chrétiens**, de Galatie; de Thessalonique (Voir ces mots).
- Christ** : comme nom propre, 255; — « Homme céleste », 110, 426-ss; — comme homme terrestre, 428, al.; — médiateur, rédempteur, Juge; « tête », 409, al.; — « prémices », 405, 406, 407, 429; — crucifié 18, 114, al., 237, al. (Voir *Croix*), agneau pascal, 125; — Christ « sagesse » et « puissance » de Dieu, 18; — instituteur de l'Eucharistie (voir à ce mot); — relations avec Lui, union à Lui (Voir *Imitation, Union*). — « être dans le Christ », 21, al; — « fondement », (Voir à ce mot); pas d'autre Christ 85, 87; — préexistence, divinité (Voir *Christologie*).
- Christ mystique** XXXI, 134, 329. al.; — « Christ » collectif, 328 (Voir *Membres du Christ, Église*).
- Christocentrisme** (Voir *Mystique du Christ, Clemen*).
- Christologie** LI, LII, LVIII-s., 50, 59, 110, 201, 445 etc.; — « Homme céleste » (Voir à *Christ*); préexistence, 231; divinité XXIX-s., 34, 171, 231, al.; — Triomphe du Christ, 445, et sa Royauté avec le Père (Voir *Victoire, Royaume, Eschatologie*).
- Chrysostome** (son autorité hisiorique), 391, 319 (Voir *Repas du Seigneur, Charismes*).
- Chypre**, VIII.
- Gilicie**, 196.
- Circonstances de composition de l'Épître**, XVIII-ss.
- Circocision**, LVIII, 82, 172.
- Citations**, LXXII-ss., 146, 434, al.; — catégories de citations de l'A. T., LXXII-s.; citations « ad sensum », LXXIII; cit. bloquée, 436: — preuves par citations, LXVIII: — citations profanes, voir *Ménandre*. — Citations à noter de la Genèse, 147, 426. — Citations des Pères, XC-s.
- Clarté de l'Épître**, LXIV.
- Classiques**, 162, 177, al.
- Claude** (édit d'expulsion des Juifs), XIII.
- Clemen** (sa théorie) Voir *Mystique du Christ, Résurrection*.
- Clément de Rome**, XVII; son témoignage sur I Cor., LXXVI (Voir *Authenticité*).
- Codex** (Voir *manuscrits*).
- Cohabitation des époux**, 158, 164, 168 (Voir *Mariage, Droits*).
- Cohérence des doctrines de Paul**, LI-s, (Voir *Correspondances*).
- Collecte pour Jérusalem**, XVIII, XXXVIII, 455.
- Commandements** : du Christ, (Voir *Ordres, ou Préceptes*); — de l'aul, 164, al. (Voir *Mariage*).
- Commentateurs** : grecs et orientaux, XCVIII-ss., anciens Latins, XCVIII-s; Moyen Age, XCIX; de la Réforme au xiv^e siècle, XCIX-s.; jusqu'à nos jours, C-CIV.
- Communauté primitive**, 255, 294-sss. 335-ss.
- Communauté de Corinthe** (Voir *Corinthe*).
- Communication** « in-sacris », 202, 246 (Voir *Idolâtrie, Idolothytes, Banquets païens*).
- Communication de la « sagesse »**, 45 (Voir *Sagesse*).
- Communion** : eucharistique (Voir *Eucharistie, Repas du Seigneur*); — communion à l'autel, 243 (Voir *Autel*); — communion aux démons, 244, 247 (Voir *Table*); — communion entre fidèles, 239.
- Comparaisons chez Paul**, 328, 358, 360, 365; — avec instruments de musique, 358; avec langues étrangères 358, 360 (Voir *Glossologie*).
- Concessions de Paul** (Voir *Caractère*).
- Concile de Jérusalem**, IX, 211; — décret apostolique, 247 (Voir *Idolothytes*).
- Conciles** : d'Elvire et autres, 190; — de Nicée III, 213; — de Trente, 165, 239, 245.
- Conclusion de l'Épître**, 467 (Voir *Charité*).
- Concubinat**, 118, al. (Voir *Incesteux, Mariage*).
- Concupiscence** : remède à la concupiscence, 164; — concup. des *Anges*, 265 (Voir *Anges*).
- Conflagration** 433; — stoïcienne, 62 (Voir *Feu, Stoïciens, Eschatologie*).
- Confirmation et conformité au Christ**, 41, 56, al. (Voir *Union, Imitation*).
- Confréries grecques** (leurs statuts), 73 (Voir *Repas du Seigneur, Banquets, Procès*).
- Connaissance expérimentale de Dieu**, 54; — réciprocité de connaissance entre Dieu et l'homme, 349.
- Connaissance de la vie terrestre du Christ**, chez Paul et ses chrétiens, XV, XXIX, LXIX-s; LXXI, 23, 24, 164, 165, 172, 177, 184, 209, 252, 278, 437 (Voir *Paroles du Christ, Ordre, Imitation*).
- Conscience**, 202; al.; — témoignage et satisfaction de la conscience, 222, 227; — conscience erronée, 202, 204; — conscience des païens, 248.
- Consécration**, eucharistique (Voir *Eucharistie*); — consécration extérieure, 167 (Voir *Mariage, Pureté, Action sanctifiante*).
- Conseils** : évangéliques, 166, 176 (Voir *Paroles du Christ, Virginité*); — de Paul, 171, 174, 176, 177, 183, 464 (Voir *Célibat, Changement d'état, Veuves*); — sens du conseil de célibat, 183.
- Consentement de la jeune fille à la volonté de son père**, 186 (Voir *Mariage, Père antique, « Virg. subintr. »*).

- Construction prégnante**, 168.
- Contrastes** (procédé de Paul, LXIII (Voir *Caractère, Style, Antithèse*).
- Contemplation hellénistique et gnostique**, 340.
- Convenances ou bienséances** : naturelles, 258; antiques 254, 262, 264; chrétiennes, 262 (Voir *Usages, Chevelure*).
- Conversion de Paul**, 35, 398, al. (Voir *Damas, Croix, Paul*).
- Coopération avec Dieu**, 58 (Voir *Apôtres*).
- Copies des lettres de Paul**, LXXXIII-s.
- Corinthe**, V, IX-s., passim. Histoire de la ville, X-XIII, al.; fouilles, XI; — conditions politiques, ethniques, économiques, sociales, morales, X-XIII; — immortalité, XII; — langues, 388; — religions, XI (Voir *Aphrodite*). — Évangélisation, XIII-ss. — La crise XVI, L-s. — L'église de Corinthe : sa composition, XII, XV, XVI, 24, 175, 254, al.; — origines religieuses et sociales de ses membres, XII, 171, 172, al.; — les familles, 189, al.; — les femmes, 256-ss.; — le caractère des convertis de Corinthe, 132, 164, 172, etc.; — les divisions et les coteries, XXII, al. (Voir *Changements d'état, Femmes, Partis*). — L'organisation, XXXVIII, 152, 139, 335, etc. (Voir *Eglise, Assemblées, Fonctions, Pouvoir*).
- Corinthiens** (Deuxième Épître aux), sa composition, XVII.
- Cornelius** (le centurion), 375 (Voir *Césarée, Glossolalie*).
- Corps** : le corps humain en soi, sa destination, 143, 144, 145, 148; — sa permanence, 424; — péchés contre le corps, 148. — Le corps « psychique », 144, 420, 424; le corps « pneumatique » ou spirituel 91, 105, 110, 113, 144, 146, 330, 419, 420-ss., 421, 424, 425, 429; — sa nature et son identité substantielle avec le corps psychique 426, 430, 434, 449, al. (Voir *Fornication, Péchés, Mort, Résurrection*).
- Corps du Christ** : le corps glorieux du Christ ressuscité, 420 (Voir *Corps pneumatique*); — le corps et le sang du Christ dans l'Eucharistie, 337 al. (Voir *Eucharistie*); — en divers sens, passim; corps mystique du Christ, XXXIV, 63, 296, 318, 328, 401, al. (Voir *Christ mystique, Eglise, Membres*).
- « **Corpus paulinum** », LXXXIII, 3.
- Correspondances des épîtres**, 246, 426, al. (Voir *Caractéristiques, Cohérence*).
- Corruption** (φθορά), 481 (Voir *Mort, Corps psychique*).
- Corybantes**, 343.
- Cosmique, cosmologie**, 98 (Voir *Pneuma, Salut*).
- Coupe** : coupe juive, 238; — coupe des démons, 242 (Voir *Idolothytes, Eucharistie*).
- Couronne**, 238 (Voir *Jeux, Métaphores*).
- Gouronnement de l'épître** par le chap. xv, 253, 399 (Voir *Caractéristiques*).
- Coursa, coureurs**, 227, 228 (Voir *Images*).
- Courtisanes grecques**, 258 (Voir *Chevelure*).
- Création ex nihilo**, 96, 106, 203, (Voir *Dieu créateur*); — récit de la Genèse, 428; — nouvelle création, 172.
- Crispus**, XIII, 20.
- Croissance et maturité spirituelle**, 88, al. (Voir *Enfants, Adultes*).
- Croix**, XXX, XL, XLI, XLVI, al. 17, 27, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 64, 87, 113, 114, 237, 238, 304, al.; — langage de la Croix XIV, XL, 14, 35, al. (Voir *Conversion de Saul, Fétie, Scandale, Sacrifice, Mort du Christ*, etc.).
- Culte** : chrétien 40, 270, 309, al. (Voir *Assemblées, Tenue des femmes, Eucharistie, Charismes*); — culte de Jésus, (Voir *Invocation*) (Voir *Assemblées, Eucharistie*, etc.).
- Culte Juif**, 242; — Culte des empereurs, 200; — cultes idolâtriques XXXIX, al. (Voir *Idolâtrie*); — cultes des démons, 236, al. (Voir *Idolothytes, Table, Démons*).
- Cybèle**, 90, 343 (Voir *Mystères*).
- Cymbales**, 343.
- Cyniques**, 143 (Voir *Diatribes*).
- Damas**, 35, 222, 278; — chemin de Damas (Voir *Conversion de Paul*).
- « **Dans le Christ** », 66; « **Dans le Seigneur** », 261, 262 (Voir ces mots et *Liberté, Veuves, Mariage*).
- Date de l'épître**, LXXXVII-s., 125, 283, 417, 455, 460, 467 (Voir *Pâque, Aquilas, Bachmann*).
- Datifs**, « de manière », « commodi, incommodi », 249, 258, 282.
- Décatalogue**, 172.
- « **Décalkes** » (traductions —), 30.
- Déclarations solennelles**, 431, al.
- Déclinaison**, LIX.
- Décor** (σκημα), 180.
- Découvertes**, 102 (Voir *Manichéens, Fayoum, Tourfan*).
- Décret apostolique**, 196, 247 (Voir *Idolothytes, Conc. de Jér.*).
- « **Defixionum tabellae** », 123.
- Degrés de pneumatisme**, 88, 89 (Voir *Pneumatiques*).
- Delafosse**, (sa théorie) LXXXIX.
- Délégation corinthienne**, 388 (Voir *Stéphanas*).
- Délos**, X.
- Déméter**, XLVI (Voir « *Mystères* »).

- Démétrius le Cynique**, XV.
Démétrius d'Éphèse, XVIII.
Démons, 41, 102, 199, 200, 236, 242, 243, 244, 245; — leur culte, leur table (voir à ces mots) (Voir *Dieux païens*, *Culte*, al.).
Dens de Corinthe, XVII.
Dernier ennemi, 446 (Voir *Mort*, *Eschatologie*, *Parousie*).
Dernière trompette (Voir *Trompette*).
Derniers temps, 178 (Voir *Eschatologie*, *Nécessité*, *Messianisme*).
Dette (conjugale), 157 (Voir *Mariage*, *Égalité*).
Devoirs, passim; — devoir d'un apôtre, 308 (Voir *Apôtre*, *Économes*. — du père d'une fille à marier, 176 (v. *mariage*).
« Diable attrapé », 42 (Voir *Apocryphes*).
Diaconies, 323 (Voir *Charismes*, *Dons*).
Diacres, 338, 465.
Dialectique de Paul, 202, al. (Voir *Argumentation*, *Stratégie*).
Dialogues (fictifs), 249, 250, al. (Voir *Diatribes*).
Diapora XIX, (Voir *Juifs*).
Diatribé, XLI, LXIV-s., 10, 18, 19, 25, 26, 28, 58, 64, 65, 74, 132, 136, 137, 156, 170, 173, 209, 216, 227, 249, 330, 421, al (Voir *Stoïciens*, *Cyniques*, *Style de Paul*).
Dictons, 73, 142.
Διδακτ. πνευματος, 114.
Didascales, 333, 335, 336 (Voir *Église*, *Dons*, *Prophètes*, *Apôtres*, *Triades*).
Dieu : unité de Dieu, 203, al. (Voir *Unité*); — puissance de Dieu créateur, 419-s, 421-s., 425; sa puissance dans le Christ, 18; — amour mutuel de Dieu et de l'homme, (Voir *Charité*); — sa fidélité, 5, 235, al.; — Dieu de paix, 372; — ce qu'il nous a préparé, 44-s.; — Dieu d'Abraham et de Moïse, 444; — « chef » du Christ, 256; — a tout soumis au Christ, qui lui remettra un royaume pacifié, 407-409; — sera vu face à face, (Voir *Charité* et *Vision béatifique*) et sera « tout en tout », 409-s. (Voir *Sagesse*, *Puissance*, *Gloire*, *Grâce*, *Charité*, *Christ*, *Corps pneumatique*, *Résurrection*).
Dieux païens, XXII, XLII, XLVI, 324, 372, al.; — leur caractère imaginaire, 243, 244; — les banquets et sacrifices en leur honneur 247 (Voir *Banquets*, *Idolothytes*); — dieux suprêmes successifs, 444; — dieux souffrants et mourant, 36, 37, — langue des dieux, 337 (Voir *Démons*, *Idolothytes*, *Idoles Aphrodite*, etc.).
Dignité des fidèles, 21, 65, al. (Voir *Rédemption*, *Sagesse*, *Apôtres*).
Dignité de la femme, 258, 260, al. (Voir « *Antiféminisme* », « *Puissance* » sur la tête).
Digressions (véritables et prétendues) LXII, 210, 276, 282, 341 (Voir *Caractéristiques*, *Stratégie*).
Dimanche, 276, 456 (Voir *Repas du Seigneur*).
Dionysos, 343 (Voir *Bacchus* et *Mystères*).
Discernement des esprits (don), 326, 338, 355 (Voir *Charismes*).
Discipline, 255, 256, 263, al.; — son unité dans les églises, 263 (Voir : *Voile*, *Charismes*, al.).
Discours de gnose et de sagesse (Voir à ces mots).
Divisions à Corinthe (Voir *Corinthe*, *Partis*).
Docteur des Gentils, 36.
Doctrines de l'Épître, XXVIII-sss., LVIII-s., passim. — Celles qui sont présupposées, XXIX-s.; — celles qui sont enseignées directement, XXXII-ss. — Leur application, XLII-ss.; — leur mode de présentation LXIV-s; LXIX, 27, al. (Voir *Style*, *Argumentation*, *Paradoxes*, etc.).
Documents manichéens, chinois, 102; — alchimiques, etc. 103, 111, al.
Dogme eucharistique, synthèse, 253, 259-sss, (Voir *Euchar.*). Paul n'en est pas l'auteur, 502-316.
Dons de l'Esprit (Voir *Charismes*) XI, 333-ss, 344, al. — Dons de sagesse, de science et d'enseignement, de puissance, de gouvernement, de guérison, d'assistance, de discernement, de langues, (voir à tous ces mots) (Voir *Grâce*, *grâces gratisdæatæ*, *Charité*, *Mariage*, *Foi*, *Glossolalie*).
Dorienne (forme), 468.
« Douze » (les), 392, 393, 394 (Voir *Apôtres*, *Onze*, *Résurrection*).
Δοξα, LVI, 422, al. (Voir *Gloire*).
Droit : israélite, 140, 174; — antique, païen, 164, 186; — coercitif dans l'Église, 117-s; 139-ss.; — droit du mariage, 153, 167, 169, 183, al.; droit du père antique sur l'état de sa fille, 176, 186, 189 (Voir surtout *Incesteux* et *Mariage*).
Droits des apôtres, de Paul, 208, 219 (Voir *Caractère de l'auteur*, *Renoncements*).
Δρωμενα, 41, 281, 296-s (Voir *Mystères*, *Eucharistie*).
Eau du rocher, 233 (Voir *Anc. Testament*, *Baptême*, *Rocher*).
Ebriété, 149, 273, al. (Voir *Ivrognes*, *Repas du Seigneur*).
Écoles philosophiques, 40, al.
Écoles modernes : de Tübingue, 225, 429; — « hollandaise », LXXVIII, CIV; — eschatologique, 180, 407; — d'histoire des religions, XLV, 437, 438, passim (Voir *Tübingue*, *Schweitzer*, *Reitzenstein*, etc.).

- Économe** des mystères de Dieu, 68, 81, 255 (Voir *Apôtres, Foi*).
- Économie domestique**, 195 (Voir *Idolothytes*).
- Écritures**, 390, al. (Voir *Citations, Ancien Testament*); — accomplissement des Écritures, 402; — « selon les Écritures », 397 (Voir *Résurrection*).
- Éducation de Paul** : juive LXV, LXVIII, 28, 38, 217, 228, 254, 419, 434; — grecque, et culture littéraire, LXVIII, 33, 254, 418; — son excellence, 347 (Voir *Style, Argumentation, Hellénisme, Rabbénisme*).
- Efféminés**, 262, al.
- Égalité** : chrétienne, 466; spirituelle entre homme et femme, 261; — de droits conjugaux, 164; — spirituelle entre Juifs et Gentils, maîtres et esclaves XLIII, 182-s.
- Église** : de Corinthe, V-s., passim (Voir *Corinthe*); — églises fondées par Paul, 263, al.; autres églises, 253; églises d'Asie, 467; église ou églises de Dieu, 251, 263; « toutes les églises », 255.
- Église-Christ**, corps du Christ, 348, 329, al., (Voir *Christ mystique, Corps, Membres*); — Église une et universelle, 241, 332, al. (Voir *Catholicité, Traditions*); — église enseignante, 336, 394, al., et enseignée, 394; — ecclésiologie de Paul, 256, 328, 339 (Voir *Catholicité, Fonctions, Discipline, etc.*).
- Églises protestantes et orientales** (opinions des), 67, 165 (Voir *Mariage, Purgatoire*).
- Égypte** : religion, 96, 377, 412; — sortie d'Ég., 231.
- Égyptiennes** (versions), XCIII;
- Εβνν**, LVI (Voir *Gentils*).
- Εκκλησια**, voir Église; *ἐκκλησία* du peuple, pas de correspondance dans l'église corinthienne, 122 (Voir *Procès*).
- Eleusis**, 421 (Voir *Epi, Grain, Mystères, Résurrection*).
- Elite des chrétiens**, 271 (Voir *Parfaits, Vierges*).
- Ellipses**, 199, 218, 243, 249, 280, 437, 465.
- Elohah**, et autres noms magiques, 378.
- Elus** (deuxième catégorie prétendue), 447 (Voir *Résurrection*).
- Elymas**, 123.
- Emancipées**, 262 (Voir *Femmes, Féminisme*).
- Empereurs**, 200, 273 (Voir *Culte*).
- Emprunts** (pas d'emprunt de doctrine au paganisme), 36. (Voir *Influences*).
- Emulation** donnée aux Grecs, 228.
- Encratisme**, XL, 194 (Voir *Mariage, Rigoristes, Partis*).
- Ενεργηματα** (œuvres d'énergie, dons de l'Esprit), 323, 325 (Voir *Œuvre de Puissance*).
- Enfance, enfants**, XXXVI, XXXVII, 168, 348, al.; — enfants des Corinthiens, 167; — enfants dans le Christ, 271 (Voir *Adultes, Lait, Parfaits, Pur, Sagesse, Charisme*).
- « **Enigme** » de la foi, 349. (Voir *Foi*).
- Ennemi** (Voir *Dernier ennemi*).
- Enonciations** et affirmations qui ne sont pas à considérer comme des « preuves », 424, al.
- Enseignement des Douze**, 81, al. (Voir *Discipline, Réglementation des Charismes, Résurrection, Eucharistie, Traditions*).
- Enseignements laxistes**, et autres erronés, 137, passim.
- Enumérations** : de vices, 137; — d'épreuves, 75-s; — d'exemples de l'A. T., 233-s.; — d'apparitions du Christ, 391-ss.; — de charismes et de fonctions, 319-s., 382, 333-s, 335-ss. (Voir à tous ces mots).
- Eons**, (les deux) ou siècles, LXVI.
- Ephèse**, XIII, XVI, XVIII, XIX, XXI, LXXXVII, XC, 79, 83, 126, 140, 376, 381, 399, 400, 414, 415, 455, 460, 467 (Voir *Captivité, Glossolalie, Lieu d'envoi*).
- Ephpheta**, 383 (Voir *Langues étrangères*).
- Epi**, 421 (Voir *Grain, Eleusis, Résurrection*).
- Epicuréisme**, 411, 417.
- Epicharme**, 98.
- Epilogue** de l'Ep., 455-ss.
- Epigraphie**, XI.
- « **Epiphanies** », 296, 297.
- Epiphore**, LXV.
- Evêques**, 336, 338, 371, 465 (Voir *Fonctions*).
- Epispasme**, 171 (Voir *Circoncision*).
- Épîtres de la captivité**, 200, 339 (Voir *Ephèse, Captivité, Doctrines*).
- Épître aux Ephésiens** XXXII, — al. (Voir *Doctrines, Église*).
- Épître aux Hébreux**, XX.
- Épître aux Philippiens**, XXXI, al. (Voir *Christologie*).
- Épîtres aux Thessaloniens**, 353, 449-ss (Voir *Vertus théol., Résurrection*).
- Epoptie**, 90, 296-s (Voir *Eucharistie, Wetter, Mystères*).
- Époux chrétiens**, 153, 163, 164, al. (Voir *Mariage*).
- « **Epulae Jovis** », 244 (Voir *Banquets*).
- Equilibre social** respecté, 171; — des comparaisons, 423.
- Erasistrate**, 98.
- Eraste**, XV, XXI, LXXXI, 20, 79, 461, 462.
- « **Erreur bienfaisante** », 403 (Voir *Résurrection*).
- Eschatologie**, XXXIII-s., 70, 134, 143, 145, 179, 181, 182, 296, 407, al., — tableau de l'eschatologie paulinienne, 388, 451-453 — eschatologie « spiritualiste », 399-407. (Voir *Résurrection, Thessaloniens*).

Eschyle, 381.

Esclaves, XLIII, 164, 173, 329, al.; — esclaves et maîtres 153; — idées de Paul sur l'esclavage, 174, 175; — esclaves et affranchis du Christ, 174, 256 (Voir *Changement d'état*, *États*, *Équilibre*); — esclavage du fornicateur, 142 (Voir *Dignité*, *Fornication*, *Liberté*).
Esotérisme, XLVII, 39, 40, 41, 59, 78, 87, 112, 115 (Voir *Pneumatiques*).

Espérance, 350, 387, 388, 403, 436 (Voir *Vertus théologiques*, *Triades*, *Résurrection*).

Espoirs religieux des païens, 36 (Voir *Dieux*, *Mystères*).

Esprit (Voir *Pneuma*, *Saint-Esprit*), XXXI, LII, 150, 318, 323 passim; — de Dieu, 63, communiqué, 87, 94; — du Seigneur, du Christ 146, 177; — vivifiant, 428; — conscience qu'on peut avoir de l'Esprit, 47; — esprit du monde, 46, al. — « esprits » au pluriel (Voir *Prophètes*, *Discernement*).

Estomac, 133, 146.

État intermédiaire des âmes, 67 (Voir *Âmes séparées*, *Purgatoire*).

États sociaux 152; — tous capables d'être sanctifiés, 171 (Voir *Changements d'état*, *Esclaves*).

Ethiopienne (version), XCIV.

Eucharistie : XXII, XXXI, XXXII, 129, 152, 195, 231, 269, al.; — son institution par le Christ (Voir *Dernière Cène*); — sa célébration à Corinthe (Voir *Repas du Seigneur*, *Assemblées*); — son caractère de sacrifice, 152, 303-ss.; — Présence Réelle, 239, 241, 244, 269, 279, 282, 283, 304, 306, al.; — communion, 236, 241; communion indigne, 282; — sacrement d'unité, 241, 274, al. (Voir *Union au Christ*); — ses effets, 262, 286, al. — prières liturgiques de l'Eucharistie, 238, 239; dans la Didaché, 291; — précepte traditionnel du Christ de la célébrer, 275; esprit de l'institution, 269, al.; — le texte eucharistique de Paul et les autres, 294-ss. (Voir *Repas du Seigneur*, *Cène*, *ἡ λ. α. σ. τ. s.*, *ἡ ρ. ι. μ. α.*, *Pain*, *Union*, *Charité*, *Synthèse* al.) — Paul n'est pas l'auteur du dogme, 269-s.

Eunomius, 444.

Euripide, 381.

Évangélisation, sa teneur LVIII, 389, (Voir *Résurrection*); — de Corinthe en général (Voir *Corinthe*).

Évangélistes, leur mérite, 56 (Voir *Apôtres*); — évangélistes (charisme), 337 (Voir *Charismes*).

Évangile, 198, 216, passim; — enseignement moral, 164; — traditions évangéliques orales, LXXI, 164, venues du Christ, 165; — évangiles canoniques, 392, 394, 397.

Ève, 259 (Voir *Création*, *Genèse*, *Tenue des femmes*).

Évolution prétendue de Paul, LI-s., 406, al.

Excommunication, 123, 124, 128, 139; — mineure, 129 (Voir *Incesteux*, *Droits*, *Abandon à Satan*, *Peines*).

Exégèse latine, 286 (Voir *Repas du Seigneur*).

Exemples typiques de l'A. T., 196, 208, 422; — à propos du récit eucharistique, 277; — pas d'« exemples » au sens technique de la diatribe, LXIX; — exemples à prendre chez l'Apôtre, 298, al. (Voir *Imitation*).

Expérience de Paul, 33 (Voir *Conversion*, *Croix*).

Expiation, 64 (Voir *Peines*, *Purgatoire*).

Extases, 107, 356, 370, 382 (Voir *Glossolie*).

Extravagances rejetées, 172.

Fable égyptienne 328.

Factions à Corinthe, XXII, XXXI, 6, 210, 234, 236, (Voir *Divisions*, *Partis*).

« **Faibles** » (chrétiens), 202, 205, 248, al.; — Paul se disant « faible », 226.

Faits évangéliques, et du ministère du Christ, LII, LXXI, 41, 136, 184, 278, al. (Voir *Connaissance de la vie du Christ*, *Évangile*); — faits de l'Anc. Test. (Voir *Anc. Test.*, *Exemples*).

Famille (vie de) XLIII, al. (Voir *Mariage*, *Repas*, *Esclaves*).

Fausse lettres corinthiennes, LXXVII.

Fautes de scribe, de mémoire, 233, 234.

Fautes charnelles, 141-ss. (Voir *Incesteux*, *Fornication*).

Fautes extérieures des païens, 130.

Fayoum, 102, (Voir *Manichéens*, *Découvertes*).

Féminisme, XXXIX, XLIII, 253, 258 (Voir « *Antifém.* »).

Femmes, XXXIX, 258, 262, al. (Voir *Mariage*, *Époux*, *Égalité*, *Subordination*), 243-ss., 256, etc. — Femme gloire de l'homme, 259, 267; — Femmes de Corinthe, 373, al.; leur tenue dans les assemblées, (Voir *Tenue*, *Chevelure*); — femmes émancipées, f. perverses, 258, 261, 262; — f. esclaves, 258; — f. prophétesses, 372 (Voir *Mariage*, *Dignité*, « *Tête* », « *Antiféminisme* », etc.).

« **Femme-sœur** », 211-214 (Voir *Apôtres*, *Concessions*).

Ferment, 125 (Voir *Azymes*, *Pâque*).

Festins de corporation, 195 (Voir *Banquets*).

Feu, 60, 61, 66, 81, 100, 101 (Voir *Châtiments*, *Parousie*, *Purgatoire*).

Fiançailles, fiancés, 193, 194, al.; — fiançailles et mariage « spirituels » avec « subintroductae », 190, 191 (Voir « *Virgines subintroductae* »).

« Fides » du mariage, 156 (Voir *Mariage*).
 Figure (σχήμα) du monde, 180.
 Filles non mariées, 177 (Voir *Vièrges, Père antique*).
 Fils de Dieu, 5, 42, 409; — son hommage au Père, 409 (Voir *Christ, Christologie*); — « Fils de Dieu » dans la Genèse, 265.
 Fils de l'Homme, 109, 409, 428 (Voir *Homme*).
 Foi, XXXV, XLI, 39, 43, 49, 78, 350; — foi commune, règle de foi, 39, 49, 78, (voir *Traditions*) (Voir *Vertus théologiques, Esprit, Dons, Charité, Triades*).
 Foi-charisme, 325, 343, 344 (Voir *Charismes*).
 Folie : de Dieu, 17, 18, 35, 87; de la Croix, 27, 64, 81 (Voir *Sagesse, Paradoxes, Croix*). — folie des hommes, 64 (Voir *Sagesse des hommes*).
 Folklore, 265.
 Fonctions spirituelles spécialisées, 332, 333; — d'administration, 332; — permanentes, 465 (Voir *Charismes, Église*).
 Fonction génératrice, 143 (Voir *Fornication*).
 Fondement (le Christ fondement unique), 59.
 Formes verbales, LX.
 « Formgeschichte, » 177.
 Fornication (mot [de sens très large), XX, 146, 148, 233 (Voir *Incestueux, Péchés charnels, Corps*).
 « Forts », 204, 209, 224, 235, 249, 251 (Voir *Faible, Scandale des faibles, Idolothytes*).
 Fortunatus, XXI, 339, 464, 466 (Voir *Délégation, Stephanus*).
 Foule (spectacles de la) (Voir *Images*).
 Frère (appellation), 1, 132, 136, 364, 462.
 Frères du Seigneur, 211, 212, 214 (Voir *Jacques, Joses, Simon, Jude, Apôtres, Femme-sœur, Droits*).
 Galates, 211.
 Galatie, VIII, XVI, XVIII, XXII, LXXXVII, 84.
 Galimatias magique, 378 (Voir *Langues*).
 Gallion, XIV, XV, LXXXVI, 1 (Voir *Corinthe, Séjour de Paul*).
 Gayomard, XLVIII, (Voir *Iranisme, Premier Homme*).
 Gendre, 119 (Voir *Incestueux*).
 Genèse (souvenirs de la), 180; — récit de la Création, 428 (Voir *Citations*).
 Génitif absolu, 79.
 Gentils, 172, al (Voir *Païens, Incroyants*).
 Germination, 434 (Voir *Grain, Résurrection*).
 Γενωστω (sens de), 108.
 Gloire (δόξα), XLVII, XLIX, 44, 422, al.; — le Christ « Seigneur de gloire », 42; — gloire de Dieu, Trône de gloire, 246, 251, 95; — degrés de gloire, 423; — la femme

gloire de l'homme, et l'homme gloire de Dieu, 260-s.; — de gloire en gloire, 257; — gloire que Paul tire de Corinthe, 209; — gloire (ou éclat) des astres (Voir *Astres*), (Voir *Hvareno*).
 « Gloses » du Moyen Age, XCIX.
 Gloses (vraies ou prétendues), 177, 209, 221, 256, 270; — glose théologique, 436. — gloses « catholicisantes » prétendues, 78, al. (Voir *Weiss, Catholicité*).
 Glossèmes, 380 (Voir *Glossolalie*).
 Glossolalie (Voir « parler-en-langues ») et glossolales, XXXIV, 40, 107, 110, 319, 334, 342, 347, 355, 364, 366, 367, 385, al.; — sens technique de γλωσσα, 380-s.; pas « langues étrangères », 362, al.; — glossolalie et prophétie, 354-ss.; — description, 361, 382-ss. — glossol. et miracle des langues à la Pentecôte, 376-ss.; — théories diverses, 374-ss. — genres de gloss., 380; — conditions, imposées par Paul, 369; nombre permis des glossolales, 369 (Voir *Charismes, Langues, Prophétie, Miracle, Pentecôte, Extase, Simulateurs, Pneuma, Pneumatiques*, etc.).
 Gnose (voir *Science*), XXIII, 40, 87, 91, 105, 115, 142, 196, 198, 203, 209, 210, 248, 325, 342, 343, 358; — sens de γνῶσις, 105; γνῶσις et νοῦς, 108, 111; gnose et sagesse (Voir *Sagesse*); et *Pneuma* (Voir *Pneuma*). — « langage de gnose » 107, 115, 324-s. (Voir *Sagesse, Charismes, Didascales*).
 Gnosticisme, gnostiques, XXXI, 37, 39, 86, 90, 103, 110, 146, 191, 200, 202, 226, 233, 265, 340.
 Gog et Magog, 440.
 Goguel (théorie de) LXXXII (Voir *Unité de l'Épître*).
 Gothique (version), XCIV.
 Gourmandise, 148, 149.
 Goût de Paul, LXVII, LXVIII, al.
 Gouvernants, 41 (Voir *Archontes*).
 Gouvernement (don de), 338 (Voir *Charismes, Dons*).
 Grâce, XXXI, XLVII, 44, 46, 95, 160, 469; — grâce sanctifiante, 94; — grâces « gratis datae », 158, 160, 318, 335 (Voir *Charismes, Fonctions*); grâces d'état, XXXIV, 335 (Voir les mêmes mots).
 Grain, LXX, 222, 434 (Voir *Germination, Images, Mort, Résurrection*).
 Grammaire, LIX-ss., 28, passim.
 Grandes Épîtres (Voir *Caractéristiques de I Cor.*).
 Grande Mère, XI (Voir *Cybèle*).
 Gratuité du service de Paul, 216 (Voir *Caractère de P.*).

- Grec antique et classique, 168, 221.
 Grécité de l'Épître LVI-s., LVIII (Voir *Grammaire, Vocab.*).
 Grecs (Hellènes), IX, 17, 18, 112, 142, 135, 254, 329; — sens général de « Gentils », « Païens », 17-s., 251, 329; — leurs opinions sur la *Croix* et la *virginité*, (voir ces mots), — orateurs grecs, LXVI; — ce que Paul doit aux Grecs, LXVII; (Voir *Éducation, Hellénisme*).
 Grecs : Pères, 276; — commentateurs, XCVII-s.
 Gregory : XC, XCIII (Voir *Nomenclature*).
 Groupe deuxième de ressuscités, 451 (Voir *Résurrection, τέλοι*).
 Groupement des matières d'après saint Thomas, LXI.
 Guérisons (don), 325, 326, 337 (Voir *Charismes*).
 Gymnosophistes, 345 (Voir *Supplice du feu*).
 Hadès, 399, 417, 436 (Voir *Immortalité*).
 Hadrien, 69.
 Haggada, LXX, 217 (Voir *Rocher, Rabbénisme*).
 Hagge (théorie de), LXXXI.
 Halakha, 120, 156, 267 (Voir *Incestueux, Rabbins*).
 Hallucinations, 401 (Voir *Résurrection*).
 Hapax-légomènes, LIII-s., 184, 220, 221, 246, 432.
 Harmonie des parties de l'Épître, 224.
 Hébraïsmes, LX, 69, 80, 456.
 Hébreu, 28; — Paul et l'original hébraïque, 32 (Voir *Citations*).
 Hébreux : leur sortie d'Égypte, 230; leur infidélité, 236, 237 (Voir *Exemples, Anc. Test.*); — « sagesse » des Hébreux, 112; — Hébreux gnostiques, 85 (Voir *Juifs*).
 Hellènes (Voir *Grecs*).
 Hellénisme, V, XI, XL, 13, 84, 253, 352; — « sagesse » hellénique, 418; — hellénisme religieux et mystique, rapports avec christianisme, 111, 112, 152, 198, 299, 325, 340 422 (Voir *Sagesse, Résurrection, Spiritisme*).
 Hellénisme de Paul, LVII, LXX, LXXIV
 Paul pense en grec, 29 (Voir *Interprètes*)
 Paul « classique de l'hellénisme », 32
 Paul et l'hellénisme en général, 348. (Voir *Éducation, Croix, Style*).
 Hellénistiques (formes), 188.
 Hendiadys, 25.
 Héracléon, LXXVII.
 Héraclite et logique héraclitéenne, XLV II
 LXV, LXVI (Voir *Logique de Paul*).
 Herakles, 245
 Hérésies, 272.
 Hermès, VIII.
 Hermétisme, XLVIII, 99, 105, 106, 111, 197, 265, 325, 348 (Voir *Pneuma, Νοῦς*).
 Hiérarchie naturelle, 261.
 Hiérodules, XI, 146 (Voir *Aphrodite, Fornication*).
 Hiérothytes, 248 (Voir *Idolothytes*).
 Histoire de Corinthe, X-s., XIV-s., 31, 189, 270, 458 (Voir *Corinthe*).
 Histoire de l'Église primitive, de ses croyances et de ses mœurs, 253, 362, 467, al.
 Histoire de Paul, VII-s., XIII et suivantes
 LVIII, LXXXVI, 31, 71, 79, 224, 225, 227, 458 (Voir *Conversion, Caractère, Corinthe, Éphèse, Charismes, Célibat, Thériomachie*, etc).
 Hommage du Fils au Père, 409 (Voir *Fils de Dieu, Royauté, Eschatologie*).
 Homme : en face du mariage, 178; — homme terrestre, 110; vieil homme et homme nouveau, 102; « homme intérieur », 105, 107, 109.
 Hommes « psychiques », et « pneumatiques », (Voir à ces mots). Homme céleste LXVI, (Voir *Christ*).
 Premier Homme, LXVI (Voir *Adam, Anthropos, Gayomard, Iranism* — les Deux Hommes de Philon, 428.
 Humanité de Jésus, XXX, al.
 Hvareno, XLIX, 259 (Voir *Gloire, Iranisme*).
 Hymenaïos, 121, 140, 399 (Voir *Excommunication*).
 Hypallages, 184, 186.
 Hyperboles, 206, 218, 222, 270.
 Iao (et autres noms magiques), 378.
 Idéal supérieur (de virginité), 186.
 Idée centrale et principe unique de l'Épître, XXIV, 195, 202, 207, 236, 253, al. (Voir *Union au Christ, Charité, Liberté, Morale*).
 Idées du monde profane sur la Croix, (Voir *Infamie, Scandale, Folie*); — des Juifs et des Grecs sur la virginité, 185; — des Thessaloniciens et d'autres sur la Parousie, 399, 449 (Voir *Parousie*).
 Idées sémitiques prêtées à Paul, 255 (Voir « Antiféminisme »).
 Identité de structure entre sections de l'Épître (Voir *Caractéristiques*).
 Idiomes barbares, 378.
 Idiotisme grec, 250.
 Idolâtres, 83, 129, 183, 199.
 Idolâtrie, XXXIX, 129, 200, 205, 233, 236, 237, 239, 243, 245 (Voir *Culte, Démon, Repas*).
 Idoles, 195, 199, al. (Voir *Dieux*); — leur néant, 196, al; — opinion de Paul sur leur « réalité », 200, 243.

- idolothytes**, XLII, XLIV, 84, 137, 141, 495-ssss., 202, 206, 236, 243, 247, 252, 317, 464; — solution pratique, 196, 236, (Voir *Idolâtrie, Repas, Banquets païens, Table, Sacrifices, Scandale, Eucharistie*).
Ieqarah, 95 (*Pneuma, Gloire*).
Illuminés, 370.
Illustrations, LXIX, LXXII (Voir *Exemples*).
Illusions collectives, 395 (Voir *Résurrection, Apparitions*).
Images qu'emploie Paul, LXVIII-ss. — leur origine, (Bible et diatribe) LXIX; leur originalité peu marquée, *ibid.*; — bibliques, LXVIII, al.; — domestiques, agricoles, de jeux, de théâtre, de la rue, de métiers, des âges de la vie, LXIX, (voir à tous ces mots, et *Lieux communs*); — absence à peu près totale d'images médicales et nautiques, LXVIII (voir à ces mots).
Imitation de Jésus, XXX, LXXI, 252, 255, al. (Voir *Conn. de la vie du Christ*).
Imitation de Paul, XXX, XXXV, 77, 255 (Voir *Car. de Paul* son « orgueil », *Discipline, Traditions, Économe*).
Immortalité, incorporelle ou platonicienne, 387, 399, 402, 411, 417 (Voir *Résurrection*).
Impératifs, LXV, 174, 334.
Improvisation, 27, 224.
Impur, impureté, 237 (Voir *Pur*).
Incarnation, LVIII-s., 327, 328 (Voir *Christologie*).
Incestueux, XXII, LXXIV, 83, 116, 117, 118, 119, 122-s., 128, 130, 139, 141, 283, 464; — son père, sa compagne, 118; — sa peine, 122-ss., 239 (Voir *Abandon, Excommunication*).
« Inclusio », LXVII, 330.
Incorporation au Christ, 195, 241 (Voir *Membres, Union*).
Incroycants, 48, 133, 136, 366, 386; — le conjoint incroyant, 166, 168 (Voir *Mariage, Privilège paulinien*) (Voir *Infidèles*).
Indépendance chrétienne, 146, 183 (Voir *Liberté*).
Indépendants à Corinthe, 86, 152, 446 al. (Voir *Parti du Christ*).
Indiens, 67.
Ineptie, 35 (Voir *Folie*).
Infamie de la Croix, XLVI, 37 (Voir *Croix, Dieux mourants, Conversion de Paul, Scandale, Ineptie*).
Infidèles, (Voir *Incroycants*); — au sens fort, « signe pour les infidèles », 365.
Infinifit présent, sa portée, 408.
Influences étrangères présumées sur la doctrine de Paul, XLV-ss., 36, 254, al. (Voir *Hellénisme, Hermétisme, Mystères, Stoïcisme*); — dans le style, LXVII, al. — influence de la Bible grecque, LVI, 28 (Voir *Vocabulaire, Septante*).
Initiés païens, XXXV, XLII, 40, 74, 226, 321 (Voir *Mystères, Pneumatisme*).
Injustes, 132, al. (Voir *Procès, Jugés, Péchés*).
Innovations de l'Évangile, 157, 164 (Voir *Mariage, Égalité, Esclaves, Stoïciens*).
Inscriptions, 37, 69, 72, 168, 176, 219, 245, 441, 468.
Inspirés, 49, 83; — leurs rivalités, 271 (Voir *Pneumatiques, Glossolales*).
Instantanéité de la fin, 451 (Voir *Parousie, Eschatologie, Seconde Résurrection*).
Instruments de musique, comparés à la langue des glossolales, 343, 358 (Voir *Comparaisons, Glossolalie, Hymne à la Charité*).
Insulteurs, 129 (Voir *Péchés mortels*).
Intégrité fie l'Épître, LXXX (Voir *Unité, Interpol.*).
Intention de Paul dans le récit eucharistique, 269 (Voir *Euchar.*).
Intermédiaires philoniens ou hellénistiques, 46, 201, 278.
« Interpolations », 166, 182; — « interpolations catholiciantes », LXXX, 2, 263, al. (Voir *Intégrité, Weiss*).
Interprétation de l'Anc. Test., 230, al. (Voir *Anc. Test.*).
Interprétation (charisme), 326, 338; — interpr. des « langues », 370, al.
« Interprètes » de Paul, 30 (Voir *Éducation, Hellénisme, Style oral, Tite*).
« Interversions », 270.
Invitations chez les païens, 246, 247 (Voir *Table, Idolathytes*).
Invocation du nom de Jésus, XXX, 2, 3 (Voir *Christologie, Adoration du Christ*).
Ionienne (poésie), LVII.
Iranisme, XLIX s., LXVI, 60, 62, 67, 101, 105, 109, 111, 352, 391, 423 (Voir *Premier homme, Anthropolos, Reitzenstein*).
Ironie, 69, 74, 75, 80, 83, 134, 135, 136, 155, 158, 159, 177, 199, 255, 258, 271, 284, 361, 367; — emphase ironique, 197 (Voir *Caractère, Style*).
Isis, XI, XLVI.
Islam, 157.
Israël : historique, 229, al. (Voir *Hébreux*); Israël « selon la chair », 242; — Israël de Dieu, 230 (Voir *Correspondances*).
Itacisme, 193.
Ivresse au repas du Seigneur, 273, 385.
Ivrognes, ivrognerie, 129, 148, 149 (Voir *Péchés mortels*).
Jacques de Zébédée, 211.

- Jacques frère du Seigneur, 212 (Voir *Apôtres, Frères du S.*).
- Jannès et Jambres. 44, 231 (Voir *Légendes*).
- Jean-Baptiste, et ses disciples, XIX.
- Jérôme (st), XCIII (Voir *Vulgate*).
- Jérusalem, 455, 457; — communauté-mère, 455 (voir « Saints », *Catholicisme, Collecte*); — Concile de Jérusalem, (voir à ce mot); — voyages à Jérusalem (voir à ce mot).
- Jésus (Voir *Christ, Christologie*); — Jésus Seigneur, 279; son nom invoqué, 2; — fréquence de son nom, 5, 469.
- Jeux publics, XI, 227 s.; — jeux isthmiques, XI, 227 (Voir *Images, Courses, etc.*).
- Josès frère du Seigneur, 212 (Voir *Frères du Seigneur*).
- Jour, Jour du Seigneur, 60, 61, 79, 348, 385, 436 (Voir *Parousie, Feu, Jugement*). — « Jour » humain, 69. — « Troisième jour », 391, 397 (Voir *Résurrection, matin de Pâques*).
- Judaïsants. XVI. LI, LVIII, 82, 84, 86, 137; — controverse judaïsante, IX, LI (Voir *Galatie, Juifs*).
- Judas l'Ischariote, 392.
- Jude, frère de Jacques, 212 (Voir *Frères du Seigneur*).
- Judéo-Christiens, VIII, 119, 166, 167 (Voir *Corinthe, Parti de Céphas*).
- Judiciaire (pouvoir) dans l'Eglise, 139. ss.
- Juges païens de Corinthe, 132, 133, 136 (Voir *Procès, Injustes*).
- Juges (les fidèles) sur le monde et sur les Anges, 133, 134.
- Jugement des païens, 130, 247 (Voir *Consience*).
- Jugement du Christ, 66; général, 134 (voir *Parousie*); particuliers (Voir *Ames, Châtiment, Purgatoire*).
- Jugement de la communion indigne, 282, 284, 285.
- Jugement personnel de Paul, 165, al. (Voir *Mariage*).
- Juifs, VIII, XII, 17, 18, 140, 164, 172, 254, 257, 329, al.; — Juifs hellénistes et alexandrins, 217, 243, (voir *Apollos, Philon*); — Juifs à Corinthe (voir *Corinthe, Hist. de Paul*): — l'homme juif et la femme juive, 254; — missions occasionnelles de Paul parmi les Juifs, 255; Paul « Juif avec les Juifs » (voir *Caractère*), 225 (Voir *Hébreux, Diaspora, etc. Hist. de Paul, etc.*).
- Jupiter capitulin, XI (Voir *Religions de Corinthe*).
- Juridiction pénale, 139 (Voir *pouvoir Judiciaire, Procès*).
- Justes non-Christiens (ou non Israélites), leur résurrection, 444 (Voir *Deuxième Groupe*).
- Justification, LVIII, 278; — Justification en un sens non théologique, 70; — « justice imputée », « justification » luthérienne, 138; — « justitia tradux », 168.
- Καὶ ὡς γέγραπται, « comme il a été écrit », LXXII.
- Kénose, 42.
- Κολυρ, littéraire et vulgaire, LVI-s., LX.
- Κορινθιαίς ζῆσαι, « vivre à la Corinthienne », XII.
- Κύριος, XXIX, 200, (Voir *Christ, Jésus*); — le sens du terme, 22; équivalence à θεός, 171. — Κύριος Σάββατος, 200 (Voir *Seigneur, Dieux, Empereurs*).
- Lait, allaiter, XV, 53, 88, 90, 114 (Voir *Enfants, Catéchisme, Métaphore, Ep. aux Hébreux*).
- Langage des écoles, 90, 133, al.
- Langue de Paul (Voir *Vocabulaire, Grammaire, Style*).
- Langue religieuse païenne, LVII (Voir *Hellénisme, etc.*).
- Langues : langue organe de la parole, 359; — parler-en-langues, 356-sss (voir *Glossolalie, Charisme*); langue des Anges, 343, 377, (voir *Anges, Magie*); — langues étrangères (simple objet de comparaison avec glossolalie), 355, 356, 375, 379, 381; — langues de la Pentecôte, 355, 356, 358, 360, 364, 382; langues de feu, 375.
- Lapsus de secrétaire, 234.
- Latins; témoins, XLII s., 380; — commentateurs, XCVIII s.
- Latinisme, LIV, LVI.
- Laxistes, 83, 86., 152, 153, 195, 233, 234, 242, 246, 418 (Voir *Chasteté, Fornication, Idolâtrie, Repas*).
- Lechaion, X (Voir *Corinthe*).
- Leçons : « occidentales », XC, XCII, 14, 182, 432; — de Marcion, XC-XCI — « neutres » (ou alexandrines, égyptiennes), XCII; — syriaques, 182. — Principales leçons discutées, XCIV-s.
- Lectionnaires, XCII.
- Légendes juives, 231, 232, 427; — Paul en a-t-il utilisé? 232 (Voir *Rocher, Jannès*).
- Légitimité ou licéité du mariage, 153, 188, al. (Voir *Mariage*).
- Lettre des Corinthiens à Paul, XVI, 8, 142, 151, 156, 159, 161, 177, 188, 189, 195, 196, 197, 205, 253, 255, 455 (Voir *Questions*).
- Lettre perdue de Paul aux Corinthiens, XVI, 128.
- Lettre « in lacrymis », ne peut être I Cor., L.
- Lettre précanonique d'après Weiss et d'autres, 196, 202, 243, 270, 272, 468.

- Lettre (deuxième prétendue, 342, al.; — les *Trois Lettres* prétendues de ces auteurs, LXXXI, al.
- Libéralisme de Paul, 247, al. (Voir *Caractère*).
- Libéraux de Corinthe, 196, 197, 204, 210, 222, 229.
- Libertins et Libertaires à Corinthe, XXII, 117, 137, 142, 145, 157, 464 (Voir *Fornication*, *Idolothytes*, *Sophismes*, *Partis*. *Παρτα π. ε.*).
- Liberté, XXIV-s., XXXVI-s., XXXIV, XLIII, XLIV, 66, 81, 86, 141, 142, 174, 183, 188, 189, 195, 203, 204, 219, 246, 254, 256, 258, 317, 340, 387, al.; corrélatrice à la charité, le principe, 249 (Voir *Charité*, *Fornication*, *Mariage*, *Esclaves*, *Idolâtrie*). — Liberté de Paul, 209 (Voir *Renoncement*).
- Lieu d'émission de l'Épître, LXXXVI, 415, 467 (Voir *Éphèse*).
- Lieux communs dans les images de l'Épître, LXVIII-s. (Voir *Images*, *Métaphores*, *Dialectique*).
- Lignes (disposition du texte en), XCV-s., 341, 419.
- « Literarkritiker », LXXXV.
- Litotes 177, 294.
- Logion, 219.
- Logique de Paul, LXVI, LXXIII, 208, 228, al.; — elle est normale, LXVI. (Voir *Caractère*, *Caractéristiques*, *Style*, *Stratégie*).
- Logos, 231. (Voir *Pneuma*); — « orthos Logos », 63 (Voir *Stoïcisme*).
- Lois de la nature, 434. (Voir *Membres*, *Germmination*, *Résurrection*).
- Loi mosaïque, 81, 216, 219, al.; — allégorisation de la Loi, 217; — Loi et péché; 110, 436, 437; loi abrogée, 81. (Voir *Grandes Épîtres*).
- Loi de Dieu, 226; — du Christ, XXX, 226.
- Luc (Évangile de), 184.
- « Lumière » (Mystique de), son absence, LIX (Voir *Iranisme*, *Manichéisme*).
- Luthérienne (exégèse), 154, al. (Voir *Mérite Justification*).
- Luxure, 137, al. (Voir *Fornication*).
- Lycaonie, VIII.
- Lyrisme, 27, 340, 421, al. (Voir *Caractère*, *Style*).
- Lystres, VIII, XIV, 26, 35, 226.
- Macédoine, X, 24, 31, 458, 459, 460, 461.
- Macrocosme et microcosme, XLVIII. (Voir *Iranisme*).
- Magie, 98, 378, etc.; — littérature magique, 99, 101, 111, (voir *Papyrus*); — magie apotropaïque, 260, 265, 266 (voir *Voile*, *Anges*, *Démons*); — miroir magique, 349; — pas de « sanctification » magique, 166 (voir *Sainteté*).
- Mahomet, LXXIX, 30.
- Maîtres (Voir *Esclaves*, *Affranchis*).
- Mal (problème du), 36. (Voir *Croix*).
- Maladie de Job, 124. (Voir *Abandon à Satan*).
- Maladie de Paul, VIII, 27. (Voir *Hist. de Paul*).
- Maladies et morts à Corinthe, 280. (Voir *Châtiment*, *Eucharistie*).
- Malédiction païenne, 468 (Voir *Abandon*, *Def. tabellae*).
- Mana, 99. (Voir *Pneuma*).
- Mandéens, XIX, XXX, 101, 412.
- Mani et Manichéisme, 101, 102, 109, 387 (Voir *Premier Homme*).
- Manifestation des charismes, 93, 253, al. (Voir *Charismes*).
- Manne, 231, 233 (Voir *Hébreux*, *Eucharistie*, *Exemples*).
- Manuscrits grecs : onciaux, XCI-s.; cursifs, lectionnaires, XCII; — vieux-latins, XCII-s.; — vulgate latine, syriaques, coptes, XCIII; — autres, XCIII-s.
- Marana tha, 367, 383, 468.
- Marc, interprète de Pierre, 31.
- Marcion, LXXVII, XC-s., 102.
- Marcionisme, et prétendues idées marcionites, 43, 71, 72, 116, 130, 132, 262, 269, 412.
- Marcosiens, 412.
- Mariage, LXI, 153-169; — mariage et célibat, 176-189; — permis (voir *Légitimité*); conseillé comme opportun, 154, 159, 179; — monogame, 154, 155, 157; — indissoluble, XLIV, 82, 162-164, 188; — « debitum », usage, 157, 176; — « charisme », état sanctifié, 161, 184; — institution, glorification, 156; — silence de Paul sur quelques-unes de ses fins, 155; — ses tribulations, 177, 179, 182; — mariages mixtes, 165-s.; — nouveau mariage 188. (Voir *Veuves*). (Voir *Époux*, *Innovation*, *Concupiscence*, *Virginité*, *Célibat*). — Pas de mariage « spirituel », 190, 193. (Voir *Virg. subintroductae*).
- Mariés, et personnes à marier, 191, 192 (Voir *Époux*).
- Marie, sœur de Marthe, 184. (Voir *Luc*, *Évangile*).
- Marthe, 184.
- Martyrs (règne des), 440, 453. (Voir *Mille-nium*, *Résurrection*).
- Matériaux d'expression chez Paul, LXVIII; — ordre des matériaux de l'Épître, LXXXV.
- Matin de Pâques, 357. (Voir *Pâques*, *Tombeau*, *Apparitions*).
- Médecins, 97. (Voir *Pneuma*).

- Mélange de lettres (prétendu) (Voir *Lettres, Goguel, Weiss, Unité*).
- Membres du corps, 330, 331. (Voir *Apologue, Église*).
- Membres du Christ, XXXIV, XXXV, 63, 145, 149, 174, 183, 332. (Voir *Corps du Christ, Christ mystique, Église, Incorporation, Fornication*).
- Menenius Agrippa, LXX, 328. (Voir *Apologue*).
- Mer (dans l'Exode), 230. (Voir *Anc. Test., Baptême*).
- Mérite, 57, 221, 222 (Voir *Luthérienne*).
- Messianisme, XLVIII, al.; — regne messianique, 445, al. (Voir *Royauté du Christ, Derniers Temps*).
- Messie, 402, 407, 427. (Voir *Christ, Règne, Église militante*); — Messie juif, 33, (Voir *Croix*).
- Métaphores, 180, 359, al.; — militaires, 359, agricoles, de métiers, etc. (Voir à ces mots). (Voir *Images*).
- Méthode rabbinique, 434. (Voir *Rabbins, Éducation, Argumentation*).
- Métiers, LXIX, 195. (Voir *Images, Festins, Idolothytes*).
- Métonymie, 199, 260, 264, 265, 266, 267.
- Μετὰ σαββάτων, LVI, LXI, 456. (Voir *Dimanche, Hébraïsme*).
- Millénium, Millénarisme, XXXIV, 134, 350, 440, 447, 449, 450, 451; — exclu de l'eschatologie paulinienne, 438-sss. (Voir *Résurrection, Parousie*).
- Minim, 84.
- Ministère apostolique, 55-s, al. (Voir *Apôtres, Économe*).
- Miracles, 17, 231, 326, 376. (Voir *Corinthe, Rocher, Pentecôte*).
- Miroir, 349. (Voir *Foi, Enigme, Magie*).
- Missionnaires, 333.
- Mithra, 36.
- Mœurs XL; — restes de mœurs païennes, 124, al. (Voir *Incesteux, Fornication, Idolâtres*).
- Moïse, 230, 233, 237, 244, 257, 409.
- Monde religieux des gentils, XLVI.
- Monde futur, 44.
- Monothéisme, XXII, 199-s. (Voir *Science*).
- Montanisme, 71, 377.
- Morale, XXXVI, 195, al.; — morale grecque, 153; — morale de Paul, 142; moralité moyenne exigée des croyants, 129, 132.
- Moralistes grecs XLVI, LVII; — usage de leur langue, LVII. (Voir *Stoïciens*).
- Morceaux qui ont pu être préparés avant d'être écrits, 29, 224.
- Mort, 408, 435, 437; — personnifiée, 408. (Voir *Dernier Ennemi*); — victoire sur la mort, 387, 408, 420, 431 (Voir *Parousie, Résurrec-*
- tion*); — mort du grain, mort condition de vie, 419, 421 (Voir *Grain, Transformations*).
- Mort du Christ, 87, al. (Voir *Croix*).
- Mortification, 157.
- Mots particuliers à l'Épître, LIII-s. (Voir *Hapax*); — mots absents ou rares, quoique pauliniens, LIV, LVIII. (Voir *Vocabulaire*).
- Motif de la prédication de Paul, exclusivement surnaturel, 26; — motif religieux du célibat, 189, (Voir *Célibat, Virginité*).
- Moyen Age (commentateurs), XCIX.
- Mummus, X.
- Mystère, XCIV; — de Dieu, du Christ, 40, 68, 81, 88, 431, 435; science des mystères, 343.
- « Mystères » païens, XI, XLVI, 36, 37, 40, 83, 87, 90, 91, 102, 103, 110, 233, 317, 321, 353, 367, 412, 432. — Paul les connaît, XLVI, mais ne leur a rien emprunté, 91, 112. (Voir *Initiés, Pneumatiques, Glossolales, Assemblées*).
- Mystique, 39; faux mystiques, 84; les deux mystiques, 49; mystique païenne, hellénistique, XLVIII, al., 86, 111, al. Mystique de Paul, XLVIII, 149, 253; son haut principe, 256. (Voir *Union*). — Myst. des chrétiens primitifs, 362. — Mystique du Christ (Voir *Christocentrisme, Schweitzer*); — pas de « mystique de Lumière » (voir à ce mot).
- Nägeli, LIII. ss. (Voir *Vocabulaire*).
- Nature, 419; — ordre et lois de la nature, 256, 262, 263, 422 (Voir *Stoïcisme, Résurrection, Grain*).
- Nautiques (absence de métaphores), 180.
- Nécessité présente (ἀνάγκη ἐνεστώσα), pas nécessairement eschatologique, 178, 179, 182, 189 (Voir *Eschatologie, Parousie*); — pas de nécessité héraclitéenne, LXVI (Voir *Adam, Antithèse*).
- « Nechamah », 96, (Voir *Ame, Pneuma*).
- « Nefech », 96, 98 (Voir *Ame. Pneuma*).
- Néoménies, 127.
- Néoplatoniciens, 244.
- Néopythagoriciens, 99, 284.
- Νηπιος, (opposé à τέλειος), LXVIII, 113, 115; — le sens, 113 (Voir *Enfant, Lait, Adulte, Parfaits*).
- Néron, X, 193.
- Nestle, XCV.
- Niaiserie (Voir *Folie*).
- Nietzsche, XXXIX.
- Nomenclature des manuscrits, XC.
- Nominatifs « pendants », 262.
- Non-initiés (ἰδιῶται), 363 (Voir *Assemblée, Glossolalie, Prophétie*).
- Norden (jugement sur langue de Paul), 32.
- Νους (intelligence, raison), XXXVI, XLVII,

- LXXIV, 99, 105 ss. 354, 364; — sens du mot, 405-ss. — *νοῦς* et *πνεῦμα*, 104, 113, 341; *νοῦς*; — et *γνώσις* 106, 108, 411. — Dieu Nous des hermétiques, 105, 106, 108 (Voir *Hermétisme, Mystique de Paul*); — *Νοῦς* du Christ, XXXVII, 88 (Voir *Septante*).
Nuée (de l'Exode), 230 (Voir *Hébreux, Moïse, Baptême*).
Obéissance pour Dieu seul, 174 (Voir *Esclaves*).
Occultisme, XVIII.
Olympe, 200.
Omophagie, 244, 298.
Onésime, 465.
« Onze » (les), 209 (Voir « *Douze* »).
Ophites, LXXVII.
Opinions païennes et juives sur la Croix, 37 (Voir *Croix, Folie, Scandale, Infamie*).
Opposition juive, VIII, IX, XV (Voir *Hist. de Paul, de Corinthe*).
Optatif, LX.
Ordre de la création et de la grâce, 261, 262.
Ordre dans l'Eglise, 256, 261, al. (Voir *Tenue des femmes, Tradition, Discipline*).
Ordres (ou préceptes) du Seigneur, 133, 163, 164, 165, 166, 172, 216, 255 (Voir *Conn. de la vie du Christ, Évangile*).
Ordre conditionnel de Paul, 166 (Voir *Mariages mixtes*).
Organisation de l'Eglise, XXXVII s.
Originalité de l'Épître, XXXVIII-ss.
Orphisme, 67, 244, 412.
Osiris, 37, 298; — sang d'Osiris, 298 (Voir *Euch.*).
Ouvrier (Paul), 214 s. (Voir *Renoncement*).
Paganisants, 83, 84 (Voir *Laxistes, Idolâtres*).
Paganisme : convertis du pagan., 444; — retour pratique au paganisme, 366 (Voir *Idolâtres, Idolothyles, Fornication*).
Païens (Voir *Gentils, Hellènes*).
Pain, 237; — Pain unique, 241 (Voir *Eucharistie*).
Paires de concepts, LXV, LXVI (Voir *Antithèse, Héraldite, Logique de Paul*).
Palla, 256 (Voir *Voile*).
πάντα μοι ἐξέστιν (« tout m'est permis »), XXXVI, 137, 142, 233, 246 (Voir *Refrains, Liberté, Laxistes*).
Panthéisme : superstition panthéiste, 100; — psychol. panthéiste, 104; — inspiration panthéiste, 112 (Voir *Pneuma*).
Papyrus, LIV, LVIII, XC, 11, 18, 20, 57, 75, 79, 110, 132, 133, 150, 157, 184, 193, 204, 206, 244, 246, 247, 374, 434, 441; — les rouleaux de papyrus, leur conservation, LXXXIII, LXXXIV; — codex de papyrus, LXXXIV; — papyrus contenant des fragments de l'Épître, XC. — Papyrus magiques, 99, 101, 343, 378 (Voir *Magie*).
Pâque juive, 125, 279 (Voir *Azymes, Ferment, Date, Eucharistie*).
Pâques, LXXI. 126 s. (Voir *matin de Pâques, Tombeau, Apparitions, Dimanche*).
Paraboles (absentes), LXX.
Παραδοσις (Voir *Tradition*), XLI, 263, 269.
Paradoxes de Paul, XL, LXV (Voir *Antithèse, Sagesse, Croix*).
Parallélisme, LXV, LXVI, LXVII, 29, 136, 178, 182, 236, 242, 433, 440; — antithétique, LXVI, 243; synthétique, LXVI s.; — parallélisme dans le récit de la Résurrection, 392, (voir *Apparitions*); — parallélisme et exégèse, 428.
Parataxe, 28.
Παραλαβόν, 275, 310 s. (Voir *Tradition, Eucharistie*).
Parentèses, 163, 197, 203, 209, 240, 251, 458.
Parfait (temps du verbe), 166, 168, 197.
Parfaits, Perfection, XXXVI, 39, 40, 41, 42, 44, 48, 52, 58, 59, 74, 78, 87, 89, 91, 102, 104, 176, 340; — rapport à perfection individuelle (pour mariage), 176, 179; — État de perfection, 183 (Voir *Célibat, Virginité*). — Entreteniens des parfaits, 114 s., al. (voir *Sagesse*); — Jour de la perfection, 348 (Voir *Adulte, τέλειος, Pneumatiques*).
Parler (faculté de) des dons reçus, 87, 88 (Voir *Discours de Science, de Sagesse*).
Paroles du Christ, leur autorité, 177 (Voir *Tradition, Règle, Mariage, Conn. de la vie du Christ, Évangile*).
Paronomase, 141.
Parousie, XL, 5, 61, 70, 145, 178, 180, 420, 428, 435, 440, 442, 450, 451; — les hommes vivants à la Parousie, 420, 446; — sa proximité (non enseignée ni insinuée), XL, 156, 161, 175, 234, 235, 431, 432, 448, 450 (Voir *Résurrection, Jugement, Nécessité*).
Partis à Corinthe (Voir *Factions*), XXII, passim. — Parti de Paul, 81; de Céphas, LI, 55, 60, 65, 69, 73, 81, 82, 83, 209; d'Apollon, 16, 40, 81, 83; du Christ, v. *infra*; parti ascétique, 188 (voir *Rigoristes*). — Nature des partis, 172 (Voir *Corinthe, Histoire, Sagesse, Repas, etc.*).
Parti « du Christ », 3, 10, 12, 55, 64, 65, 66, 73, 82, 84, 137, 196, 202, 209, 383, 399, 400, 418 (Voir *Indépendants*).
Particularisme, 3, 152, al.
Particules, LIV, LIX, LX. (Voir *Grammaire*).
Passion du Christ, XXX, LXXI, 24, 36, 239 (Voir *Mort, Croix, Infamie*).

- Pasteurs (ποιμένες), 335, 337, 371 (Voir *Fonctions*).
- Patron (d'une vierge), 193 (Voir *Virg. subintr.*).
- Paul de Samosate, 190.
- « Paulino-apolloïniens », 86 (Voir *Partis, École de Tubingue*).
- Péchés, charnels et autres, 116, 138, 140, 189, 436, 437; contre nature, 138, 140 (Voir *Fornication, Injustes, Incestueux*, etc.) — péchés contre le corps, 148 s. (voir *Fornic.*); — péchés mortels, 437 s.
- Pêcheurs publics, 116, 128, 129, 130, 131 (Voir *Excommunication, Quarantaine*).
- Pédagogues, 77. (Voir « Père »).
- Peines temporelles, 59, al.; médicinales, 122, 283 (Voir *Châtiments, Maladies, Purgatoire*); — peine diabolique, 124 (Voir *Abandon*).
- Peintures chrétiennes, 241 (Voir *Eucharistie*).
- Pentacôte, LXXXIX, 79, 126, 354, 396; — analogie et différence entre le miracle des langues et la glossolalie, 374, 382.
- Pérates, LXXVII.
- « Père » (titre que Paul se réserve), 71, 77.
- Père antique, ses droits, 189 (Voir *Vierges, Mariés, Virg. sub*).
- Pères chiliastes, 438 (Voir *Millenium*), Περικαθάρμα (sens de), 76.
- Périodes (absentes), LXV.
- « Permis (tout m'est) », (Voir παντα)
- Perte de la chair, 123 (Voir *Abandon, Peines*).
- « Pétro-christiens », 86 (Voir *Partis, Ec. de Tubingue*).
- Phases du pneumatisme, XXXV-s. (Voir *Pneumatisme, Enfants, Adultes, Parfaits*).
- Phébé de Corinthe, 261, 465 (Voir « Antiféménisme »).
- « Phénomènes mystiques », le cas qu'en fait Paul, 318 (Voir *Charismes, Glossolalie, Mystique*).
- Phénomènes de Samarie, Césarée et Éphèse 375, 376, 381 (Voir *Glossolalie, Pentecôte*).
- Philetos, 399 (Voir *Excommunication, « Spiritualisme »*).
- Philippe, VIII.
- Philippiens, XIII.
- Philon, philonisme, XIX, XX, 46, 198, 427.
- Philosophie, philosophes, IX, 20, 39, 41. al. (Voir *Stoïciens*, al.); — philosophie hellénistique (Voir *Hellénisme*); — philosophie religieuse de Paul, IX, LXVI, 39-sss., 113, 253, al. (Voir *Sagesse, Stoïciens*).
- Philosophisants, 83 (Voir *Sagesse*).
- Phrygie, XVIII, 200.
- « Piaculum », 76 (Voir περικαθάρμα).
- « Pièce rapportée », 208.
- Pierre, XXII, al. (Voir *Céphas*).
- Pisidie, VIII.
- Plan de Dieu pour le salut, 87, 413 (Voir *Sagesse, Folie, Croix, Mystère, Prédédination*).
- Pneuma (Voir *Esprit*), XLVI-s., LXVI, LXVII; sens divers, 91-sss., — Pn. cosmique, 95, 98; fluïdique, 98, 101, 109, 330; pneuma et feu, 100; — psychologique, 92, 98, 354, 362; et âme, ψυχή, 108; pneuma et νοῦς, 104, 341 (voir νοῦς) — Pneuma chez les païens : cosmique, fluïde, feu, humana (voir ci-dessus); chez les médecins, 97; en magie, 97; en religion grecque et hellénistique, 97; en philosophie, particulièrement chez les stoïciens, 95, 97, al. — Pneuma dans la Bible, 111; dans le Nouveau Testament, 100-s. — Pneuma par rapport à Dieu, 93 (voir *Dieu, Saint-Esprit, Esprit*), communiqué (Voir *Esprit, Grâce, Pneumatiques*), vivifiant, 420; — pneuma par rapport à l'homme, 92, 354, 362; psychologique (supra); surnaturel, 92, 354, 362, 420, 424 (Voir *Esprit communiqué*).
- « Pneumata », au pluriel : des prophètes, 95, 370; anges, dieux, (voir ces mots).
- (Voir *Sagesse, Grâce, Pneumatiques, Saint-Esprit, Charismes, Dons*).
- Pneumatiques (ou « spirituels »), Pneumatisme, (Voir *Dons, Charismes*), 317-ss., XXV, XXXI-s., XXXVI, XLVI-s., 49, 52, 54, 74, 83, 84, 86, 110, 113, 196, 198, 309, 317, 322, 332, 348, 371, 383, 387; — sens primitif du mot « pneumatique » : « aérien », « incorporé », 110; sens technique : « homme de l'Esprit », « soumis à l'Esprit », etc. 109, 110, 113; — catégories d'hommes « pneumatiques », 47. — « Corps pneumatique » (voir *Corps, Résurrection*). — « Pneumatisme » de Paul (Voir *Caractère*). (Voir *Charismes, Résurrection, Glossolalie, Prophétie*).
- Polythéisme, 200.
- Pompée, X.
- Pompéi, 246.
- « Porte ouverte », LXXXVIII, LXXXIX, 416, 460 (*Ephèse*).
- Porteurs des lettres, 464 (Voir *Stephanas*).
- Possession diabolique, ou suggestions diaboliques, 124, 262 (Voir *Incestueux, Peine diabolique, « Mystères », Glossolalie, « Anathème à Jésus »*).
- Pragmatisme, 403.
- Pratiques empruntées au paganisme, 411; — le baptême pour les morts n'en est pas une, ibidem.
- Préceptes du Christ (voir *Ordres*); — de l'Évangile, 172; — distinguer précepte de Paul et permission ou conseil, 156, 184, 189 (Voir *Mariage, Virginité*).

- Prédestination**, 198.
- Prédication orale de Paul**, LXVIII, 23-s., 400, 439 (Voir *Lait, Croix, Catéchisme*).
- Prééminence de l'homme sur la femme**, 254, 257, 258, 261, 263 (Voir « *Tête* »).
- Préjugés** : sémitiques, 254; helléniques, 287, 399, 436; eschatologiques et encratites, 160; protestants, 147, 154, 160, 183, 221.
- Prémices de l'Esprit**. 89; — le Christ prémices, 407, 443 (Voir *Résurrection*). — Prémices de l'Achaïe, 464 (Voir *Stephanas*).
- Premier Homme**, XLVIII, al. (Voir *Adam, Homme céleste, Anthropolos, Gayomard*).
- Presbytres**, 333 (Voir *Fonctions*).
- Prescriptions de chasteté**, chez les Juifs et les païens, 158 (Voir *Abstinence*).
- Présence du Christ parmi les siens**, 41, 122 (Voir *Union, Tribunal*); Présence réelle dans l'Eucharistie, 239, al. (Voir *Eucharistie*); — présence de l'Esprit comme hôte des âmes, XXXV, 111 (Voir *Saint Esprit, Temple*).
- Présidents locaux**, XXXVIII (Voir *Organisation, Fonctions*).
- Preuves par citations** (Voir *Citations, Argumentation*).
- Prières eucharistiques**, 238, 386 (Voir *Eucharistie*).
- Prince de ce monde**, 40 (Voir *Archontes*).
- Printemps** 55, date de réception de l'Épître, LXXXVIII-s. (Voir *Date, Pâque, Bachmann*).
- Privilege non accordé à l'homme en fait de droits conjugaux**, 157 (Voir *Mariage, Égalité*).
- « **Privilege paulinien** », 168-s. (Voir *Mariage mixte*).
- Problèmes historiques**, importance de l'Épilogue pour les résoudre, 455; — quelques-uns qui restent (Voir *Sosthène, Chloé, Baptême pour les morts*).
- Procès entre fidèles**, XXII, 116, 132 (Voir *Injustes, Tribunaux, Juges, Solidarité, Sermon sur la Montagne*).
- Prophètes**, prophétie, 40, 107, 110, 257, 319, 333, 336, 338, 339, 355, 356, 362, 366, 367, 371, 374, 386; prophétesses, 258; caractère des prophètes de Corinthe, 370. — Prophétie et gnose, 343. — Prophétie et glossolalie, 356-ss.; réglementation, 370; « esprits » des prophètes, 95, 370; — Les « prophètes » de Celse, 378.
- Prostituée**, 147, 149 (Voir *Fornication, Hiérodoules*).
- Protestants**, 172, al. (Voir *Luthérienne, Préjugés, Justification*).
- Provincialisme**, 281.
- Psychiques**, 48, 49, 88, 91, 103, 109 (Voir *Sagesse, Esprit, Pneumatiques, Hommes psychiques, Corps psychique, Adam, Résurrection, Ame*).
- Πνεύμων** (après κτηνών), LXV (Voir *Rime*).
- Ptolémée** (hérétique), LXXVII.
- Pugilat**, 227 (Voir *Jeux, Images*).
- Puissance de Dieu Créateur**, 419, 420, 421 (Voir *Sagesse, Création, Corps pneumatique*), — dans le Christ, 38, al.
- Puissance** (ἐκουσία) sur la tête, 260, 261, 263-ss.; — marque de puissance, 260, 265, 267, appartenant à la femme, 261, 267 (Voir *Voile, Métonymie, Dignité de la Femme, Anges, « Tête »*).
- Pur** (et impur), pureté (légale; dit du conjoint incroyant, et des enfants des chrétiens), 166, 167 (Voir *Mariage mixte, Sanctification, Consécration extérieure, Église, Magie*).
- Purgatoire**, 61, 62, 63, 66, 67, 413; — appui de cette doctrine dans notre épître, 66-67. (Voir *Châtiment, Feu, Jugement particulier, État intermédiaire, Ames séparées*).
- Pythagoriciens**, 40.
- Pythie**, 110.
- Qualité d'apôtre**, non contestée à Paul par les Corinthiens, 209 (Voir « *Apologie* », *Judaïsants*).
- Qualité des images** de Paul, LXVIII-s. (Voir *Lieux communs, Répertoire*).
- Quantité des vocables de l'Épître**, LIII (Voir *Vocabulaire*).
- Quarantaine** (mise en) des pécheurs publics, 130, 139 (Voir *Pécheurs, Excommunication, Pouvoir Judiciaire, Lettre perdue*).
- Quartodécimans**, 126 (Voir *Pâques*).
- Quatrième Évangile**, LIX, 308 (Voir *Théologie johannique*).
- Questions posées par Paul** : rhétoriques, LXV, abruptes, 243; ironiques, 142; triomphales, LXV, 435 s. (Voir *Diatribes*).
- Questions des Corinthiens**, XXI (voir *Lettre des Corinthiens*) : familiales, sociales, (voir à ces mots); religieuses (voir *Idolothytes*).
- Questions personnelles**, XXIV, 455 ss. (Voir *Épilogue, Voyages, etc.*); importance pour l'histoire, 455.
- Rabbins, Rabbanisme**, 95, 157, 255, 262, 265, 352, 434; spéculations rabbiniques, 343; — « rabbinisme » chez Paul, 217, passages rabbiniques tranchant sur l'ensemble de son œuvre, 30 (Voir *Juifs, Halakha, Haggada, Éducation*).
- « **Raccord** », 208 (Voir *Unité, Transpositions*).

- Rationalistes**, 84, 86, 152, 198 (Voir *Sagesse*, « *Spiritualisme* »).
- Réalisme sacramentel** de Paul, XLVI, 307, al.
- Réciprocité** de connaissance, XXXVII, 349; et d'amour, 198, entre Dieu et l'homme (Voir *Charité*, *Vision béatifique*).
- « **Récitations culturelles** », 12, 29, 33, 220.
- Recommandation** : de Timothée 462; — de personnalités corinthiennes, 464 (Voir *Stephanas*).
- Récompense**, 61 (Voir *Mérite*, *Conscience*).
- Rédaction**, « rédacteur », LXXX, 153, 196, 208, 209, 227.
- Rédemption**, 196, 203, al.; — non purement eschatologique, 21 s. (Voir *Croix*).
- Réduction à l'absurde**, 10-11 (Voir *Argumentation*).
- Refrains et répétitions**, 172, 174, 247.
- Régime** de la grâce et de la gloire, 409, 410 (Voir ces mots).
- Règle de foi et de mœurs**, XLI, XLII, al. (Voir *Foi*, *Traditions*, *Évangile*, *Discipline*); — règle de décence, 254.
- Réglementation** de la vie familiale, 153; du mariage, (voir à ce mot); — des repas (voir *Idolothytes*); — des charismes, 369, 371, (voir à ce mot et *Glossolalie*, *Prophétie*).
- Règne** : des Juifs, 33 (Voir *Messie juif*).
- Règne** de Dieu, 79, 80, al.; consommé, 431 ss.; — règne du Chrst, 336, 444 s.; messianique intermédiaire, 435, 442, 445, 453. — « r. des martyrs » 440, 453.
- Reitzenstein**, XLVIII, passim (Voir *Iranisme*, *Pneuma*, *Sotériologie*, *Anthropos*, *Corps pneumatique*).
- Relation immédiate** au Christ, 257, 263, al.; (Voir *Union*, *Baptême*, *Communion eucharistique*).
- Relations** d'intérêt, 128; — professionnelles et sociales, 195, al.; — des sexes, 259 (voir *Mariage*, *Égalité*, *Prééminence*, *Voile*, *Chasteté*); — relations avec les païens, XLIV, 125, 129, 165, 246, al. (Voir *Invitations*, *Mariage mixte*, al.).
- Relations** de Paul avec la communauté, L s., LXXX ss., 31, passim; — moins tendues que d'après certains critiques, L (Voir *Corinthe*, *Hist. de Paul*, de *Corinthe*, *Partis*).
- Religions** de Corinthe, XI (Voir *Corinthe*, *Aphrodite*).
- Renforcement** (procédé de), LXIII (Voir *Stratégie*).
- Renoncements** de Paul, 195, 208, 210, 220, 222, 225 (Voir *Femme-sœur*, *Travail des mains*, *Caractère*, *Droits*, *Liberté*, *Apôtre*).
- Renseignements** historiques de l'Épître (voir *Valeur historique* et *Caractéristique*) sur
- Charismes, Vie privée et sociale, fête de Pâques, Frères du Seigneur, etc. (Voir à ces mots),
- Renversement des valeurs**, ou transvaluation, LXV (Voir *Paradoxe*, *Antithèse*, *Sagesse*, *Croix*, *Nietzsche*).
- Repas** : privés, 129, 195, 246; quotidiens, 281; — repas sacrés païens, XLIX, 231, 236 s., al. (Voir *Banquet*, *Communicatio*, *Sacrifices*, *Table des démons*, *Idolâtrie*).
- Repas pascal juif, 238, 300, 301 (Voir *Coupe*).
- Repas commun, « repas du Seigneur », 269-sss., 272 ss.; — nature et ordre, 290 ss.; — signification, 294-302; — il comprend l'Eucharistie, à la fin, 291, 386; — il coïncide avec l'assemblée des « pneumatiques », 384 ss. (Voir *Dernière cène*, *Eucharistie*, *Abus*).
- Répertoire traditionnel** des images de Paul, LXIX (Voir *Ancien Testament*, *Diatribes*, *Images*).
- Réponses** de Paul à la lettre de Corinthe, 128, 153, 176, 195, 317, 455, 461, al. (Voir *Lettre des Corinthiens*, *Pêcheurs*, *Mariage*, *Virginité*, *Idolothytes*, *Charismes*, *Collecte*, *Apollos*).
- Réprouvés**, 63, 64, 283, 443, 447 (Voir *Jugement*, *Résurrection*, *Péchés mortels*).
- Résurrection**, IX, XXIV, XXX, XXXII, XL, 37, 74, 144, 145, 255, 350, 423, al.
- Résurrection à la juive, 431;
- Résurrection du Christ, XXXII, 388-sss., al.; — témoignages des Apôtres et de Paul, 394-398. (Voir *Apparitions*); — base de tout l'enseignement, 390. — Résurrection des fidèles; sa certitude, 400 ss.; — comment elle pourra se faire, 419 ss., 446 (Voir *Victoire du Christ*, *Homme céleste*, *Grain*, *Corps pneumatique*). — Couronnement de toute l'Épître (voir à ce mot). — « Double résurrection prétendue » XLVIII, 438-ssss. — Résurrection des damnés, 443, 447, 451, (voir *Réprouvés*). (Voir *Pâques*, *Tombeau*, *Témoignages*, *Parousie*, *Jugement*, *Règne* et *Royaute du Christ*, *Victoire sur la mort*; — *Millénium*, al.).
- Retour** du Christ, 36, al. (Voir *Parousie*).
- Rétribution** des prêtres, 219 (Voir *Bœuf*, *Loi*, *Évangile*, *Renoncement*).
- Réunions culturelles** (Voir *Assemblées*), XXII; — une seule, 385 s.; — du « repas du Seigneur », (voir ce mot); — des « pneumatiques », 152, 257.
- Révélation**, XXXIX, 271, al. (Voir *Sagesse révélée*).
- Révélation**, 40, 276, 348, 358, 369, 370, 371; (Voir *Prophètes*); — prétendue révélation

- de l'Eucharistie, XLI, 307 ss. (voir sens de *παρελαβον*); de la Résurrection, XLI, 390, 391.
- Rhétorique latine, 30.
- Rigoristes, 147, 157.
- Rimes, LXX, 423.
- Rites : judaïques, allégorisés, 125; les chrétiens en ont-ils adopté? 126; — osiriens, 421; — éleusiniens (Voir *Épi*, *Grain*).
- Robertson-Plummer, LIII, XCIX, CIII.
- Rocher (de l'Exode), 231; rocher d'Israël, 232 (Voir *Ancien Testament*, *Légendes*, *Christologie*).
- Rôle de la femme, 260, 261 (Voir « *Antiféminisme* », *Voile*).
- Rome, XII, XVII, 190; Romains anciens, 257.
- Royaute du Christ, messianique et éternelle, 436; — sa remise au Père, 445 (Voir *Règne*, *Divinité du Christ*, *Parousie*, *Victoire*, *Fils de Dieu*, *Hommage*).
- Rythmes, LXXXV, 56, 65, 132, 141, 224, 419, 423, al.
- Sabazios, 84.
- Sacramentalisme de Paul, 298 (Voir *Réalisme*).
- Sacramentaux, 413, 414 (Voir *Bapt.* pour les morts).
- Sacrifices païens, 200, 239, 243 (Voir *Idolothytes*, *Table des démons*, *Banquets*, *Eucharistie*). — Sacrifice eucharistique (Voir *Repas du Seigneur*, *Eucharistie*, son caractère sacrificial).
- Sagesse, sages, IX, XXIII, XXXIX, XL, LIX, LXI, LXV, 13, 15, 16, 21, 24, 38; 39, 42, 44, 45, 54, 64, 74, 86, 87, 106, 108, 112, 152, 325, al.; σοφία, LXVII, 231; Sagesse grecque et hébraïque, 112, (voir *Pneuma*); domination du « Sage », 65 (Voir *Stoïciens*).
- Les deux Sagesse, LII, 13-18; Sagesse de Dieu, XXV, LII, 13, 18, 38, 87, 89, 232, 317, 435; « en mystère », révélée aux hommes XXXIX, 88, al.; don de sagesse, 50; « entre-tiens de sagesse » des « parfaits », 42, 88, 89, leur sens, 414 (voir *Esotérisme*); « discours (ou langage) de sagesse », 48, 107, 115, 324, 336, 358, 387, 419 (Voir *Charismes*, *Discours de gnose*); Sagesse et Gnose, la Sagesse est supérieure, sagesse et prophétie, 106-ss., 324, 343; « sagesse en discours » (ironique), 12, 325 (Voir *Mystère*, *Folie*, *Paradoxe*, *Croix*, *Plan de Dieu*, *Charismes*, *Science*, etc.). — Sagesse du monde, et des philosophes, IX, XXIII, XXXIX, 13, 81, 83, 272, 464, al. (Voir *Psychiques*, *Archontes*, *Rationalistes*, *Philosophes*, *Juifs*, *Grecs*).
- Saints, XXXV, XLIV, 2, 132; — sens du mot, 2; — « Saints » de Jérusalem, 456.
- Sainteté (Voir *Saints*), XXXV; au sens de « non-impureté, 168 (Voir *sanctification* du conjoint incroyant).
- Saint-Esprit (Voir *Esprit*, *Pneuma* de Dieu, *Trinité*), XXXI, XLVI, LII, passim; — sa personnalité et sa divinité, 45-s., 100, 111, 322, 323, 326, al.; — ses opérations, 322, 323, al. (Voir *Foi*, *Charismes*).
- Salaires, 61 (Voir *Mérite*, *Conscience*).
- Salutations, 467-ss.
- Samarie, 375 (Voir *Phénomènes*, *Langues*).
- Samedi, 288.
- Samothrace, XLVI.
- Sanctification extérieure de l'incroyant, 166-ss. (Voir *Pureté*, *Sainteté*, *Mariage mixte*, *Enfants*).
- Sandan, 36.
- Sans-loi, 226.
- Sarapis, XI, XXIX, 247.
- Sarcasmes, 71, 73, 205, 237, 274, 331.
- Σαρκινος et σαρκικός, XCIV; — sens différents 52, al.
- Satan (Voir *Abandon*, *Excommunication*).
- Scandale, 18, 87, 205, 236, 248; — scandale des faibles, XXXVII, XLII, 203, 204 (Voir *Faibles*, *Théologie morale*, *Condescendance de Paul*, *Idolothytes*).
- Scandale de la Croix, 18, 35-38 (Voir *Croix*, *Juifs*, *Grecs*, *Sagesse*, *Paradoxe*).
- Sceptiques, 411.
- Seeva (fils de), XVIII, (Voir *Éphèse*).
- Schekinah, 63, 95.
- Schema, 199.
- Schismes, 271, 272.
- Schweitzer, XLVIII, LVIII (Voir *Mystique*, *Double Résurrection*).
- Science (Voir *Gnose*), XXXV, 203, al.; — théorique, XXXIX, 195. — Science et charité, 196-s.; — langage ou « discours de science » (voir à *Gnose*). — Science du Christ communiquée, 50, (voir à *No 3*).
- Secrétaires, 31.
- Seigneur (voir κύριος); — faux « Seigneurs » XXIX (Voir *Dieux*, *Empereurs*).
- Séjour à Corinthe (de Paul; sa durée), XIV, LXXXVI.
- « Semaïles », 423 (Voir *Corps psychique*, *Grain*, *Mort*, *Résurrection*).
- « Sémites », 96.
- Sémitismes LVI, LXI-ss., 28; — métaphores sémitiques, 460; — « sémitisme » allégué, 264.
- Sennachérib, 365.
- Sens nouveaux de mots anciens : LIV, LVI.
- Sens de mots divers; occasionnels : άνθρωπος, 113; δικαίω; 70; ημέρα, 69; περιπάτημα, 76; — constants : νόμος, 52; νόος, 102; πνευματικός, 209-s.; σάρκινος et σαρκικός, 52

- τέλειος, τέλος (voir à ces mots); ψυχή, 102.
 Sentences de l'Église, 139 (Voir *Judiciaire*).
 Septante (version des), LVI, LXI, 50; 204, 207, 241; — usage qu'en fait Paul, LXXIII-s.
 Septième commandement, 138 (Voir *Vois*).
 Sermon sur la Montagne LXXI, 136 (Voir *Connaissance, Évangile, Conseils*).
 Service de Dieu, 189.
 Serviteur de Yahweh, 34.
 Serviteur de tous (Paul), 225.
 Servitude, 189.
 Sibylle, 321.
 Signes (σημεία), 317, 365; — signe de « puissance »: 267 (Voir *Voile*, « *Puiss.* » sur *la tête*); — signe pour les infidèles, 365, (Voir *Langues*).
 Silas, IX, 31, 75.
 Simon, 212 (Voir *Frères du Seigneur*).
 Simulateurs, 364, 370, al.
 Simultanéité du « repas du Seigneur » et du mystère, 287, 288 (Voir *Repas du Seigneur*).
 Sixième commandement 116, 138, 141-sss. (Voir *Fornication, Incestueux, Péchés*).
 Sociale (vie) XLIII; (Voir *Vie*).
 Socrate, 317.
 Soden, XC; XCI, XCIV.
 Solidarité, XXXVII: des membres du Christ, 371; — de tous les hommes, XLIV, 251; — des deux sexes, 254, 261, 263; au point de vue spirituel, 262 (Voir *Union, Christ*).
 Solidarité de toutes les épîtres de saint Paul, 406 (Voir *Correspondances, Doctrines*).
 « Sommeil » des âmes, 66 (Voir *État intermédiaire*).
 Sophismes immoraux, 141, 143 (Voir *Fornication*).
 Sosthène, 1, 2 (Voir *Problèmes*).
 Sotériologie, LI-s (Voir *Rédemption, Croix*); — Sotériologie « cosmique », XLIII, 105, (Voir *Iranisme. Anthropos, Manichéens, Reitzenslein*).
 Spécialisation des charismes, 322, al. (Voir *Charismes, Fonctions*).
 Spectacles de la rue, LXIX (Voir *Images*).
 Spéculations rabbiniques et païennes, 343.
 « Spiritualisme », grec, XXXVIII, XL, 145, 387, 399 (Voir *Corps, Résurrection*).
 Stade (prétendu moins précis) de l'enseignement moral, 141 (Voir *Sixième commandement*).
 Stephanas, XXI, 8, 122, 339, 462, 465 (Voir *Délégation, Porteurs, Fortunatus, Achaïcus, Fonctions*).
 Stoïcisme, stoïciens, IX, XL, XLIII, XLV, LVII, 62, 63, 65; 74, 75, 95, 96, 100, 102, 103, 111, 136, 143, 146, 149, 170, 172, 173, 174, 180, 183, 204, 217, 223, 262, 328, 330, 424; — affinités de Paul avec esprit stoïque, 318; supériorité de la « liberté » chrétienne, 183; — le pneuma stoïcien, 97, 100; — influences, XLV, 254 (Voir *Moralistes, Diatribe*).
 Στοιχεια, 206.
 Stratégie de Paul, LXIII, LXV, LXXXV, 196, 236, 373; — comment il série ses reproches, 259 (Voir *Argumentation, Style, Caractère de Paul*).
 Strophes, 170, 341, 342, 347, 419; 434.
 Structure de phrase, 442.
 Style de l'Épître LXI-sss, 159; 163 al.; — formes du style, 170; direct, 30; écrit et parlé, 27. — « Style oral », LXIII, 12, 18; 19, 20, 26, 29, 33, 56, 163, 178, 220, 224, 243, 247. — Style de Notre-Seigneur, LXVIII, 29.
 Substitution (prétendue) de noms conventionnels à ceux des chefs de partis, 8 (Voir *Partis*).
 Subsides reçus. XIII.
 Succès d'apostolat (mesures prises pour le), 227-ss.
 Succession logique, 391 (Voir *Caractéristiques, Logique*).
 Suicide, 148 (Voir *Péchés contre le corps*).
 Συνείδησις (Voir *Conscience, Stoïciens*).
 Συναξαριστοι (Voir *Virgines subintroductæ*).
 Superstitions, 202, al.; panthéistes, 100; astrologiques, 127.
 Supplée du feu, 345 (Voir *Gymnosophistes, Charité*).
 « Suppressions », 240.
 Surérogation, 222 (Voir *Mérite*).
 Sympathie cosmique, 97 (Voir *Stoïciens*).
 Symboliques (sens), 217.
 Synchrétisme, synchrétistes, XLII, 84, 195, al.; — Synchr. pagano-chrétien, 84. — Synchrétistes modernes, 254, 260; 265, 424, passim (Voir *Écoles*).
 Synthèse eucharistique (Voir *Eucharistie*).
 Syrie, 190, 196.
 Table, 244-s. (Voir *Autel*); du Seigneur, LXXIV, 196, 245; — table des démons, 242, 244 (Voir *Idolâtrie, Communicatio, Démons, Dieux*). — Table païenne, 246 (Voir *Relations, Invitations*).
 Talith, 253, 257 (Voir *Voile, Juifs*).
 Tarse, XXIX, XLVI, 33, 253, 254 (Voir *Éducation, Voile*).
 τέλειος, XLVI, LXVIII, 48, al.; — sens, 89, 113, 115 (Voir *Adultes, Parfait*).
 τέλος, 447 (Voir *Deuxième Résurrection, 2^e Groupe*).
 Témoignage, témoins : témoins du Christ 195, al. (Voir *Apôtres, Économes*); et de la

- tradition, (Voir *Traditions*); — témoignage de la conscience, 222 (Voir *Conscience*); — témoignages officiels de la Résurrection, 392 (Voir *Apparitions*).
- Temple de Dieu** ou de l'Esprit, 63, 150 (Voir *Corps, Grâce, Saint-Esprit, Présence*).
- Tendances esthétiques** de Paul, 253 (Voir *Caractère*).
- Tentation**, 235.
- Termes** : religieux, LVI; des **LXX**, LVI; religieux neutres, 102; techniques chrétiens, LVII; — éthiques, LVI; — philosophiques, LVII, 20; stoïciens LVII, al.; — didactiques, 50; — terme juif, 130; — juridiques, de jeux et de sport, LVII; — classiques, LVII; postclassiques LVIII; — poétiques, LVII; — de conversation hellénistique LVII-s., de poésie ionienne, de Nouvelle Comédie, LVII; — vulgaires, LVI; — absents ou rares, (voir *Mots*) (Voir *Vocabulaire, Hellénisme*).
- Tête**, 256, 257, 269-s.; — « puissance » sur la tête (voir à ces mots); — tête ou Chef de l'Eglise, du Christ, de l'homme, de la femme, 256 (Voir *Voile, Christ, Prééminence, Église*).
- Texte de l'Épître**, XC-sss.; — corruption, 72; — variation importante, 431-s.
- Textus receptus**, 247.
- Thaïs de Ménandre**, 417 (Voir *Citations*).
- Théodicée**, 35.
- Théologie de l'Épître** (Voir *Doctrines*), **XXVIII**-sss, 39, 40, 48, 405, al.; — théologie morale, XLII-ss, 204 (Voir *Scandale des faibles*); — base à la théologie rationnelle et mystique, 115 (Voir entretiens de *Sagesse*); Paul premier théologien catholique, 115. — Théologie johannique, 308; — théologie catholique, 410, thomiste, 349; — « théologie dialectique », XL, 437.
- « **Théophagie** », 298.
- Théophanies**, 62, 101.
- Théosophie**, 40, 86.
- Thériomachie** (Voir *Bêtes*).
- Thessaloniciens** (*idées, psychologie*), XL, 449, 466 (Voir *Épîtres, Parousie*).
- Thessalonique**, VIII, XVI, 23, 36.
- Thiases**, 244, 367.
- Thomas l'Apôtre**, 392, 397 (Voir *Apparitions*).
- Timotheé**, VIII, XXI, LXXXI, LXXXII, 8, 31, 75, 78-s., 455, 461, 462; — sa mission, 78, 79, 461-s.
- Titus Justus**, XIII.
- Titus** (Tite le disciple), XVII, 85, 455, 465, 466; — comme « interprète », 30, 31 (Voir *Interprètes, Style oral*).
- Tolstoïsme**, 136.
- Tombeau du Christ** 391, 424 (Voir *Pâques, Matin de Pâques, Apparitions aux femmes*).
- Ton de l'Épître**, **XLIX** ss., LXIV.
- Ton moyen** de l'apostolat de Paul, LXXIV.
- Tourfan**, 102 (Voir *Découvertes*).
- Tourment dans la chair**, 179 (Voir *Nécessité, Mariage*).
- Traces de circoncision**, 84 (Voir *Epispasme, Juifs, Partis*).
- Tradition**, XXI, XXIV, XXXI, LXXI, XCIV, 49, 84, 253, 270, 274, 309, 311, 383, 388, 390, al.; Tradition évangélique orale, **LXX** s., 164, al.; tradition commune et fixe, 177, 255, 270, 394, al.; tr. culturelles, 275, al.; — tr. apocalyptique, 60, 433, al. (Voir *Feu, Images, Trompette*); — Paul sauveur de la tradition contre l'« hellénisme » et le syncrétisme, 383 (Voir *Foi, Règle de Foi, Discipline, Catholicité, Eucharistie*, etc.). — Traditions bibliques et rabbiniques, 101; — sur Adam et sur Anthropos, 427. — Traditions textuelles, 181, 232, 234 (Voir *Texte, Leçons*).
- Traductions** : « décalques », 29 (Voir *Style oral*); — « rythmiques », XCV.
- Transformation universelle, corps transformés**, 145, 420, 431, 433, 446 (Voir *Parousie, Résurrection, Victoire, Eschatologie*).
- Transitions entre matières**, LXII; — prétendues, LXXX, 270, al. (Voir *Weiss*).
- Transposition de sens**, 266; — transp. arbitraires, 141.
- Transsubstantiation**, 301.
- Travail manuel**, 75 (Voir *Renoncements*).
- Triades** : d'« apôtres-prophètes-didascasles », 336 (voir *Église enseignante*); — de « foi-espérance-charité », son origine, 351 ss., comment elle « demeure », 350 s. (Voir ces mots et *Vertus théologiques*).
- Tribunaux** : païens, 132; — juifs, 140; — ecclésiastiques, 133, 134, 139 (Voir *Juges, Procès, Incestueux, Judiciaire*).
- Trichotomies**, 103, 104 (Voir *Ame, Corps, Pneuma*).
- Trinité et formules trinitaires**, XXXI, 94, 100, 138, 201, 253, 318; — Personnes, 319; Deuxième personne en relation à la Première, 257, 444 (Voir *Doctrines, Dieu, Christ, Fils de Dieu, Saint-Esprit, Dons*).
- Troisième jour**, 391 (Voir *Résurrection, Pâques, Dimanche, Iranisme*).
- Trompette**, 433, 446, 447 (Voir *Dernière Tr., Tradition apocalyptique*).
- Tychique**, LXXXIII, 465.
- Type intellectuel de Paul**, LXVI, LXVIII (Voir *Caractère, Style*).
- Tyrannus**, XVIII.
- Union charnelle**, 146 s.; — coupable, 146;

- publique incestueuse, 141; — conjugale, 147, al.; — légale, 167 (Voir *Prostituée, Fornication, Mariage, Pureté*).
- Union à Dieu**, 146, 148, 340, 436, et au Christ, XXIV, XXXV, LVIII, 41, 141, 145, 146, 202, 207, 246; par la communion eucharistique, (voir *Euchar.*) (Voir *Idée centrale, Charité*). — Union des fidèles, XXXVI s., 371; de tous les hommes, XLIV, 207, 251 (Voir *Catholicité*).
- Unité de Dieu**, 201, 203 (Voir *Dieu, Polythéisme*).
- Unité des fidèles**, 241, dans l'unité du « Pain », 241 (Voir *Eucharistie, Catholicité, Pain*).
- Unité de l'Épître**, LXXIX ss.; — de structure, 132; de composition 237; de morceaux, 269 (Voir *Caractéristiques, Harmonies, Weiss, Goguel, Völter*).
- Usages et convenances** : juifs 254, 263, — païens, 263; — grecs, 258, 262; — romains, 254.
- Universalisme**, XLIX, passim.
- Valentin**, LXXVII.
- Valeur de l'Épître**, historique, littéraire, religieuse, V-s., 340, al., passim (Voir *Renseignements, Style, etc.*).
- Valeur sociale des dons de l'Esprit**, 363 (Voir *Corps, Église, Prophétie, Glossolalie, Fonctions*).
- Valeur éternelle de la charité**, 347, (voir *Charité, Foi, Espérance, Triade, Charisme, Vision*).
- Variétés** (Voir *Leçons*).
- Végétation**, 425 (Voir *Grain, Lois de la nature*).
- Ventre**, 143 (Voir *Sophismes*).
- « **Verbo-moteurs** », 30 (Voir *Style orat.*).
- « **Verge** », 84.
- « **Vérité** », 346.
- Versions**, XCII ss.
- Vertus** (Voir *Charité, Chasteté, etc.*): — vertus théologiques, 253, 318, 340 (Voir *Foi, Espérance, Charité, Triade*).
- Veuves**, 153, 163, 176, 185, 188 (Voir *Mariage, Chasteté*).
- Viande** (Voir *Boucherie, Idolothytes*).
- Victoire sur la mort**, 437 (Voir *Parousie, Royauté du Christ*).
- Vie domestique, sociale, religieuse publique**, 253, al.; (voir *Famille, Culte, etc.*); — vie sexuelle, 246; — vie spirituelle, 89, passim; — vie éternelle, XXV, 41.
- Vierges** (παρθένος), 176 s.; — « sa » vierge, 186; (voir *Père antique*); — extension du terme aux deux sexes, 177. — Vierges allégoriques d'Hermas, 190.
- Vingt-trois mille**, 233.
- Virginité**, 152, 156, 176; — glorifiée, 156, al. (Voir *Célibat, Mariage*).
- « **Virgines subintroductæ** » (ignorées de Paul), 189 ss., 213 (Voir *Père, Fiancé, « sa » vierge*).
- Vision de Damas**, 209, al. (Voir *Damas, Conversion, Apparitions*).
- Vision béatifique**, XXXVII, 318, 340, 348, 387, 453 (Voir *Charité, Vie éternelle*).
- Visionnaires**, 152.
- Visite de Paul annoncée**, LXXXVIII, 79, 458 s.
- « **Vivification** » des morts, 442 (Voir *Résurrection*).
- Vocabulaire**, LIII ss.; — sa signification pour l'histoire et la doctrine, LVIII s.
- Vocation**, XXXV, 322. al.; — voc. à l'apostolat, 1; — à la « sainteté », 1, 2; — vocation commune, 176 (voir *Mariage*). et exceptionnelle (voir *Virginité, Célibat*); — vocations régulières de « pneumatiques », 337 (Voir *Fonctions, Grâces délat*).
- Vœux de Paul à la juive**, 225 (Voir *Concessions*).
- Vogels**, XCV.
- « **Voies** », 78 (Voir *Traditions, Imitation*).
- Voile (de bateau)**, 180 (Voir *Nautiques, Métaphores*).
- Voile sur la tête** : des femmes, XXXVII, 254 ss., 260, 261, 264, 267, 270; — des Orientales, 254, 256; — des Grecques, 258; — de Moïse, 258 (Voir *Usages, Règle de décence, Assemblée, Tenue des femmes, Tête, Nature, Chevelure, « Puissance » sur la tête*).
- Voix publique**, 117, 151, 253.
- Vol, voleurs**, 129, 133, 138, 140 (Voir *Péchés mortels*).
- Völter** (sa théorie), LXXX (Voir *Intégrité*).
- Voyages de Paul** : troisième voyage apostolique, XVII, LXXXVI; — « voyage intermédiaire », XVI, XX s.; — voyages projetés, à Corinthe, en Macédoine et à Jérusalem, XXI, 457 ss. — Voyage de Timothée, LXXXII, 455.
- Vulgate latine** (voir *Versions*), 197, 214, 216, 220, 235, 272, 273, 332, 433; vulgate sixtine, 237.
- Weiss Johannes** (sa théorie), LXXXI ss., al. (Voir les *Trois lettres, Unité de l'Ep.*).
- Westcott-Hort**, XCIV, XCV.
- Wettstein**, XC (Voir *Nomenclature*).
- Wilamowitz** (jugement sur langue de Paul), LXX, 32 s.

INDEX DES PASSAGES BIBLIQUES

ET DES ANCIENS ÉCRITS RELIGIEUX AUXQUELS IL EST RENVOYÉ

SAINTES ÉCRITURES.

Les autres lettres de saint Paul.

Romains, VI, VII, XII-s, XIV, XV, XXIX, XXX, XXXII, XXXIII, XL, XLVII, LI, LII, LIII, LIV, LV, LVI, LVII, LVIII, LIX, LX, LXI, LXIII, LXIV, LXV, LXVI, LXIX, LXX, LXXI, LXXII, LXXIV, LXXV, LXXXVIII, 2, 3, 4, 7, 11, 16, 18, 20, 21, 27, 32, 41, 46, 54, 58, 61, 65, 66, 79, 80, 89, 92, 93, 94, 104, 105, 106, 108, 109, 115, 128, 130, 136, 137, 138, 145, 157, 158, 172, 178, 179, 180, 188, 199, 200, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 216, 226, 230, 246, 247, 249, 250, 255, 262, 296, 320, 322, 324, 326, 327, 332, 325, 336, 337, 338, 346, 348, 350, 351, 352, 356, 371, 372, 390, 405, 406, 409, 414, 415, 420, 435, 436, 437, 439, 444, 452, 453, 455, 456, 462, 467, 468.

II Corinthiens, VI, VII, VIII, XIII, XVII, XVIII, XX, XXI, XXX, XXXI, XXXV, XXXVI, XXXVII, XLVII, XLIX, L, LI, LII, LV, LVI, LVIII, LX, LXIV, LXXIV, LXXV, LXXVII, LXXXIII, LXXX, LXXXI-s, LXXXIII, LXXXVII, 2, 3, 7, 14, 17, 18, 20, 24, 25, 26, 27, 31, 32, 50, 54, 58, 66, 68, 70, 73, 74, 75, 79, 80, 82, 85, 86, 87, 89, 92, 93, 94, 104, 107, 109, 114, 117, 118, 122, 126, 128, 131, 137, 139, 140, 146, 150, 156, 162, 176, 178, 179, 206, 209, 210, 211, 214, 218, 222, 235, 237, 259, 282, 317, 322, 323, 326, 340, 350, 363, 364, 390, 393, 400, 414, 416, 417, 422, 432, 435, 450, 451, 453, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 462, 465, 466, 468.

Galates, VII, VIII, IX, XXII, XXIX, XXXI, XLI, LI, LIV, LV, LVI, LVII, LVIII, LIX, LX, LXI, LXIV, LXV, LXIX, LXXIII, LXXIV, LXXXVIII, 3, 4, 21, 27, 33, 34, 36, 54, 71, 77, 80, 92, 93, 94, 108, 110, 125, 127, 129, 135, 136, 137, 145, 146, 157, 158, 171, 172, 178, 179, 198, 200, 206, 207, 212, 216, 219, 225, 226, 227, 230, 234, 242, 255, 258, 278, 280, 310, 311, 326, 328, 329, 344, 352, 358, 389, 393, 405, 414, 431, 436, 455, 456, 468.

Ephésiens, VI, XXIX, XXXII, XXXIII, XXXVIII, XXXIX, LI, LIV, LV, LVI, LVII, LVIII, LXIV, LXXV, 3, 24, 26, 38, 40, 44, 49, 80, 91, 92, 93, 94, 102, 106, 107, 109, 115, 129, 146, 148, 156, 162, 175, 206, 234, 235, 288, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 332, 335, 336, 337, 340, 350, 352, 356, 364, 369, 373, 385, 393, 409, 431, 464.

Philippiens, VI, XIII, XXXI, XXXVII, XXXVIII, LII, LVII, LXIV, LXXIV, LXXXII, 3, 4, 24, 35, 42, 58, 66, 70, 77, 92, 106, 108, 110, 113, 162, 193, 206, 227, 239, 246, 250, 310, 326, 338, 344, 345, 346, 364, 390, 416, 417, 423, 426, 429, 432, 444, 453.

Colossiens, XXIX, XXX, XXXIII, XXXIX, XLVII, LI, LVI, LVIII, LXXXIII, 3, 18, 32, 41, 42, 49, 80, 92, 93, 106, 108, 115, 130, 135, 175, 179, 184, 200, 250, 255, 296, 310, 311, 315, 326, 328, 329, 336, 352, 364, 405, 443, 468.

I Thessaloniens, VII, VIII, XXXIII, XXXVIII, LI, LII, LIII, LVI, LVIII, LXXI, LXXIV, 3, 26, 61, 72, 80, 92, 93, 98, 102, 103, 104, 129, 130, 178, 188, 214, 269, 282, 283, 310, 326, 338, 352, 353, 370, 432, 433, 439, 443, 448, 449, 451, 452, 453, 465, 466.

II Thessaloniens, VIII, XXXIII, XLI, LII, LVI, 3, 21, 60, 77, 80, 92, 93, 106, 178, 219, 227, 255, 310, 326, 340, 346, 390, 453, 468.

I Timothée, XXXVIII, XLI, LVI, LVII, LXXIV, 3, 21, 23, 35, 92, 102, 106, 108, 121, 123, 130, 156, 163, 176, 186, 188, 216, 219, 228, 259, 262, 269, 322, 332, 338, 373, 388, 393, 399, 407, 462.

II Timothée, XXXVIII, LVI, LXXIV, 3, 44, 83, 92, 106, 198, 231, 322, 332, 337, 338, 387, 399, 409, 416.

Tite, XXX, XXXVIII, 4, 106, 165, 255, 332, 416 (Pastorales, en général, LI, LVI, 3, 322, 332, 339).

Philémon, VI, 4, 7, 174, 200, 239, 350.

Hébreux, XX, LIV, LV, LIX, LXXII, 53, 54, 61, 77, 80, 90, 92, 125, 150, 178, 234, 240, 278, 280, 281, 283, 306, 307, 308, 310, 315, 316, 338, 350, 352, 364, 391, 403, 431, 455.

Les autres livres du N. T.

Matthieu, LV, LIX, LXI, LXXI, 10, 17, 29, 34, 43, 44, 92, 93, 94, 100, 101, 122, 129, 136, 140, 143, 150, 154, 157, 158, 160, 163, 164, 165, 177, 178, 185, 188, 205, 206, 221, 230, 249, 271, 275, 279, 280, 282, 294, 295, 303, 305, 310, 311, 315, 343, 344, 364, 391, 392, 396, 408, 411, 431, 433, 452.

Marc, LVI, LIX, 10, 58, 79, 92, 130, 162, 163, 165, 171, 184, 185, 224, 275, 279, 280, 294, 295, 305, 310, 317, 342, 356, 382, 391, 395, 397.

Luc, XIX, LIV, LV, LVI, LXXI, 10, 61, 67, 69, 80, 92, 100, 101, 105, 106, 134, 150, 158, 163, 165, 178, 184, 185, 209, 216, 219, 221, 224, 235, 249, 266, 275, 279, 280, 294, 295, 303, 304, 305, 310, 391, 395, 396, 397, 401, 422.

(Synoptiques en général), LX, LXXI, 92, 94, 220, 268, 277, 294, 397, 438, al.

Jean, XIX, LIV, LV, LIX, LX, LXXI, 14, 15, 45, 69, 92, 94, 100, 134, 150, 166, 188, 200, 220, 239, 257, 268, 299, 302, 304, 305, 310, 320, 340, 390, 395, 397, 406, 409, 452.

(Évangiles en général), 80, 368, al.

Actes, V, VII, VIII, IX, XI, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, XXI, LIV, LV, LVI, LIX, LX, LXXXI, LXXXVI, LXXXVII, LXXXVIII, LXXXIX, 1, 17, 23, 24, 25, 26, 37, 78, 79, 80, 81, 92, 94, 100, 101, 123, 127, 150, 157, 184, 188, 196, 197, 214, 215, 216, 225, 226, 249, 272, 275, 285, 288, 310, 315, 320, 325, 326, 337, 338, 355, 366, 374, 375, 376, 381, 382, 390, 392, 395, 396, 397, 401, 404, 405, 415, 416, 417, 427, 450, 456, 458, 459, 461, 462, 467.

Jacques, LX, 92, 133, 135, 226, 228, 271, 274, 281, 337, 391, 455, 468.

I Pierre, LV, 21, 53, 73, 90, 92, 110, 221, 228, 255, 283, 322, 352, 443, 468.

II Pierre, XLVII, LVI, 60, 112, 134, 188, 288, 385, 438.

Jude, 134, 285, 288, 385.

I-II-III Jean, 69, 93, 206, 207, 315, 349, 374.

Apocalypse, LIV, LX, 45, 69, 74, 79, 92, 93, 105, 106, 127, 134, 135, 162, 163, 177, 273, 275, 336, 363, 368, 405, 407, 408, 428, 432, 438, 440, 441, 444, 451, 452.

Ancien Testament.

Genèse, XLIII, LXXII, LXXIII, LXXIV, 47, 94, 96, 146, 147, 148, 153, 158, 220, 259, 266, 320, 422, 426, 427, 428.

Exode, LXXII, 44, 95, 198, 230, 232, 233, 279, 280, 300.

Lévitique, LXXII, 119.

Nombres, LXXII, LXXIV, 231, 232, 233, 234, 267.

Deutéronome, LXXII, 34, 123, 130, 216, 217, 232, 242, 243, 244, 245, 365.

Josué, 169.

I Samuel, 80, 238.

II Samuel, 80, 169.

II Chroniques, 43, 264.

Tobie, 76, 265.

Esther, 169.

Judith, 94.

I Machabées, 171, 204, 345.

II Machabées, 23, 67, 171, 345.

Job, LXXII, LXXIV, 18, 64, 70, 96, 401.

Psaumes, LXXI, LXXII, 64, 94, 216, 232, 244, 391, 408, 416, 435, 464.

Proverbes, 76, 96, 364.

Cantique, 207.

Sagesse de Salomon, LVII, 17, 18, 95, 184, 206, 207, 217.

Ecclésiastique, LVII, 43, 64, 95, 135, 192, 207, 347.

Isaïe, LXXII, 15, 34, 43, 44, 49, 95, 136, 365, 390, 391, 415, 434, 435, 436, 442, 446.

Jérémie, LXXII, 22, 94, 198, 264.

Baruch, 232.

Ezéchiël, 94, 264, 304.

Daniel, 75, 345, 438.

Osée, LXXII, 391, 434, 436, 446.

Joël, 95, 169.

Amos, 62, 198.

Abdias, 15.

Zacharie, LXXII, LXXIV, 62.

Malachie, LXXII, LXXIII, 242, 304.

APOCRYPHES.

Aristée, 207, 217.

IV Machabées, LVI, 171, 197.

Jubilés, 95, 244.

Hénoch, 33, 134, 244, 260, 265.

Psaumes de Salomon, 33, 95, 178.

Assomption de Moïse, 171.

Testaments des XII Patriarches, 96, 130, 178, 242, 265.

Apocryphes sur Adam, 427.

Secrets d'Élie, 44.

Ascension d'Isaïe, 42, 44, 95, 343.

IV Esdras, 410, 439.
Apocalypse de Baruch, 439.
Testament de Job, 343, 377.

2

Évangile selon les Hébreux, 392, 397.
Évangile de Pierre, 273, 397.
Actes de Paul, LXXVII, 415.
Actes de Philippe, LXXVII.
Actes de Thomas, LXXVII.
Lettres apocryphes de Paul et des Corinthiens, LXXVII.

PÈRES APOSTOLIQUES.

Didaché, LXXVII, 237, 238, 239, 241, 249, 273, 289, 291, 299, 302, 303, 307, 319, 326, 332, 333, 339, 362, 370, 386, 468.
I Clément, LXXVI, 8, 9, 43, 44, 82, 232, 272, 341, 441.
Barnabé, LXXVII, 272, 273.
Saint Ignace, LIV, 15, 213, 232, 273, 319, 416.
Papias, 452.

Saint Polycarpe, LXXVII.
Pasteur d'Hermas, LXXVII, 5, 7, 190, 191, 194, 311, 312, 315, 440, 441.
Lettre à Diognète, LXXVII.

LITTÉRATURE RABBINIQUE.

Targums, 34, 95, 231, 232, 242.
Mischna, 119, 244; *Pirke Aboth*, 65, 171, 242.
Talmud, 44, 247, 264, 266, 427.
Mekhila, 232.
Midraschim, 259, 266, 427.

LITTÉR. GNOSTIQUE ET PAIENNE.

Corpus hermeticum, 28, 90, 99: Poimandres, 105, 110, 343, 377.
Pistis Sophia, 44.
Littérature mandéenne, 44. — manichéenne, 102, al.
Papyrus magiques, 99, 298, 343, 378, al.
Littérature alchimique, 99, al.
Littérature iranienne, XLVIII-s., 102, 109, al.
Isis et Osiris de Plutarque, 99.

LISTE DES AUTEURS MENTIONNÉS ⁽¹⁾

- ABEL, LX, LXI, 4, 17, 18, 52, 53, 62, 72,
135, 136, 158, 178, 216, 224, 249, 265,
320, 321, 330, 348, 401, 414, 426, 433.
ACHELIS, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194,
349.
ÆLIUS ARISTIDE, X, XI, 133, 244.
ALCIPHON, XII.
ALFARIC, 277.
ALFORD, CIII, 16, 135, 149, 181.
ALLO, XXXIV, 93, 109, 163, 322, 397, 408,
428, 432, 433, 453, 454.
AMBROISE (SAINT), 181.
AMBROSIASTRE, XCII, XCVIII, 3, 5, 7, 9,
10, 25, 47, 49, 60, 63, 104, 121, 128, 134,
150, 165, 166, 167, 168, 170, 173, 180,
181, 185, 186, 210, 213, 218, 219, 240,
242, 250, 251, 255, 269, 272, 273, 283,
286, 293, 312, 320, 332, 364, 371, 372,
374, 389, 406, 408, 412, 414, 415, 423,
426, 427, 428, 429, 433.
ANDERSEN, 286, 296, 301.
ANDOCIDE, 119.
ANSELME de Laon, XC, XCIX, 293.
ANTHOLOGIE grecque, 110, 137.
APHRAATE, 191.
APOLLONIUS DYSCOLE, 185, 192, 193.
AQIBA (Rabbi), 433.
AQUILA (le traducteur), 207, 264, 365, 435.
ARATUS, 418.
ARCHAMBAULT, 34.
ARISTIDE (l'apologiste), 399.
ARISTOPHANE, XII, 18.
ARISTOTE, LIV, LVI, 47, 50, 57, 103, 110,
369, 380, 432, 441.
ARRIEN, 26.
ATHÉNAGORE, LXXVII, 399, 432.
ATHÉNÉE, 54.
ATTO Vercellensis, XCIX.
AUBESPINE, 287.
AUGUSTIN (SAINT), LXVI, 49, 61, 102, 123,
135, 166, 167, 179, 181, 185, 198, 213,
220, 240, 241, 242, 259, 261, 269, 273,
286, 292, 293, 320, 322, 329, 331, 406,
408, 409, 410, 423.
BACHMANN, LXXXVI, LXXXIX, CII-s.,
5, 8, 10, 11, 17, 21, 24, 25, 41, 41 44,
45, 47, 49, 52, 58, 60, 73, 76, 78, 79, 86,
109, 117, 118, 119, 121, 124, 126, 128,
130 133, 134, 135, 136, 142, 143, 147,
148, 154, 157, 159, 160, 162, 164, 166,
167, 168, 171, 172, 173, 174, 176, 177,
178, 180, 181, 185, 186, 191, 193, 194,
197, 198, 199, 200, 203, 204, 210, 216,
217, 218, 219, 220, 221, 222, 227, 228,
230, 232, 235, 236, 237, 239, 240, 248,
250, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261,
262, 266, 269, 271, 272, 273, 277, 280,
281, 282, 285, 293, 300, 301, 316, 320,
321, 323, 324, 325, 326, 327, 331, 334,
340, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 349,
350, 353, 356, 357, 358, 359, 360, 363,
367, 374, 376, 388, 389, 391, 392, 393,
397, 399, 402, 406, 407, 408, 409, 411,
412, 413, 415, 416, 417, 418, 422, 425,
426, 427, 428, 429, 432, 436, 454, 456,
459, 460, 463, 465, 467, 468.
BACON (B. W.), 86.
BALJON, 170, 261.
BARTH (A.), LXXXVII.
BARTH (Karl), CIII, 348, 388, 389, 397,
399, 402, 404, 407, 409, 413, 414, 415,
418, 422, 424, 428, 429, 435, 437, 438,
443.
BARTMANN, 376, 383, 390.
BASILE (St), 120, 124, 181.
BATIFFOL, 273, 287, 292, 293, 339.
BAUER (Bruno), LXXXVIII.
BAUMGARTNER, 273, 276, 285, 286, 287,
288, 290, 293, 385.
BAUR (F.-C.), LXXVI, LXXVIII, 86, 87,
148, 159, 231.
BÈDE (St), XCIX.
BEET, CIII.

(1) Les caractères gras renvoient au chapitre IX où les commentateurs sont nommés, classés et appréciés; parfois aussi au chap. VI, pour les théories de divers critiques sur la composition de l'Épître.

- BELSER, 139, 194, 287, 293, 376, 384, 415.
 BENDEL, C, 14, 58, 73, 121, 123, 132, 134, 135, 173, 197, 240, 250, 257, 273, 412, 462.
 BERGH van EYSINGA (van den), LXXVIII.
 BERNARD (St), 198, 424.
 BERNARD (exégète), 424.
 BERNARDINUS A PICONIO, XCIX, 86, 359.
 BERTHELOT, 99.
 BERTHOLDT, 232.
 BERTRAM, 397.
 BEYSLAG, CI, 86.
 BEZE, C, 61, 71, 123, 135, 159, 170, 173, 374, 401, 456.
 BILLERBECK, CIII, (voir STRACK et BILLERBECK).
 BILLROTH, CI.
 BINGHAM, 287.
 BISPING, C, 4, 21, 124, 141, 154, 159, 171, 178, 185, 198, 218, 250, 257, 272, 273, 283, 323, 326, 334, 343, 346, 357, 376, 396, 397, 406, 413, 423, 459.
 BISSING (von), 328.
 BITYS, 110.
 BLASS, 19, 20, 26, 269, al. (v. BLASS-DEBRUNNER).
 BLASS-DEBRUNNER, 74, 171, 269, 314, 330, 344, 358, 389.
 BLEEK, 9, 44, 376, 380.
 BLEGEN, XI.
 BLÜML, XXXI.
 BOHLIG, XXIX, 254.
 BÖHMER, 11.
 BONNER (Campbell), XI.
 BOSSUET, 123.
 BOULANGER, XI.
 BOUSSET, XLVIII, CII, 9, 12, 78, 95, 96, 134, 190, 194, 298, 322, 323, 343, 349, 369, 373, 383, 389, 403, 407, 428.
 BROWN, CIII.
 BRUDER, 314.
 BRUINS, 9, 280.
 BRUN (Lyder), 254, 261, 268, 450.
 BRUSTON, CIV.
 BRUYNE (Dom de), XCIII, XCVIII.
 BULTMANN, LXIV, LXVII, LXVIII, LXIX.
 BURKITT, 190, 194.
 BURTON, CII.
 CAIUS, 119.
 CAJETAN, XCIX, 9, 10, 61, 128, 141, 154, 159, 165, 166, 180, 199, 209, 220, 235, 245, 257, 273, 277, 283, 326, 407, 408, 415, 443.
 CALLAN, CI, 40, 47, 86, 135, 158, 168, 174, 178, 203, 240, 248, 261, 351, 413, 429, 432, 459, 468.
 CALMET, XCIX, 19, 128, 158, 166, 180, 231, 287, 293.
 CALOVIUS, C, 72.
 CALVIN, C, 2, 9, 15, 16, 123, 135, 173, 233, 249, 257, 329, 374, 410, 412, 413, 456.
 CAMUS (Mgr. Le), 9, 166, 277, 279, 316.
 Canon de MURATORI, LXXVII.
 CASSIODORE, 5.
 CELSE (Aulus Cornelius, le médecin), 171.
 CELSE, (le polémiste antichrétien), 15, 37, 378.
 CERFAUX, 80, 200.
 CHARLES, 424, 440.
 Chester Beatty (papyrus de), LXXXIV, XC, 515.
 CHRYSOSTOME (St JEAN), XC, FCVII, 2, 3, 5, 9, 10, 15, 20, 23, 25, 40, 41, 43, 45, 49, 61, 62, 71, 73, 76, 85, 86, 104, 117, 120, 121, 124, 125, 126, 128, 129, 133, 135, 137, 141, 143, 145, 149, 154, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 176, 179, 180, 181, 197, 199, 200, 203, 204, 209, 211, 213, 217, 218, 219, 224, 227, 235, 238, 240, 242, 249, 250, 257, 258, 260, 267, 269, 270, 273, 274, 275, 278, 279, 283, 286, 290, 291, 293, 319, 320, 321, 323, 325, 331, 334, 342, 343, 347, 351, 357, 359, 363, 364, 372, 374, 377, 378, 390, 393, 396, 401, 404, 408, 412, 414, 418, 423, 428, 429, 456, 457, 464.
 CICÉRON, 37, 119, 328, 345.
 CLÉANTHE, LXX, 359, 418.
 CLEMEN, LXXXI, LXXXIV, 8, 73, 170, 190, 194, 202, 208, 221, 275, 277, 296, 298, 299, 300, 302, 313, 315, 316.
 CLÉMENT d'Alexandrie, LXXVII, XC, 162, 213, 214, 224, 347, 353.
 CONYBEARE, 384.
 Concile de Carthage, 412.
 CORLUV, 412, 423.
 CORNELIUS A LAPIDE, XCIX, 3, 71, 128, 134, 154, 158, 160, 171, 180, 185, 196, 209, 217, 220, 238, 250, 257, 269, 273, 283, 346, 389, 393, 396, 406, 407, 409, 415, 423, 427.
 CORNELIUS NEPOS, 193.
 CORNELY, C, 2, 3, 4, 5, 9, 10, 15, 16, 20, 21, 23, 24, 41, 43, 44, 46, 47, 57, 61, 63, 68, 71, 76, 118, 121, 122, 124, 126, 134, 135, 136, 137, 138, 142, 147, 148, 149, 154, 155, 158, 160, 162, 164, 165, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 176, 177, 178, 180, 185, 186, 197, 198, 202, 203, 205, 209, 210, 212, 214, 216, 217, 218, 220, 230, 231, 233, 234, 237, 238, 240, 241, 244, 247, 248, 249, 250, 253, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 263, 269, 271, 272, 275,

- 277, 278, 279, 283, 287, 293, 300, 301, 316, 322, 323, 326, 339, 343, 346, 351, 359, 376, 383, 389, 390, 392, 396, 397, 401, 406, 409, 413, 423, 427, 432, 436, 459.
Corpus hermeticum, 28.
 CORSSSEN, 353.
 CORSWANT, 297.
 COUCHOUD, LXXVIII, LXXIX, XCI, CIV, 29, 43, 277.
 CRAMER, XCVII, XCVIII.
 CRÖNERT, 206.
 CYPRIEN (St), XCII, 150, 181, 190.
 CYRILLE d'Alexandrie (St), XCVIII, 2, 3, 144, 166, 261, 363, 390, 406, 436.

 DAMASCÈNE (St JEAN), XCVIII, 9, 85, 283, 320.
 DEBRUNNER, 193, (voir BLASS-DEBRUNNER).
 DEISSMANN, VI, XII, LVIII, LXIV, LXXXVI, 11, 26, 69, 140, 150, 163, 174, 206, 273, 281, 357, 407, 455, 456, 468.
 DEISSNER, 407.
 DELAFOSSE, LXXVIII, LXXIX, LXXXV, CIV, 9, 13, 17, 43, 71, 116, 130, 170, 173, 190, 191, 196, 255, 269, 280, 282, 341, 377, 388.
 DELATTE, CI.
 DELAZER, 412, 413.
 DELLING, 373.
 DELITZSCH, 227.
 DEMETRIUS (grammairien), 20.
 DÉMOSTHÈNE, LXVIII, 332.
 DENYS d'Halicarnasse, 47, 184, 359, 381.
 DENYS de Corinthe (St), 212.
 DENYS le Chartreux, XCIX, 154, 257.
 DEVREESSE, XCVIII.
 DIBELIUS, 42, 123, 124, 140, 260, 265, 268, 454.
 DIETERICH, 377.
 DILLERSBERGER, 167.
 DIODORE de Sicile, 47, 54, 266, 281.
 DIOGÈNE LAËRCE, 143, 441.
 DION CASSIUS, 75, 246.
 DION CHRYSOSTOME, 26.
 DITTENBERGER, 245.
 DOBSCHÜTZ (Von), 104, 112, 120, 123, 140, 263, 267, 286, 296, 301, 396.
 DODS, CIII.
 DÖLGER, 302.
 DRACH, C.
 DREWS, 280.

 EDWARDS, CIII, 173, 197, 438.
 EICHHORN, 9, 376.
 EITREM, XI.
 ELIEZER (Pirke Rabbi), 422.

 ELICOTT, ICI.
 EPHREM (St), XCVII, 191, 286, 293.
 EPICARME, 47, 97, 98.
 EPICTÈTE, LIV, LVII, LXX, 11, 15, 23, 30, 47, 69, 73, 76, 77, 90, 136, 137, 145, 146, 184, 220, 228, 255, 330, 345, 348, EPICURE, 97, 441.
 EPIMÉNIDE, 418.
 EPIPHANE (St), 171, 185, 242, 412.
 ERASISTRATE, 98.
 ERASME, XCIX, 59, 71, 124, 231, 401, 412.
 ESTIENNE, 407, 417.
 ESTIUS, XCIX, 3, 4, 10, 19, 21, 41, 46, 47, 65, 74, 86, 121, 123, 124, 128, 135, 136, 154, 159, 160, 170, 180, 185, 193, 196, 198, 199, 209, 217, 218, 220, 231, 235, 238, 244, 250, 251, 257, 270, 272, 273, 277, 283, 321, 323, 326, 332, 334, 343, 346, 357, 363, 368, 376, 389, 390, 396, 397, 401, 404, 406, 409, 412, 414, 415, 423, 427, 433, 443, 456.
 EUCHER (St), 286, 293.
 EURIPIDE, 97.
 EUSÈBE, 181, 244, 273, 378.
 EUSTATHE, 380.
 EUTHALIUS, XC, XCII, 44, 209, 320.
 EUTHYMIUS ZIGABENUS, XCVIII.
 EVANS, CIII, 58, 462.
 EVERLING, 123, 140, 260, 265, 267, 377, 384.
 EWALD, CI, 2, 7, 438.
 EZNIK, 412.

 FAHNENBRUCH, 190, 194.
 FARRAR, CIII.
 FEHRLE, 267.
 FEINE, XXX, 415, 418, 434.
 FELTEN, 376, 384.
 FESTUGIÈRE, 99, 103, 104, 112.
 FILLION, C, 159, 166, 413.
 FINDLAY, CIII, 76, 169, 424.
 FONK, 376, 383.
 Freer (man. de), XCI.
 FUNK, 287, 291, 293.

 GAGNÆUS, XCIX.
 GALIEN, 98, 381.
 GARDNER (Percy), 298, 301.
 GAVIN, 306, 316.
 GERTH (voir KÜHNER-GERTH).
 GIBSON (Mrs.), XCIV.
 GIUSTINIANI, XCIX 3, 86, 199, 257, 270, 409.
 GLOAG, CIII.
Gloses, 46, 122, 150, 166, 167, 269, 287, 293, 412, al.
 GODET, LXXXV, CIII, 3, 4, 13, 43, 47, 86, 123, 124, 125, 138, 149, 159, 160, 171,

IV Esdras, 410, 439.

Apocalypse de Baruch, 439.

Testament de Job, 343, 377.

?

Évangile selon les Hébreux, 392, 397.

Évangile de Pierre, 273, 397.

Actes de Paul, LXXVII, 415.

Actes de Philippe, LXXVII.

Actes de Thomas, LXXVII.

Lettres apocryphes de Paul et des Corinthiens, LXXVII.

PÈRES APOSTOLIQUES.

Didaché, LXXVII, 237, 238, 239, 241, 249, 273, 289, 291, 299, 302, 303, 307, 319, 326, 332, 333, 339, 362, 370, 386, 468.

I Clément, LXXVI, 8, 9, 43, 44, 82, 232, 272, 341, 441.

Barnabé, LXXVII, 272, 273.

Saint Ignace, LIV, 15, 213, 232, 273, 319, 416.

Papias, 452.

Saint Polycarpe, LXXVII.

Pasteur d'Hermas, LXXVII, 5, 7, 190, 191, 194, 311, 312, 315, 440, 441.

Lettre à Diognète, LXXVII.

LITTÉRATURE RABBINIQUE.

Targums, 34, 95, 231, 232, 242.

Mischna, 119, 244; *Pirke Aboth*, 65, 171, 242.

Talmud, 44, 247, 264, 266, 427.

Mekhilta, 232.

Midraschim, 259, 266, 427.

LITTÉR. GNOSTIQUE ET PAIENNE.

Corpus hermeticum, 28, 90, 99: Poimandres, 105, 110, 343, 377.

Pistis Sophia, 44.

Littérature mandéenne, 44. — manichéenne, 102, al.

Papyrus magiques, 99, 298, 343, 378, al.

Littérature alchimique, 99, al.

Littérature iranienne, XLVIII-s., 102, 109, al.

Isis et Osiris de Plutarque, 99.

LISTE DES AUTEURS MENTIONNÉS ⁽¹⁾

- ABEL, LX, LXI, 4, 17, 18, 52, 53, 62, 72, 135, 136, 158, 178, 216, 224, 249, 265, 320, 321, 330, 348, 401, 414, 426, 433.
- ACHELIS, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 349.
- ÆLIUS ARISTIDE, X, XI, 133, 244.
- ALCIPHON, XII.
- ALFARIC, 277.
- ALFORD, CIII, 16, 135, 149, 181.
- ALLO, XXXIV, 93, 109, 163, 322, 397, 408, 428, 432, 433, 453, 454.
- AMBROISE (SAINT), 181.
- AMBROSIASTRE, XCII, XCVIII, 3, 5, 7, 9, 10, 25, 47, 49, 60, 63, 104, 121, 128, 134, 150, 165, 166, 167, 168, 170, 173, 180, 181, 185, 186, 210, 213, 218, 219, 240, 242, 250, 251, 255, 269, 272, 273, 283, 286, 293, 312, 320, 332, 364, 371, 372, 374, 389, 406, 408, 412, 414, 415, 423, 426, 427, 428, 429, 433.
- ANDERSEN, 286, 296, 301.
- ANDOGIDE, 119.
- ANSELME de Laon, XC, XCIX, 293.
- ANTHOLOGIE grecque, 110, 137.
- APHRAATE, 191.
- APOLLONIUS DYSCOLE, 185, 192, 193.
- AQIBA (Rabbi), 433.
- AQUILA (le traducteur), 207, 264, 365, 435.
- ARATUS, 418.
- ARCHAMBAULT, 34.
- ARISTIDE (l'apologiste), 399.
- ARISTOPHANE, XII, 18.
- ARISTOTE, LIV, LVI, 47, 50, 57, 103, 110, 369, 380, 432, 441.
- ARRIEN, 26.
- ATHÉNAGORE, LXXVII, 399, 432.
- ATHÉNÉE, 54.
- ATTO Vercellensis, XCIX.
- AUBESPINE, 287.
- AUGUSTIN (SAINT), LXVI, 49, 61, 102, 123, 135, 166, 167, 179, 181, 185, 198, 213, 220, 240, 241, 242, 259, 261, 269, 273, 286, 292, 293, 320, 322, 329, 331, 406, 408, 409, 410, 423.
- BACHMANN, LXXXVI, LXXXIX, CII-s., 5, 8, 10, 11, 17, 21, 24, 25, 41, 41 44, 45, 47, 49, 52, 58, 60, 73, 76, 78, 79, 86, 109, 117, 118, 119, 121, 124, 126, 128, 130 133, 134, 135, 136, 142, 143, 147, 148, 154, 157, 159, 160, 162, 164, 166, 167, 168, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 185, 186, 191, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 203, 204, 210, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 227, 228, 230, 232, 235, 236, 237, 239, 240, 248, 250, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 266, 269, 271, 272, 273, 277, 280, 281, 282, 285, 293, 300, 301, 316, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 331, 334, 340, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 350, 353, 356, 357, 358, 359, 360, 363, 367, 374, 376, 388, 389, 391, 392, 393, 397, 399, 402, 406, 407, 408, 409, 411, 412, 413, 415, 416, 417, 418, 422, 425, 426, 427, 428, 429, 432, 436, 454, 456, 459, 460, 463, 465, 467, 468.
- BACON (B. W.), 86.
- BALJON, 170, 261.
- BARTH (A.), LXXXVII.
- BARTH (Karl), CIII, 348, 388, 389, 397, 399, 402, 404, 407, 409, 413, 414, 415, 418, 422, 424, 428, 429, 435, 437, 438, 443.
- BARTMANN, 376, 383, 390.
- BASILE (St), 120, 124, 181.
- BATIFFOL, 273, 287, 292, 293, 339.
- BAUER (Bruno), LXXXVIII.
- BAUMGARTNER, 273, 276, 285, 286, 287, 288, 290, 293, 385.
- BAUR (F.-C.), LXXVI, LXXVIII, 86, 87, 148, 159, 231.
- BÈDE (St), XCIX.
- BEET, CIII.

(1) Les caractères gras renvoient au chapitre IX où les commentateurs sont nommés, classés et appréciés; parfois aussi au chap. VI, pour les théories de divers critiques sur la composition de l'Épître.

- BELSER, 139, 194, 287, 293, 376, 384, 415.
 BENGEI, C, 14, 58, 73, 121, 123, 132, 134, 135, 173, 197, 240, 250, 257, 273, 412, 462.
 BERGH van EYSINGA (van den), LXXVIII.
 BERNARD (St), 198, 424.
 BERNARD (exégète), 424.
 BERNARDINUS A PICONIO, XCIX, 86, 359.
 BERTHELOT, 99.
 BERTHOLDT, 232.
 BERTRAM, 397.
 BEYSCHLAG, CI, 86.
 BÈZE, C, 61, 71, 123, 135, 159, 170, 173, 374, 401, 456.
 BILLERBECK, CIII, (voir STRACK et BILLERBECK).
 BILLROTH, CI.
 BINGHAM, 287.
 BISPING, C, 4, 21, 124, 141, 154, 159, 171, 178, 185, 198, 218, 250, 257, 272, 273, 283, 323, 326, 334, 343, 346, 357, 376, 396, 397, 406, 413, 423, 459.
 BISSING (von), 328.
 BITYS, 110.
 BLASS, 19, 20, 26, 269, al. (v. BLASS-DEBRUNNER).
 BLASS-DEBRUNNER, 74, 171, 269, 314, 330, 344, 358, 389.
 BLEEK, 9, 44, 376, 380.
 BLEGEN, XI.
 BLÜML, XXXI.
 BOHLIG, XXIX, 254.
 BÖHMER, 11.
 BONNER (Campbell), XI.
 BOSSUET, 123.
 BOULANGER, XI.
 BOUSSET, XLVIII, CII, 9, 12, 78, 95, 96, 134, 190, 194, 298, 322, 323, 343, 349, 369, 373, 383, 389, 403, 407, 428.
 BROWN, CIII.
 BRUDER, 314.
 RUINS, 9, 280.
 BRUN (Lyder), 254, 261, 268, 450.
 BRUSTON, CIV.
 BRUYNE (Dom de), XCIII, XCVIII.
 BULTMANN, LXIV, LXVII, LXVIII, LXIX.
 BURKITT, 190, 194.
 BURTON, CIII.
 CAIUS, 119.
 CAJETAN, XCIX, 9, 10, 61, 128, 141, 154, 159, 165, 166, 180, 199, 209, 220, 235, 245, 257, 273, 277, 283, 326, 407, 408, 415, 443.
 CALLAN, CI, 40, 47, 86, 135, 158, 168, 174, 178, 203, 240, 248, 261, 351, 413, 429, 432, 459, 468.
 CALMET, XCIX, 19, 128, 158, 166, 180, 231, 287, 293.
 CALOVIVS, C, 72.
 CALVIN, C, 2, 9, 15, 16, 123, 135, 173, 233, 249, 257, 329, 374, 410, 412, 413, 456.
 CANUS (Mgr. Le), 9, 166, 277, 279, 316.
Canon de MURATORI, LXXVII.
 CASSIODORE, 5.
 CELSE (Aulus Cornelius, le médecin), 171.
 CELSE, (le polémiste antichrétien), 15, 37, 378.
 CERFAUX, 80, 200.
 CHARLES, 424, 440.
Chester Beatty (papyrus de), LXXXIV, XC, 515.
 CHRYSOSTOME (St JEAN), XC, XCVII, 2, 3, 5, 9, 10, 15, 20, 23, 25, 40, 41, 43, 45, 49, 61, 62, 71, 73, 76, 85, 86, 104, 117, 120, 121, 124, 125, 126, 128, 129, 133, 135, 137, 141, 143, 145, 149, 154, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 176, 179, 180, 181, 197, 199, 200, 203, 204, 209, 211, 213, 217, 218, 219, 224, 227, 235, 238, 240, 242, 249, 250, 257, 258, 260, 267, 269, 270, 273, 274, 275, 278, 279, 283, 286, 290, 291, 293, 319, 320, 321, 323, 325, 331, 334, 342, 343, 347, 351, 357, 359, 363, 364, 372, 374, 377, 378, 390, 393, 396, 401, 404, 408, 412, 414, 418, 423, 428, 429, 456, 457, 464.
 CICÉRON, 37, 119, 328, 345.
 CLÉANTHE, LXX, 359, 418.
 CLEMEN, LXXXI, LXXXIV, 8, 73, 170, 190, 194, 202, 208, 221, 275, 277, 296, 298, 299, 300, 302, 313, 315, 316.
 CLÉMENT d'Alexandrie, LXXVII, XC, 162, 213, 214, 224, 347, 353.
 CONYBEARE, 384.
Concile de Carthage, 412.
 CORLUV, 412, 423.
 CORNELIVS A LAPIDE, XCIX, 3, 71, 128, 134, 154, 158, 160, 171, 180, 185, 196, 209, 217, 220, 238, 250, 257, 269, 273, 283, 346, 389, 393, 396, 406, 407, 409, 415, 423, 427.
 CORNELIVS NEPOS, 193.
 CORNELY, C, 2, 3, 4, 5, 9, 10, 15, 16, 20, 21, 23, 24, 41, 43, 44, 46, 47, 57, 61, 63, 68, 71, 76, 118, 121, 122, 124, 126, 134, 135, 136, 137, 138, 142, 147, 148, 149, 154, 155, 158, 160, 162, 164, 165, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 176, 177, 178, 180, 185, 186, 197, 198, 202, 203, 205, 209, 210, 212, 214, 216, 217, 218, 220, 230, 231, 233, 234, 237, 238, 240, 241, 244, 247, 248, 249, 250, 253, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 263, 269, 271, 272, 275,

277, 278, 279, 283, 287, 293, 300, 301, 316, 322, 323, 326, 339, 343, 346, 351, 359, 376, 383, 389, 390, 392, 396, 397, 401, 406, 409, 413, 423, 427, 432, 436, 459.

Corpus hermeticum, 28.

CORSSEN, 353.

CORSWANT, 297.

COUCHOUD, LXXVIII, LXXIX, XCI, CIV, 29, 43, 277.

CRAMER, XCVII, XCVIII.

CRÖNERT, 206.

CYPRIEN (St), XCII, 150, 181, 190.

CYRILLE d'Alexandrie (St), XCVIII, 2, 3, 144, 166, 261, 363, 390, 406, 436.

DAMASCÈNE (St JEAN), XCVIII, 9, 85, 283, 320.

DEBRUNNER, 193, (voir BLASS-DEBRUNNER).

DEISSMANN, VI, XII, LVIII, LXIV, LXXXVI, 11, 26, 69, 140, 150, 163, 174, 206, 273, 281, 357, 407, 455, 456, 468.

DEISSNER, 407.

DELAFOSSÉ, LXXVIII, LXXIX, LXXXV, CIV, 9, 13, 17, 43, 71, 116, 130, 170, 173, 190, 191, 196, 255, 269, 280, 282, 341, 377, 388.

DELATTE, CI.

DELAZER, 412, 413.

DELLING, 373.

DELITZSCH, 227.

DEMETRIUS (grammairien), 20.

DÉMOSTHÈNE, LXVIII, 332.

DENYS d'Halicarnasse, 47, 184, 359, 381.

DENYS de Corinthe (St), 212.

DENYS le Chartreux, XCIX, 154, 257.

DEVREESE, XCVIII.

DIBELIUS, 42, 123, 124, 140, 260, 265, 268, 454.

DIETERICH, 377.

DILLERSBERGER, 167.

DIODORE de Sicile, 47, 54, 266, 281.

DIOGÈNE LAËRCE, 143, 441.

DION CASSIUS, 75, 246.

DION CHRYSOSTOMÉ, 26.

DITTENBERGER, 245.

DOBŠCHÜTZ (Von), 104, 112, 120, 123, 140, 263, 267, 286, 296, 301, 396.

DODS, CIII.

DÖLGER, 302.

DRACH, C.

DREWS, 280.

EDWARDS, CIII, 173, 197, 438.

EICHHORN, 9, 376.

EITREM, XI.

ELIEZER (Pirke Rabbi), 422.

ELLICOTT, ICI.

EPHREM (St), XCVII, 191, 286, 293.

EPICARME, 47, 97, 98.

EPICTÈTE, LIV, LVII, LXX, 11, 15, 23, 30, 47, 69, 73, 76, 77, 90, 136, 137, 145, 146, 184, 220, 228, 255, 330, 345, 348,

EPICURE, 97, 441.

EPIMÉNIDE, 418.

EPIPHANE (St), 171, 185, 242, 412.

ERASISTRATE, 98.

ERASME, XCIX, 59, 71, 124, 231, 401, 412.

ESTIENNE, 407, 417.

ESTIUS, XCIX, 3, 4, 10, 19, 21, 41, 46, 47, 65, 74, 86, 121, 123, 124, 128, 135, 136, 154, 159, 160, 170, 180, 185, 193, 196, 198, 199, 209, 217, 218, 220, 231, 235, 238, 244, 250, 251, 257, 270, 272, 273, 277, 283, 321, 323, 326, 332, 334, 343, 346, 357, 363, 368, 376, 389, 390, 396, 397, 401, 404, 406, 409, 412, 414, 415, 423, 427, 433, 443, 456.

EUGÈRE (St), 286, 293.

EURIPIDE, 97.

EUSÈBE, 181, 244, 273, 378.

EUSTATHE, 380.

EUTHALIUS, XC, XCII, 44, 209, 320.

EUTHYMIUS ZIGABENUS, XCVIII.

EVANS, CIII, 58, 462.

EVERLING, 123, 140, 260, 265, 267, 377, 384.

EWALD, CI, 2, 7, 438.

EZNIK, 412.

FAHNENBRUCH, 190, 194.

FARRAR, CIII.

FEHRLE, 267.

FEINE, XXX, 415, 418, 434.

FELTEN, 376, 384.

FESTUGIÈRE, 99, 103, 104, 112.

FILLION, C, 159, 166, 413.

FINDLAY, CIII, 76, 169, 424.

FONK, 376, 383.

Freer (man. de), XCI.

FUNK, 287, 291, 293.

GAGNÉUS, XCIX.

GALIEN, 98, 381.

GARDNER (Percy), 298, 301.

GAVIN, 306, 316.

GERTH (voir KÜHNER-GERTH).

GIBSON (Mrs.), XCIV.

GIUSTINIANI, XCIX 3, 86, 199, 257, 270, 409.

GLOAG, CIII.

Gloses, 46, 122, 150, 166, 167, 269, 287, 293, 412, al.

GODET, LXXXV, CIII, 3, 4, 13, 43, 47, 86, 123, 124, 125, 138, 149, 159, 160, 171,

- 172, 173, 179, 185, 200, 213, 222, 223,
240, 257, 272, 273, 283, 323, 326, 343,
357, 432, 438, 454.
- GÖBEL, CII, 47, 436.
- GOGUEL, LXXVI, LXXXI, LXXXII,
LXXXIII, LXXXIV, CIV, 6, 116, 141,
277, 298, 302.
- GOOSSENS, 306, 316.
- GORDON, XCIX.
- GOUDGE, C.
- GRAFE, 189, 190, 194.
- GRANDMAISON (de), XXX, XLVI.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE (St), 409.
- GRÉGOIRE DE NYSSÉ (St), 201, 409.
- GREGORY, XCIII.
- GRESSMANN, 298, 302.
- GRIMME, 86.
- GROTIUS, C, 44, 61, 123, 231, 257, 273.
- GRUPPE, 194.
- GUNKEL, 424.
- GUNTERMANN, XXXIV, XXXVII.
- GÜNTERT, 343, 377, 384.
- GUTJAHR, C, 1, 3, 4, 7, 10, 14, 16, 21, 23,
24, 25, 39, 41, 46, 47, 58, 69, 73, 76, 78,
81, 86, 117, 118, 121, 122, 124, 126, 130,
133, 135, 136, 137, 138, 142, 145, 147,
149, 150, 154, 155, 159, 160, 164, 167,
168, 171, 172, 173, 176, 177, 178, 179,
180, 181, 191, 193, 194, 197, 198, 199,
203, 204, 210, 212, 213, 216, 217, 219,
220, 221, 227, 228, 230, 232, 234, 235,
238, 239, 240, 242, 244, 248, 250, 255,
256, 257, 260, 261, 269, 272, 273, 277,
280, 282, 319, 320, 323, 325, 326, 331,
333, 334, 339, 342, 343, 345, 346, 351,
355, 356, 357, 359, 360, 363, 367, 368,
370, 374, 376, 379, 382, 383, 388, 389,
390, 392, 396, 397, 399, 401, 403, 405,
406, 407, 409, 413, 415, 417, 423, 424,
426, 427, 428, 429, 431, 432, 433, 443,
455, 456, 457, 45 9, 463, 464, 465, 466,
468.
- GWILLIAM, XCIII.
- HAGGE, LXXXI, LXXXIV, 208.
- HAMMOND, C.
- HARNACK, LXXIX, XC, 3, 196, 298, 336,
339, 351, 353, 378, 397.
- HARTKE, LXXVIII.
- HATCH, 206.
- HATSIDAKIS, 321.
- HAYMON D'HALBERSTADT, XCIX, 287, 292,
293.
- HEFELE, 190.
- HEINRICI, CI, 3, 44, 47, 58, 86, 117, 125,
154, 159, 170, 173, 179, 182, 197, 200,
203, 213, 218, 259, 270, 283, 285, 311,
314, 315, 316, 328, 346, 351, 359, 369,
376, 380, 383, 389, 399, 406, 407, 412,
426, 459. (Voir MEYER-HEINRICI.)
- HEITMÜLLER, 11, 121, 140, 294, 298, 301,
315, 316, 390.
- HEMMER, LXXXVI.
- HÉRACLITE, LXVI, 28.
- HERCHER, XII.
- HERKLOTZ, 191, 194, 264, 265, 268.
- HÉRODIEN, 135.
- HÉRODOTE, 6, 49, 57, 359.
- HERVÉ de Bourg-Déols, XCIX, 127, 154,
158, 166, 180, 186, 272, 273, 283, 287,
293, 389, 393, 409, 412, 427.
- HESYCHIUS, 184, 345.
- HILAIRE (St), 211, 321, 332, 406, 409.
- HILGENFELD, 86, 369, 378, 384.
- HIPPOLYTE (St), 90.
- HITCHCOCK, 7.
- HITZIG, 249, 259.
- HODGE, CIII.
- HOFMANN, CI, 21, 43, 134, 173, 221, 357,
417.
- HOLL, XXX, 101, 112, 397.
- HOLTZMANN (H. J.), 298.
- HOLSTEN, LXXX, CI, 2, 3, 11, 58, 72, 73,
86, 127, 162, 166, 178, 209, 239, 280, 351,
369, 372, 376, 389.
- HOMÈRE, LX, 364.
- HOMMEL, 468.
- HORACE, XII, 7.
- HORNER, XCIII.
- HORT, XCIV. (Voir WESTCOTT-HORT.)
- HUGUES DE SAINT-CHER, XCIX, 9, 287,
289, 293.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR, XCIX.
- HUNT, XC.
- Imitation de Jésus-Christ*, 341.
- IRÉNÉE (St), LXXVII, XC, 14, 124, 190,
191, 205, 312, 317, 377, 412.
- JACQUIER, LXXXVI, LXXXVI, XCIII, 90,
91, 103, 112, 384.
- JAMES, 384.
- JEREMIAS (A.), 268.
- JÉRÔME (St), 26, 30, 31, 43, 44, 158, 166,
167, 173, 180, 185, 211, 213, 220, 396,
409, 432, 434.
- JOSÈPHE (Fl.), 47, 134, 171, 233, 265,
441.
- JOUSSE, 13, 18, 29, 30, 31, 33.
- JÜLICHER, LXXXIII, LXXXVII, 86, 190,
194, 286, 287, 293, 396.
- JUSTER, 140, 231.
- JUSTIN Martyr (St), LXXVII, 15, 37, 238,
265, 273, 294, 302, 399.

- KANT, 223.
 KAY, CIII.
 KEATING, 287, 293.
 KENNEDY, LXXXVII.
 KENYON, XCIII.
 KHYIA BEN ABBA, 44.
 KITTEL (Gerhard), XLIX, 112, 260, 261, 264, 265, 266, 267, 364.
 KLAUSNER, 34.
 KLING, CI.
 KLÖPPER, 86.
 KLOSTERMANN, 342, 468.
 KNABENBAUER, 376.
 KOCH, 194.
 KRAUSS, 264.
 KRENKEL, LXXXVII.
 KÜHL, CII, 357, 359, 459.
 KÜHNER-GERTH, 2, 17, 135, 221, 359, 391, 411.
 KÜHRING, 80.

 LABRIOLLE (DE), 268, 373, 378, 384.
 LACHMANN, 130, 181, 219.
 LADEUZE, 287, 293.
 LAGRANGE, VIII, XIX, LXIII, LXVII, LXXXVIII, 34, 95, 96, 232, 294, 335, 339, 396, 412, 456, 462.
Latins, 380.
 LAURENT, 339.
 LEBRETON, XXXI, 103, 112.
 LECLERCQ, 287, 293.
 LEFÈVRE D'ETABLES, XCIX.
 LEIPOLDT, 412.
 LEISEGANG, XLVII, LXVI, 94, 99, 101, 112, 406, 454.
 LELONG, 194.
 LEMONNYER, CI, 3, 4, 16, 43, 47, 72, 86, 121, 126, 135, 142, 166, 168, 174, 178, 180, 181, 185, 199, 210, 212, 230, 232, 239, 240, 248, 260, 261, 262, 263, 269, 277, 320, 325, 351, 363, 374, 389, 391, 401, 407, 409, 412, 426, 432, 461, 462, 468.
 LEVESQUE, 396.
 LIAS, CIII.
 LIETZMANN, LXXXVI, CII, 1, 11, 12, 15, 16, 17, 21, 24, 25, 41, 42, 46, 47, 55, 57, 62, 69, 72, 73, 76, 79, 80, 86, 90, 117, 118, 121, 123, 125, 133, 134, 142, 148, 154, 155, 156, 159, 160, 162, 167, 168, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 184, 185, 186, 189, 192, 193, 194, 196, 198, 200, 203, 204, 209, 210, 211, 214, 217, 219, 220, 222, 226, 227, 228, 230, 233, 238, 240, 243, 244, 245, 246, 249, 250, 257, 260, 265, 266, 269, 270, 273, 278, 285, 298, 300, 302, 316, 320, 323, 324, 328, 329, 331, 333, 342, 346, 350, 351, 352, 357, 359, 363, 372, 374, 383, 389, 390, 391, 399, 401, 402, 405, 407, 408, 409, 413, 415, 417, 422, 423, 426, 428, 429, 431, 432, 433, 436, 441, 442, 443, 454, 456, 458, 465, 468.
 LIGHTFOOT (John, l'ancien), C, CIII, 412.
 LIGHTFOOT (J.-B.), CIII, 16, 21, 47, 61, 121, 135, 150, 169, 173, 178, 181.
 LINDE, LXIX.
 LOCH, C.
 LOCKE, C.
 LOISY, XXXIII, XCV-s., CIV, 3, 47, 50, 58, 62, 72, 117, 120, 127, 134, 158, 174, 176, 181, 190, 191, 192, 199, 212, 218, 220, 235, 240, 260, 263, 269, 270, 277, 294, 295, 296, 298, 299, 302, 305, 307, 308, 313, 316, 341, 346, 351, 359, 369, 374, 389, 398, 401, 402, 407, 412, 418, 423, 429, 439, 440, 443, 454, 456, 459, 465.
 LOMAN, LXXVIII.
 LOMBARD (Pierre, le « Maître des Sentences »), XCIX, 154, 160, 166, 170, 193, 261, 273, 283, 286, 293, 346, 390, 423, 427.
 LOMBARD (E.), 378, 384.
 LUCAIN, 99, 424.
 LUCIEN (le satirique), 15, 37, 262, 345.
 LUCIFER, 124, 150.
 LÜTGERT, 73, 86, 87.
 LUTHER, 59, 73, 134, 173, 192, 329, 407, 413.
 LYDUS (Johannes), 320.
 LYRANUS. (Voir NICOLAS DE LYRE.)

 MAC EVILLY, C.
 MAC FADYEN, CIII.
 MAC LAREN, CIII.
 MACROBE, 263.
 MAIER, C, 123, 124, 171, 178, 179, 185, 213, 220, 240, 250, 257, 273, 275, 277, 283, 376, 389, 413.
 MAIMONIDE, 95.
 MANEN (Van), LXXXVIII, XCI, 189, 194.
 MARC-AURÈLE, 173, 328, 345, 381.
 MARCION, LXXVII, LXXIX, XC-s., 14, 41, 120, 150, 259, 312, 364, 371, 372, 390, 412, 428.
 MARIANA, XCIX.
 MARMORSTEIN, 95, 97.
 MASSIE, CIII.
 MAUNOURY, C.
 MEILLET, 381, 384.
 MEINECKE, XII.
 MEIR (Rabbi), 65.
Mekhitaristes, XCIV.

- MELANCHTON, 420.
 MÉLITON, 273.
 MÉNANDRE, LVI, 411, 417, 418.
 MENOCHIVS, XCIX, 86.
 METHODIVS, 150, 181, 185.
 MERITT, XI.
 MESSMER, C, 63, 86, 272, 346, 357, 376, 397, 432.
 MESSOB, XCIII.
 MEYBOOM, LXXVIII.
 MEYER (Eduard), 102, 297, 302.
 MEYER, CI, 2, 9, 185, 213, 257, 273, 283, 351. (Voir MEYER-HEINRICI.)
 MEYER-HEINRICI, LXXVII, CI-s., 37, 73, 123, 138, 171, 217, 240. (Voir HEINRICI.)
 MICHAELIS, VIII, LI, LXXXII, 416.
 MICHEM, CIII.
 MILLIGAN, 424. (Voir MOULTON-MILLIGAN.)
 MERIS, 192.
 MOFFATT, LXXXVII.
 MOORE, 96.
 MOSHEIM, C, 2.
 MOSIMAN, 377, 384.
 MOULTON-MILLIGAN, LIV, LVI, LX, 25, 69, 75, 76, 77, 80, 133, 136, 157, 184, 191, 192, 194, 206, 207, 246, 281, 311, 314, 455, 468.
 MUSONIUS RUFUS, 149, 155, 156.
 NABER, LXXXVIII, 202. (Voir PIERSON.)
 NÄGELI, LIII, LIV, LVI, LVII.
 NEANDER, CI, 43, 86.
 NESTLE, XCV, 120, 134, 181, 269, 282, 429.
 NICÉPHORE CALLISTE, 415.
 NICOLAS DE DAMAS, 345.
 NICOLAS DE LYRE, XCIX, 47, 134, 166, 169, 273, 277, 287, 293.
 NIETZSCHE, XXXIX.
 NIGLUTSCH, C, 178.
 NOËL ALEXANDRE, XCIX, 240, 412.
 NORDEN, LIX, LXIV, LXX, 28, 32, 33, 353, 390, 454.
 ŒCUMENIVS, XCVIII, 9, 10, 40, 148, 166, 180, 185, 186, 238, 257, 388, 407.
 OLSHAUSEN, CI, 10, 197, 198.
 OPTAT, 10.
Oracles sibyllins, 137, al.
 ORIGÈNE, XC, XCVII, 23, 24, 25, 41, 44, 118, 123, 128, 137, 154, 158, 160, 173, 225, 323, 344, 365, 374, 378, 409.
 OSIANDER, CI, 3, 43, 86, 350.
 PASCAL, 36, 198.
 PAUSANIAS, 227.
 PEILE, CIII.
 PÉLAGE, XCVIII, 3, 9, 40, 47, 128, 165, 166, 173, 180, 185, 186, 213, 237, 272, 273, 283, 286, 293, 406, 409, 414, 415.
 PERDELWITZ, 82, 259.
Pères grecs, 21, 376.
 PFLEIDERER, 87, 286, 293.
 PHILASTRE (St), 412.
 PHILÈTÈRE, XII.
 PHILODÈME, 206.
 PHILON d'Alexandrie, 20, 40, 47, 58, 90, 96, 98, 103, 104, 146, 217, 218, 232, 233, 243, 348, 349, 353, 359, 371, 427.
 PHOTIVS, 76.
 PHRYNICHOS, 249.
 PIERCE, 9...
 PIERSON (et NABER), LXXXVIII, 202.
 PINDARE, 342.
 PLATON, LIX, LX, LXX, 32, 49, 54, 70, 90, 103, 109, 110, 135, 270, 272, 281, 317, 359, 360, 422, 441.
 PLINE le Jeune, 271, 292, 302.
 PLOTIN, 109.
 PLUMMER, CIII. (Voir ROBERTSON-PLUMMER.)
 PLUMPTER, CIII.
 PLUTARQUE, 37, 47, 54, 77, 97, 99, 103, 110, 263, 381, 421.
 POLIOCHOS, XII.
 POLYBE, 6, 47, 70, 133, 249, 360, 365, 369.
 PÖLZL, 413.
 PORPHYRE, 244, 245, 303, 353.
 PRAT, 63, 94, 104, 112, 323, 336, 339, 366, 383, 413.
 PREISIGKE, 99, 112.
 PREUSCHEN (-BAUER), LX, 315, 344, 345, 349, 359, 360, 391.
 PRIMASIVS (Ps.-), XCVIII, 9, 10, 20, 40, 173, 180, 185, 186, 205, 210, 213, 283, 393, 409, 415, 416.
Pythagore, 90, 91.
 QUADRATUS, 399.
 QUINTILIEN, 328, 381.
 RÄBIGER, 85, 209.
 RADERMACHER, LX, 17, 72, 242, 314, 322.
 RAMBAUD, C.
 RAMSAY, CIII, 7, 119, 169, 206, 260, 267.
 REINACH (Salomon), 298, 301.
 REISCHL, C.
 REITZENSTEIN, XIX, XLI, XLVII, XLVIII, XLIX, LVII, LXVI, 10, 25, 46, 47, 49, 55, 86, 87, 90, 91, 98, 99, 101, 104, 109, 110, 111, 112, 144, 145, 198, 204, 260, 265, 266, 267, 298, 302, 309, 313, 316, 317, 325, 328, 329, 348, 350, 352, 377, 378, 384, 406, 407, 409, 412, 422, 423, 424, 427, 434, 454.

- RENAN, LXVII, 86, 87, 376, 377, 384, 395.
 RENDALL, CII.
 RESCH, 44, 218, 271, 353.
 REUSS, CII, 3, 86, 123.
 RÉVILLE (Jean), 271, 301, 307.
 RITSCHL, 21, 378, 384.
 ROBERTSON (F. W.), CII.
 ROBERTSON (Arch.) et PLUMMER, LIII,
 LV-s., LXXII, LXXIII, XC, XCII
 XCIV, CII, 1, 3, 5, 14, 16, 17, 21, 23,
 24, 25, 41, 42, 43, 46, 47, 56, 58, 61, 62,
 72, 74, 76, 79, 80, 86, 94, 118, 121, 124,
 125, 126, 132, 134, 137, 138, 142, 143,
 149, 154, 156, 159, 167, 169, 173, 174,
 176, 179, 181, 184, 185, 186, 189, 191,
 192, 193, 194, 197, 199, 203, 205, 209,
 210, 213, 217, 218, 220, 227, 230, 231,
 232, 233, 234, 238, 239, 240, 244, 248,
 250, 251, 255, 256, 260, 261, 267, 269,
 271, 273, 277, 279, 283, 291, 298, 300,
 301, 315, 316, 320, 321, 323, 325, 326,
 333, 339, 343, 344, 345, 346, 350, 356,
 357, 359, 361, 363, 369, 374, 388, 389,
 391, 392, 393, 396, 399, 400, 401, 402,
 403, 405, 406, 408, 409, 413, 417, 418,
 423, 424, 425, 426, 427, 431, 432, 433,
 435, 437, 456, 459, 462, 463, 464, 465,
 468.
 ROBILLIARD, XLIII.
 ROBINSON, 326.
 ROHDE, 76, 263.
 ROHR, 190, 194, 287, 293, 376, 379, 384,
 385.
 RONGY, 286, 293.
 RUCH, 299, 302.
 RÜCKERT, CI, 3, 16, 154, 159, 231, 250.
 RÜSCHE, 97, 112.
 SA (Emm.), XCIX.
 SALES, C, 3, 21, 41, 43, 47, 86, 121, 124,
 125, 135, 142, 148, 158, 178, 185, 199,
 213, 230, 231, 240, 248, 261, 262, 263,
 277, 351, 396, 399, 407, 415, 423, 426,
 427, 429, 432, 459, 463, 466.
 SALLUSTE (le philosophe), 90.
 SALMERON, XCIX.
 SANDAY (et HEADLAM), LXXIII.
 SANDERS, XCI.
 SCHÆDER, 123.
 SCHÄFER, LXXXVII, C, 10, 23, 24, 86,
 124, 141, 168, 190, 194, 240, 250, 251,
 270, 272, 321, 355, 359, 389, 396, 397,
 401, 406, 412, 423, 432.
 SCHENKEL, 86, 209.
 SCHLATTER, CII, 86.
 SCHMID (W.), 69.
 SCHMIDT (K. L.), 37, 123, 154, 348, 353.
 SCHMIEDEL, CII, 2, 3, 10, 21, 41, 73, 86,
 134, 162, 173, 184, 201, 204, 208, 260,
 265, 269, 270, 277, 359, 369, 372, 389,
 395, 407, 409, 412.
 SCHNEDERMANN, CII, 173.
 SCHNEIDER, XLIX.
 SCHÖTTGEN, 232.
 SCHOLZ, 123.
 SCHÜRER, 140, 171, 376.
 SCHUSTER, CII.
 SCHWEITZER, XXIX, XXXIII, XLVIII,
 LVIII, 294, 299, 301, 383, 385, 407, 408,
 412, 439, 454.
 SCOTT (W.), 90.
 SEDULIUS SCOTUS, XCVIII.
 SEISENBERGER, 376, 383.
 SEMLER, 123.
 SÉNÈQUE, 63, 75, 98.
 SÉVÉRIEN, 47.
 SEXTUS EMPERICUS, 359, 381.
 SHEAR (Leslie), XI.
 SHORE, CII.
 SICKENBERGER, C-s., 3, 21, 41, 47, 62, 72,
 76, 78, 79, 86, 117, 118, 124, 125, 132,
 134, 137, 138, 143, 154, 156, 159, 160,
 166, 168, 173, 176, 178, 184, 185, 191,
 193, 194, 203, 212, 213, 218, 220, 222,
 230, 235, 238, 240, 244, 248, 250, 251,
 255, 256, 257, 258, 260, 261, 266, 269,
 270, 277, 285, 321, 323, 325, 326, 346,
 353, 357, 360, 362, 363, 366, 367, 374,
 383, 389, 391, 379, 399, 406, 407, 409,
 413, 414, 423, 424, 425, 426, 429, 431,
 432, 433, 456, 458, 459, 463, 464, 465,
 SIEVERS, 259.
 SIMAR, 432.
 SIMÉON BEN JOCHAI (Rabbi), 265.
 SODEN (Hermann von), XCIV, 43, 324,
 407, 429.
 SÖDERBLOM, 297, 302, 307.
 SOUTER, XCII, XCIV, XCVIII, 293.
 SPITTA, 286, 294, 297, 301.
 STAAB, XCVIII.
 STAFFELBACH, XXXVI, LXIX.
 STAHL, XLIX.
 STÄHLIN, 18.
 STANLEY, CII, 296, 301, 340.
 STECK, LXXVIII.
 STEINMANN, 173.
 STEENKISTE (Van), 413.
 STOBÉE, 28.
 STOSCH, CII.
 STRAATMANN, 280.
 STRABON, 345, 365.
 STRACK et BILLERBECK, CII, 43, 60, 95,
 119, 130, 140, 157, 158, 168, 217, 227,
 230, 232, 238, 242, 247, 254, 259, 260,

263, 264, 265, 266, 267, 328, 343, 344,
352, 363, 364, 393, 402, 408, 412, 422,
427, 433, 436, 460, 468.
SYMMAQUE (le traducteur), 207.

TACITE, LXXIX.

TATIEN, LXXVII, 191.

TERTULLIEN, LXXVII, XCII, 14, 16, 42,
122, 147, 150, 154, 158, 181, 190, 191,
204, 211, 213, 242, 260, 265, 266, 347,
349, 371, 378, 412, 415, 429.

THÉODORE de Mopsueste, XCVIII, 20, 47,
177.

THÉODORET, XCVIII, 2, 3, 7, 9, 20, 25, 40,
41, 104, 117, 120, 121, 122, 124, 130, 135,
138, 141, 142, 154, 157, 158, 160, 166,
170, 176, 179, 180, 181, 197, 210, 211,
213, 218, 230, 235, 255, 260, 267, 270,
273, 274, 290, 293, 343, 363, 388, 393,
397, 409, 415, 423, 429, 444.

THÉODOTON, 207, 435.

THÉOPHYLACTE, XCVIII, 3, 9, 10, 19, 40,
44, 86, 124, 145, 160, 166, 185, 257, 259,
283, 388, 390, 407, 408, 415, 443, 462.

THOMAS d'Aquin (St), LXI, XCIX, 3, 5,
16, 21, 25, 40, 47, 50, 60, 63, 65, 70, 75,
114, 117, 118, 122, 123, 124, 128, 130,
132, 134, 136, 137, 138, 148, 154, 156,
159, 160, 166, 167, 169, 170, 173, 174,
176, 180, 185, 186, 193, 197, 198, 199,
204, 206, 210, 217, 218, 220, 222, 230,
231, 234, 238, 240, 241, 248, 250, 251,
256, 257, 261, 263, 269, 272, 273, 277,
278, 283, 284, 287, 293, 300, 301, 322,
325, 331, 332, 342, 343, 357, 358, 359,
372, 376, 379, 383, 388, 389, 392, 393,
396, 401, 404, 406, 408, 412, 415, 417,
423, 429, 433, 463.

THOMPSON, XCIII.

THUCYDIDE, 18, 49, 157, 270, 332.

TILLMANN, 145, 178, 454.

TIRINUS, XCIX.

TISCHENDORF, 4, 43, 45, 181, 204, 429.

TITE-LIVE, 328.

TOBAC, 454.

TONDELLI, 454.

TOSETTI, 94.

TOUSSAINT, CI, 3, 14, 20, 21, 24, 41, 44, 61,
72, 73, 83, 86, 117, 118, 124, 125, 130,
134, 135, 144, 145, 149, 154, 157, 159,
160, 165, 167, 168, 171, 173, 178, 179,
180, 184, 197, 200, 204, 212, 227, 228,
230, 234, 236, 238, 239, 240, 248, 256,
261, 262, 269, 271, 277, 279, 282, 298,
316, 320, 323, 331, 344, 350, 351, 359,
363, 366, 389, 390, 399, 407, 409, 413,
415, 454, 459, 468.

TOY, LXXIII.

TREGELLES, 181.

Tubingiens, 429.

ULFILAS, XCIV.

USENER, 76.

VAGANAY, 397.

VETTIUS VALENS, 99, 281.

VIREY, 421.

VITEAU, 4, 65.

VITRINGA, 7.

VITTI, 454.

VOGELS, XCV, 4, 11, 120, 181, 282, 324,
347, 407, 429.

VÖLKER, 288, 293.

VOLLMER, 43.

VÖLTER, LXXVIII, LXXX.

VOSTÉ, 384, 454.

Vulgate latine, XCIII, 135, 372, 374, 406,
414, 418, 428, 432, 433, 456, 460, 464,
passim.

WAELE (De), XI.

WAGENSEIL, 265, 266.

WALAFRID STRABON, XCIX.

WEBER, 259.

WEINEL, 302, 367, 369, 377, 384.

WEISS (Bernhard), CII, 3, 4, 10, 47, 122,
168, 173, 269, 273, 357, 359, 406, 408,
412, 459.

WEISS (Johannes), XXX, XXXI, XXXVIII,
XLV, LXIII, LXV, LXVII, LXXVIII,
LXXX, LXXI, LXXXII, LXXXIII,
LXXXVI, CI, CII, 1, 2, 3, 6, 7, 8,
9, 11, 12, 14, 15, 16, 20, 21, 22, 23,
24, 25, 28, 31, 32, 33, 40, 41, 42, 43, 44,
47, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 70,
72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 85, 90, 116,
117, 118, 120, 123, 125, 126, 128, 129,
130, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 141,
142, 144, 145, 147, 149, 150, 153, 154,
156, 158, 160, 162, 163, 166, 168, 170,
173, 174, 175, 177, 178, 180, 181, 183,
184, 185, 190, 191, 194, 197, 198, 199,
200, 201, 202, 204, 205, 208, 209, 210,
211, 216, 217, 218, 220, 221, 224, 225,
226, 227, 230, 231, 234, 235, 236, 237,
238, 239, 240, 241, 243, 244, 246, 247,
248, 249, 250, 251, 252, 255, 256, 259,
260, 261, 262, 263, 265, 266, 270, 271,
273, 274, 277, 278, 279, 280, 282, 283,
293, 294, 295, 296, 298, 301, 302, 315,
316, 320, 323, 324, 325, 326, 328, 330,
332, 341, 342, 343, 345, 347, 348, 349,
351, 353, 357, 358, 359, 360, 361, 362,
363, 369, 370, 372, 374, 376, 380, 381

- 383, 389, 390, 391, 392, 396, 397, 399,
 400, 402, 403, 407, 408, 409, 410, 411,
 414, 415, 416, 419, 422, 424, 425, 426,
 427, 428, 429, 433, 434, 436, 447, 449,
 454, 456, 458, 459, 461, 463, 465, 468,
 469.
 WEIZSÄCKER, 86, 87, 189, 360.
 WELLHAUSEN, 297, 301.
 WENDLAND, LXIV, 193.
 WESSELY, 99, 110.
 WEST(A. Brown), XI.
 WESTCOTT-HORT, XCII, XCV, 4, 14, 74,
 181, 320, 407, 429.
 WETTE (DE), CI, 3, 46, 173, 231, 240.
 WETTER (G. P.), 296, 297, 299, 300, 302,
 307.
 WETTSTEIN, C, 135, 265, 357.
 WEYMOUTH, 4, 45.
 WIKENHAUSER, 438, 440.
 WILAMOWITZ, LXX, 32, 33, 102.
 WINER, 18, 314.
 WILLIGER, 166.
 WOLF, C.
 WORDSWORTH, CIII.
 XÉNOPHON, LVII, 132, 270, 272, 328, 433,
 441.
 ZAHN, LXXXIII, 8, 86, 277, 301, 320, 447.
 ZONARAS, 345.
 ZOSIME, 99, 109, 110.
 ZWINGLI, 296.
-

INDEX DES MOTS GRECS

DONNANT LIEU A DES OBSERVATIONS

- ἄγαμος, LVII, 162, 183.
 ἀγαπάω, 198, 206, 207, 239.
 ἀγάπη, LVII, LXVII, 195, 197, 206, 207, 345.
 ἀγαπητοί μου, 247.
 ἀγιάζω, LVI, 166;
 ἡγιάσται, 166.
 ἀγιασμός, LVI, 21.
 ἄγιος, 2, 132, 167.
 ἀγνοέω : ἀγνοεῖται, XCIV, 374.
 ἀδόξατος, LVII.
 ἀδελφός, 211, 212, 213, 214;
 ἀδελφὴν γυναῖκα, 211-s.
 ἀδελφός, LV, LVIII, 1.
 ἄδελφος, 358.
 ἀδῆλως, LVII, 228, 358.
 ἀδικέω, 136, 138.
 ἄδικοι, 133.
 ἀδόκιμος, LVII, 228.
 ἀθανασία, LVI.
 αἰρέσεις, 271, 292.
 αἰρέω, 145.
 αἰών, 40, 41.
 ἀκάθαρτος, LVII.
 ἀκούω, 355.
 ἀκρασία, LVII.
 ἀκροβυστία, LVI, LVIII.
 ἄκων, LIV, 220.
 ἀλήθεια, 125.
 ἄλλὰ, 43, 138;
 ἀλλὰ γε, 209.
 ἄλοάω, LVI.
 ἀμέριμνος, LVII.
 ἀμετακίνητος, LVIII.
 ἀμήν, 363.
 ἀμπελών, LVIII.
 ἀνά : ἀνά μέσον, LVIII, 135;
 ἀνά μέρος, 369.
 ἀνάγκη, 178, 186.
 ἀνάθεμα, LVI, 321.
 ἀνακρίνω, LV, LVII, 69, 88, 210.
 ἀναπαύειν τὴ πνεύμα, LVI.
 ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε, LVI.
 ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ, 5.
 ἀνέχομαι, 76.
 ἀνὴρ, LV, 154.
 ἄνθρωπος, LV, 68, 153, 154, 178;
 ἄνθρωποι ἔστε, 88.
 ἀνοίγνυμι : ἀνέωγεν, 460.
 ἄνομος, LVI, LVIII.
 ἀντιλή(μ)ψεις, 333, 338, 344.
 ἀπαγόμενοι, 371.
 ἀπαρχή, 405, 407.
 ἀπερισπάστως, LVII, 184.
 ἄπιστος, LV, 366, 386.
 ἀπό, 275, 309-s., 311, 313-s.
 ἀποδείξις, LVII, 25.
 ἀποδείκνυμι, 75.
 ἀποθνήσκω, LV.
 ἀποκαλύπτω, 60.
 ἀποκάλυψις, 5, 107, 358.
 ἀπόλλυμι, LV;
 ἀπολῶ, 15;
 ἀπολλύμενοι, 14.
 ἀπολογία, 210.
 ἀπολύτρωσις, LVIII, 21.
 ἀπόστολος, LV.
 ἄπομαι, 153.
 ἄρα, LX, 128;
 ἄρα οὖν, LX.
 ἀρσενικοῦτης, LVII, 137.
 ἄρτι, XX, XXI, LIV, LV, 350, 459-s.
 ἀσθένεια, LV.
 ἀσθενής, LV.
 ἀστατέω, 75.
 ἀσχήμονα, 331.
 ἀσχημονέω, 184, 189, 346.
 ἀτιμία, 262, 423.
 ἀτιμότερα, 331.
 ἄτμος, LIV, LVIII, 432; ἐν ἀτόμῳ, LVIII, 433.
 αὐλούμενον, 358.
 αὐξάνω, LX, 57.
 αὐτός, LV; αὐτῶν καὶ ἡμῶν, 3; ὁ αὐτός, LV, LVIII.
 αὐτή, 210.
 ἀφθαρσία, LV.
 ἀφίημι, 163, 165.
 ἄφρων, LIX, 14, 421.
 ἄφρωνος, 321, 359.

ἄχρι, 408; ἄχρι οὗ, 444.
ἄψυχος, LVII.

βάπτισμα, LVII.
βασιλεία τοῦ θεοῦ, LV.
βασιλεύω, LVII, 74, 408, 441-s., 444.
βεβαιόω, LVII.
βιωτικός, 134.
βλασφημοῦμαι, 250, 251.
βραδεῖον, LVII, 227.
βρόχος, 183.

γάλα : γάλακτος, 216.
γαμέω, LV, 178, 188; γαμήσης, 178; γαμει-
-τωσαν, 184, 186; γαμηθῆναι, 188.
γαμίζω, LIV, 185, 190, 191, 192, 193.
γάρ, LX, 169, 174, 270, 280, 405, 434.
γένη γλωσσῶν, 380.
γίγνομαι, 21, 145; γενησόμενον, LX, 422;
γέννηται ἐν ἐμοί, 220; ἐγενήθη, 21; — θην,
LX; μὴ γένοιτο, LX, LXV, 145.
γιγνώσκω, LV, 15, 88, 105, 106, 108; 197, 198;
ἔγνω, 15; γινώσκει, 88.
γλώσσα, γλώσσαι, LV, 107, 355, 356, 364,
375-s., 880; γλώτταις (-ση) λαλεῖν, LVII,
355-s., 375 ss.
γνώμη, 177.
γνωρίζω, 192, 193, 386.
γνώσις, 102, 105, 106, 195, 197.
γογγύζω, LVII.
γράμμα, 93.
γράφω, LV, 43, 128, 129, 153; γέγραπται, 43,
44; γράφειν περί..., 153; ἔγραψα, 128, 129.
γρηγορεῖν, LVI.
γυμνός, 422.
γυνή, LV, 154, 178, 183, 212, 213; ἡ γυνὴ ἡ
ἀγαμος, 183; ἀδελφὴ γυνὴ (v. ἀδελφῇ).

δέ, LX, 55, 153, 162, 235, 256, 270, 334, 369,
388, 389, 431.
δεῦ, 409, 434.
δέρω, LVI.
δέω : δέδεται, 188.
δή, 150.
διά, LXV, 62; διά avec génitif, 261; διά τοῦ
πνεύματος, 325; δι' ἐπιστολῶν, 456; διά τῆς
γλώσσης, 359; διά τοῦτο, LXV, 260; διά τοῦς
ἀγγέλους, 259, 266; δι' ἐσπέρου, 348; δι'
ἡμῶν... ἐγράφη, 218.
διάβολος, LVI.
διαίρεσις, 322.
διάκονος, 68.
διακρίνω, 135.
διαλογισμός, LVIII.
διαστολή, LVIII, 358.
διδακτός, 47, 48, 114.
διδαχή, 107.

δίδωμι : διδόντι, 437.
διέρχομαι, 458.
δικαιοσύνη, LVIII, 21.
δικαίω, LVIII, 70, 138.
διό, 321, 361.
διόπερ, 236.
διώκω : διώκετε, 355.
δοκέω, 189.
δοκιμάζω, 60, 282.
δόκιμος, 60, 228.
δοξα, XLIX, LVI, 257, 258, 422.
δοξάζω, LIV, LVI.
δουλαγωγέω, LIV, LVIII, 228.
δουλόω, LVII; δεδούλωται, 168.
δράσσομαι, 64.
δύναμις, LIV, 18, 25, 80, 333, 337, 360.
δυσφημέω, LVII.
ἐάν, LIV, LVIII, 162, 367, 421, 461; ἐάν δέ
καί, 178.
ἐαυτῷ, 282.
ἐγείρω, LV; ἐγείρεται, 423.
ἐγκρατεῖομαι, 162.
ἐγώ : ἐγὼ δὲ Χριστοῦ, 82, 85, 179.
ἐδραῖος, 184.
ἐθνη, LVI.
εἰ, LIV, 169; εἰ καί, 174; εἰ μὴ, 170; εἰ μήτι
ἄν, 157; εἰ τύχοι, LX, 359.
εἰδωλεῖον, 204.
εἰδωλον, LVI.
εἰδωλολάτρης, LVII.
εἰδωλόδουτον, LVI, 187, 247.
εἰκῇ, 389.
εἰλικρίνεια, LVIII, 125.
εἰμί : ἐστέ, 21; εἰσιν, 199, 200; εἶναι εἰς, 146;
εἶναι ὡς, 158; ἦν, 231, 462; ἦμην, LX, 348;
ἦτω, 468; τὰ μὴ ὄντα, 20.
εἴπερ, 199; εἴπερ ἄρα, 401.
εἰς, LXI, 146 : εἰς ἀέρα λαλῶν, 359; εἰς
ἐλάχιστόν ἐστι, 69; εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν,
426-s.; εἰς ψυχὴν ζῶσαν, 426-s.; εἰς Μωϋ-
σῆν βαπτ., 230.
εἶς, LV, 369 : εἷς ἄρτος, 233.
εἵτα, 391, 407, 440, 441, 442, 451.
εἵτε, LV, 369.
ἐκ, 46, 241; ἐκ μέρους, 107; (ἐκ μέλους), 332;
ἐκ νεκρῶν, 405.
ἐκαστος, LV.
ἐκβασίς, LVII, 235.
ἐκδέχομαι, 284.
ἐκδικος, LVII.
ἐκκαθαίρειν, LVI, 125 : ἐκκαθαράτε, 125.
ἐκκλησία, LV, LVII;
ἐν ἐκκλησίᾳ, 270, 290.
ἐκνήφειν, LVIII, 418.
ἐκτός εἰ μὴ, LVIII, LX, 357, 389.
ἐκτρωμα, LVIII, 393.

ἐκών, 220.
 ἐλεύθερος, LV, LVII.
 ἐλπίζω, : ἡλπικότες ἐσμέν, 402-s.
 ἐν, 16, 270 : ἐν instrumental, LVI; ἐν διδασκατοῖς, 47, 48; ἐν κυρίῳ, 22; ἐν ῥάδιῳ, LX, 23, 80, 116; ἐν ὕμνῳ, 360; ἐν ἐμοί, 360; ἐν temporel, 407; ἐν πρώτοις, 390.
 ἐνεργέω, 326.
 ἐνεργήματα, 325.
 ἐνεργής, 460.
 ἐνίστημι : ἐνεστῶσα, 177, 178.
 ἔννομος (Χριστοῦ), 226.
 ἔνοχος, 281-s.
 ἐντρέπω, 77.
 ἐνώπιον, 21.
 ἔξεστι, XXXVI, 141.
 ἐξουθενέω : ἐξουθενημένος, 27, 134, 135.
 ἐξουσία, LIV, LV, 204, 209, 211, 218, 246, 259, 260, 264, 265, 266, 267.
 ἐξουσιάζω, 141, 142, 157.
 ἔξω [οἶ], 130.
 ἐπαινέω : ἐπαινέσω, 274.
 ἐπεί, 128, 166, 411.
 ἐπειδή, 405, 406.
 ἐπειτα, 333, 391, 392, 407, 440, 441, 442.
 ἐπί : ἐπὶ καρδίαν οὐκ ἀνέβη, LVI; ἐπὶ τὸ αὐτό, 157.
 ἐπίγειος, 109.
 ἐπιθανάτιος, LIV, 75.
 ἐπισπάω, 171.
 ἐποικοδομέω, LV.
 ἐραυνάω, LIV, LX, 45.
 ἔργον, LV.
 ἐσθίω, LV : ἐσθίητε, 280.
 ἔσχατον, 393, 395.
 ἑτερος, 55, 325; ἑτέροι γλῶσσαι, 383.
 εὐαγγέλιον, LV.
 εὐλογέω, 238.
 εὐλογία, 238.
 εὐοδοῦμαι, 456.
 εὐπρέπεια, 183, 184, 219.
 εὐσημος, LIV, 359.
 εὐσχήμων, 183, 184.
 εὐχαριστέω, LV.
 ἔχω, 117, 118, 155, 165; ἐχέτω, 155, 159, 418.
 ἕως ἄρτι, 203.

ζηλώω : ζηλοῦτε, 334, 355.
 ζῶη, LIX.
 ζωοποιεῖν, LIV (Voir à εἰς)

ἡ, LX, 214, 216, 219; voir à θέλω.
 ἡ modal, 172.
 ἡδη, 146.
 ἡθος, LIV.
 ἡμεῖς, 433.
 ἦν, ἦμην, voir à εἰμί.

ἡμέρα, 61, 70.
 ἡττημα, 136, 142.

θάνατος, LVI.
 θάατρον, 75.
 θέλω, LV, 158, 181, 357; ἡθελον, LXV; θέλω ἡ, 364.
 θεός, LIV.
 θερίζω, 218.
 θηριομαχέω, 415.
 θυσιαστήριον, 303.

ἔδιος, LV, 272; τὸ ἔδιον δεῦπνον, 272.
 ἐδιώτης, 90, 363, 366.
 ἱερόθυτον, 197.
 Ἰησοῦς, LIV.
 ἱκανός, 283.
 ἔνα, 7, 69, 120, 157, 344, 465; ἔνα θήσω, LX; ἔνα καθύψομαι, LX; ἔνα μὴ φυσιοῦσθε, LX; ἔνα τι, 249.
 Ἰουδαῖος, LVIII.
 Ἰσραήλ : Ἰσρ. κατὰ σάρκα, LVIII.
 ἔστημι : ἐστάναι, 234; ἐστήκατε, 388.

καθάπερ, LV.
 καθίζω : καθίζετε, 134.
 καθὼς γέγραπται, LXXII, 43, 44, 197.
 καθὼς δεῖ γινῶναι, 197.
 καί, 73, 162, 163, 181, 212, 219, 279, 311-s., 390; καὶ τοῦτο, 136; καὶ τοῦτον, 23; καὶ μεμέριται, 181.
 καιρός, 157, 179.
 καίω : καθύψομαι, 344.
 κακία, 125, 364.
 καλέω, XXXV, LV.
 καλός, LIV, 153, 154, 162, 177.
 καλῶς, 153, 185.
 κατὰ, 401; κατὰ ἄνθρωπον, 216, 414, 415; κατὰ τὸ πνεῦμα, 325; κατὰ τὰς γραφάς, 390, 397; καθ' ἑνα, 371; καθ' ὑπερβολήν, 342; κατὰ κεφαλῆς, 257.
 καταγγέλλω : καταγγέλλετε, 280.
 καταισχύνομαι, LV.
 κατακαίω : κατακαήσεται, 62.
 κατακρίνω, 130.
 καταπνέω : κατηντηκεν, 234.
 καταργέω, LV, 39, 142, 347, 407.
 καταρτίζω : κατηρτισμένα, 6.
 καταχράομαι, 179.
 καύχημα, LV.
 καυχάομαι : καυχᾶσαι, 73.
 κενός, 402.
 κερδαίνω : κερδήσω, 224.
 κεφαλή, LV, LVIII, 256-s.
 κημός : κημώσεις, XCV, 216.
 κήρυγμα, 400, 401.
 κηρύσσω, 39, 228, 400.

κλάω : ἔκλασεν, 279.

κλησεις, 19, 172.

κλητός, 1.

κοιλία, 143.

κοιμάομαι, 188, 283, 402.

κοινωνία, 239.

κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου, 242.

κολλάομαι, 146.

κόσμος, LV.

κρίνω, LV, 23, 130, 133, 284; κέκρικα, 120, 122.

κριτήριο, 133.

κτῆνος (κτηνῶν ... πτηνῶν), LXV.

κυβέρνησις, 332, 333, 338.

κυριακόν, 274.

κύριος, XXIX, LIV, LVIII, 22, 57, 200, 273.

λαλέω, LV, 39, 48, 50, 356, 376; λαλεῖν γλώσσαις (-ση). Voir à γλώσσα; λαλ. μυστήρια, οἰκοδομήν, 356; λαλῶν ἐν ἑμοί, 360.

λογία, 455.

λογίζομαι, 68, 346.

λόγος, LV, 12, 97, 389, 390; λόγος σοφίας, 12, 33, 48, 50.

λοιπών, LXV, 69; τοῖς λοιποῖς, 165; τὸ λοιπὸν ἔνα, 179.

μάκελλον, LIV, LVI, 246.

μάλλον, 174.

μαρὰν ἀθά, LIV, 468.

μέγα εἰ, 218.

μέλει τῶν βοῶν, 216.

μέλλει : μέλλοντα, 178.

μείζων, LIX, 350.

μέλος, LV; ἐκ μέλους, pour ἐκ μέρους.

μέν, LX, 55, 120.

μερίζω, 85, 182.

μέρος τι, 270.

μετασχηματίζω, 71.

μετέχω, LV, 238, 249.

μή : μή γένοιτο, voir à γίγνομαι; μή πᾶσα, 21; μή πλανᾷσθε, 137; μή διακρίνων, 282.

μηνύω : τὸν μηνύσαντα, 248.

μήτιγε, LIV, 134.

μία (σαβ.), LVI, LXI, 456.

μισθός, 58, 220.

μυστήριο, LV, 41, 107; μυστ. θεοῦ, 68.

μωρία, LV, 14, 20, 22.

μωρός, 20; τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ, LIX; τὰ μωρά, 20.

νεκρός, LV, 405.

νή, LIV, LX, 219.

νηπιάζω, 364.

νήπιος, LXVIII, 39, 52, 88, 90, 107, 115.

νῆκος, LVII, 434.

νόμος, LV, LVIII, 225.

νοῦς, XXXVII, XLI, XLVII, LX, LXXIV, 7, 46, 50, 92, 102-106, 113, 354, 362; νοῦν Χριστοῦ, XXXVII, XLI, 50, al.

νουθετέω, 77.

νῦν, νυνί, LIV, LV, 129, 166, 357; νῦν logique, 166; νυνὶ δέ, 350, 405.

ὄ, ἡ, τό, 7, 130, al. Voir à τὰ et à τό.

οἶδα, LV, 46, 63.

οἰκέω, 94.

οἰκοδομέω, 197.

οἰκοδομή, LV.

οἰκονόμος, 68.

ὄλεθρος τῆς σαρκός, 123.

ὄλως, 117, 411.

ὀνομάζω : ὀνομαζόμενος, 129.

ὄμως, 358.

ὅς, ἡ, δ : οὐ ἔχετε, 150; οὗς ἐὰν δοκιμάσητε, 456.

ὅσος : ὅσα, 43.

ὅστις : οἵτινες, 63.

ὄσπρησις, LIV, 330.

ὅταν, LIV, LV, 409.

ὅτε, LIV.

ὅτι, 18, 177, 197, 218, 262; ὅτι εἷς ἄρτος, 240; ὅτι ὅτε, XCIV,

οὐ, οὐκ, 55, 137, 401; οὐ après εἰ, 162, 401; οὐ μή, LX; οὐκ οἶδατε ὅτι, LXIV; οὐ πάντως, 128; οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, 230; οὐ θεῶ, 242, 243; οὐκ ἔστιν, 400; οὐκ ἔστιν [κυρ. δεῖπνον φαγεῖν] 272, 273.

οὖν, LIV, LV, LX, 271.

οὐδέν, 199; οὐδέν ἐστι, LXV.

οὐθέν, LIX.

οὔτε, 137.

οὔτως, 451.

οὐχί, LIV, LV, XCV, 55.

ὀφειλή, 157.

ὀφείλω, 184; ὀφείλετε, 128.

ὀφελον, LXV, 74.

ὀψώνια, 216.

παιδεύω, 283.

πανταχοῦ, 78.

πάντως, 125, 216, 224; πάντως οὐκ, 462.

παρά, 311-ss.; παρὰ τοῦτο, 330.

παραγγέλλω : παραγγέλλων, 269.

παραδίδωμι, 255, 275, 311, 390; ὅταν παραδίδω, 407, 445, 446.

παραδόσεις, XCIV, 255.

παραζηλώω : παραζηλοῦτε, 242.

παρακαλέω, LV, 6, 76, 77.

παραλαμβάνω, 275, 277, 278, 309, 310-s., 390, 391.

παρεδρεύω, 219.

παρθένος, LV, 177, 183, 189, 193.

παρίστημι, 204.

πᾶς : πάντες, 448; πάντες οὐ, 431; πᾶσιν, 409; πᾶσιν τοῖς ἀποστ., 397; πᾶσαν ὥραν, 414; πάντα μοι ἔξεστιν, XXXV.

πειθός, XCV, 24, 25.

πεῦν, 211 (voir à πίνειν).

πέμπω : ἐπεμψα, 78.

πέντε, 384.

— περ, LV.

περι δέ, 152, 176, 196, 197, 320, 388, 455.

περικάθαρμα, LIV, 76.

περιπατέω, LV, 54.

περισεύω, LV.

περιτέμνειν, περιτομή LVIII.

περίψημα, LIV, 76.

περπερεύομαι, 345.

πίνω, LV, 211; πεῦν, *supra*; πίνητε, 280.

πιστεύω, LVIII; ἐπιστεύσατε, 389.

πίστις, LV, LVIII, 107, 344.

πιστός, 176.

πλανάω : μή πλανᾷσθε, voir à μή.

πλείονες, LIV, 392.

πλεονεξία, 129.

πλήν, 26.

πλουτέω, LVII, 74

πνεῦμα, XLVII, LIV, LVIII, LXVI, LXVII, 46, 50, 89, 91, 104, 109, 113, 120, 121, 182, 355, 361, 362, al.: πνεῦμα θεοῦ, 188; πνεῦμα ζωοποιούν, 92; πνεύματα, 361, 371.

πνευματικός, LV, 39, 47, 53, 89, 109, 110, 120, 230, 424; πνευματικοίς, 47.

πνευματικῶς, 47, 93.

ποιέω : ποιήσας, 168; ποιήσουσιν, 411.

ποιμήν, 335, 337

ποῖος, 421.

πονηρία, 125.

πονηρός : τὸν πονηρόν, 130.

πορνεία, LV, 117, 129, 144.

ποτήριον, LV.

πράγμα, 132.

πράσσω : πράξας, 120.

πραῦτης, 80.

προλαμβάνω, 284.

προορίζω : προώρισεν, 41.

πρός : πρὸς καιρόν, 157; πρὸς ὑμᾶς, 461.

προσκυνέω, 368.

προφητεία, προφήτης, LV, al.

πρώτον μέν, 270, 271, 285.

πτηγός : πτηνῶν, LXV, 422.

πυκτεύω, LVII, 228.

ράβδος : ἐν ράβδῳ, voir à ἐν.

ῥιπή ὀφθαλμοῦ, LIV, 432, 433.

σαρκικός, XCIV, 52, 54, 88, 103, 218.

σάρκινος, XCIV, 52, 54, 88.

σάρξ, LV, 21, 92, 103, 144, 146, 178; σὰρξ καὶ αἷμα, 431.

σημεῖον, σημεῖα, 34, 365.

σκανδαλον, 17.

σκότος, LIX.

σοφία, LV, LXVII, 12, 102, 325, al.; σοφία λόγου, 12, 26, 33, 325.

σοφός, 58, 135, al.

σπείρω : σπείρεται, 423.

στέγω, 218.

στέφανος, 228.

στήκω, LVI, LX.

συγγνώμη, 158, 159.

συγκεράννυμι, 330.

συγκρίνω, 47.

συμβάλλω : συνέβαινεν, 234.

συμβασιλεύω, LVI.

συμμερίζω, 215.

σύμφορον, 183.

σύν, 58.

σὺν πᾶσιν, κτλ., 2.

συνείδησις, LV, LVII, LXVII, 106, 203.

συνεργός, 58.

συνέρχομαι, 270.

συζητητής, LIV, 15.

συνήθεια, XCIV, 203, 204.

σύνοδος, 70.

συστέλλω : συνεσταλμένος, 179.

σχῆμα, 179.

σχίσμα, 272.

σώζω, LV, 14; σώζεσθε, 388; σωζόμενοι, 14.

σῶμα, LV, 92, 143, 144, 182, 422; σ. πνευματικόν, v. à πνευματικός; σ. ψυχικόν, v. à ψυχικός.

τά; τὰ μή ὄντα, 20; τὰ δὲ λοιπὰ, 285.

τάγμα, 407, 408, 440, 441.

τε, τε... καί, 21, 80.

τέλειος, XLVI, LVII, LXVIII, 39, 47, 53, 54, 90, 364; τὸ τέλειον, 348.

τέλος, 407, 441, 442, 443; τέλη τῶν αἰώνων, 234.

τιμή, 150, 175, 266.

τίς : τινές, 138, 400; τινός, 141.

τίς interrogatif, LXV, 138, 141; τί, LXV; τί οἶδας, LXIV; (τί γὰρ, τί ὅτι, τί οὖν) LXV, τί ὀφείλος, LXV; τί οὖν ἔστιν, 56.

τό : τὸ μή ὑπὲρ ἃ γέγραπται, LIX, 72; τὸ λοιπὸν ἔνα, 179; τὸ αὐτό, 233; τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, 275.

τόπος, 362.

τοῦτο, 269.

τράπεζα, 244, 245, 305.

τρόμος [καὶ φόβος], 24.

τυγχάνω : εἰ τύχοι, v. à εἰ; τυχόν, LIX.

ὑμέτερον [ὑστέρημα], 465.

ὑπὲρ, 72, 412, 413.

ὑπεράκμος, LIV, 184, 189, 191, 193.

ὑπερβολή, 342.

ὑπεροχή, LVI.

ὑπηρέτης, 68.

ὑπό, 224.

ὑποτάσσω, LV; ὑποταγῆσεται, 409.

ὑποπιάζω, LVII, 228.

φαγεῖν, LV.

φείδομαι, 178.

φεύγω, 148; φεύγετε ἀπό, 236.

φημί 179; φησί, LXXII, 146, 409.

φθόγγος, 358.

φόδος [καὶ τρόμος], 24.

φορέω : φορέσωμεν, 429, 446.

φρένες, 364.

φυσιώω, LV, 72, 73, 197, 345; πεφυσιωμένοι

ἔστε, 120.

φύσις, LVII.

φωτίζω, LIX.

χάρις, LV, 3, 220, 318, 456; χάριτι μετέχω, 249.

χαρίζομαι : τὰ χαρισθέντα, 47, 48, 87.

χάρισμα, LV, 3, 158, 318, 334, al.

χράομαι : μᾶλλον χρῆσαι, 173.

χρηστά ἐμιλάται, 417, 418.

χρηστεύεται, LIV, 345.

Χριστός, LIV.

χωρίζομαι, 163, 165.

ψυχή, LXXVI, 46, 88, 92, 102, 103, 104; ψυχὴ ζῶσα, 92.

ψυχικός, 109, 110, 424, al.

ῥῆς, LXXV, 69.

ῥῆς, 75, 79; ῥῆς ἄν, 320.

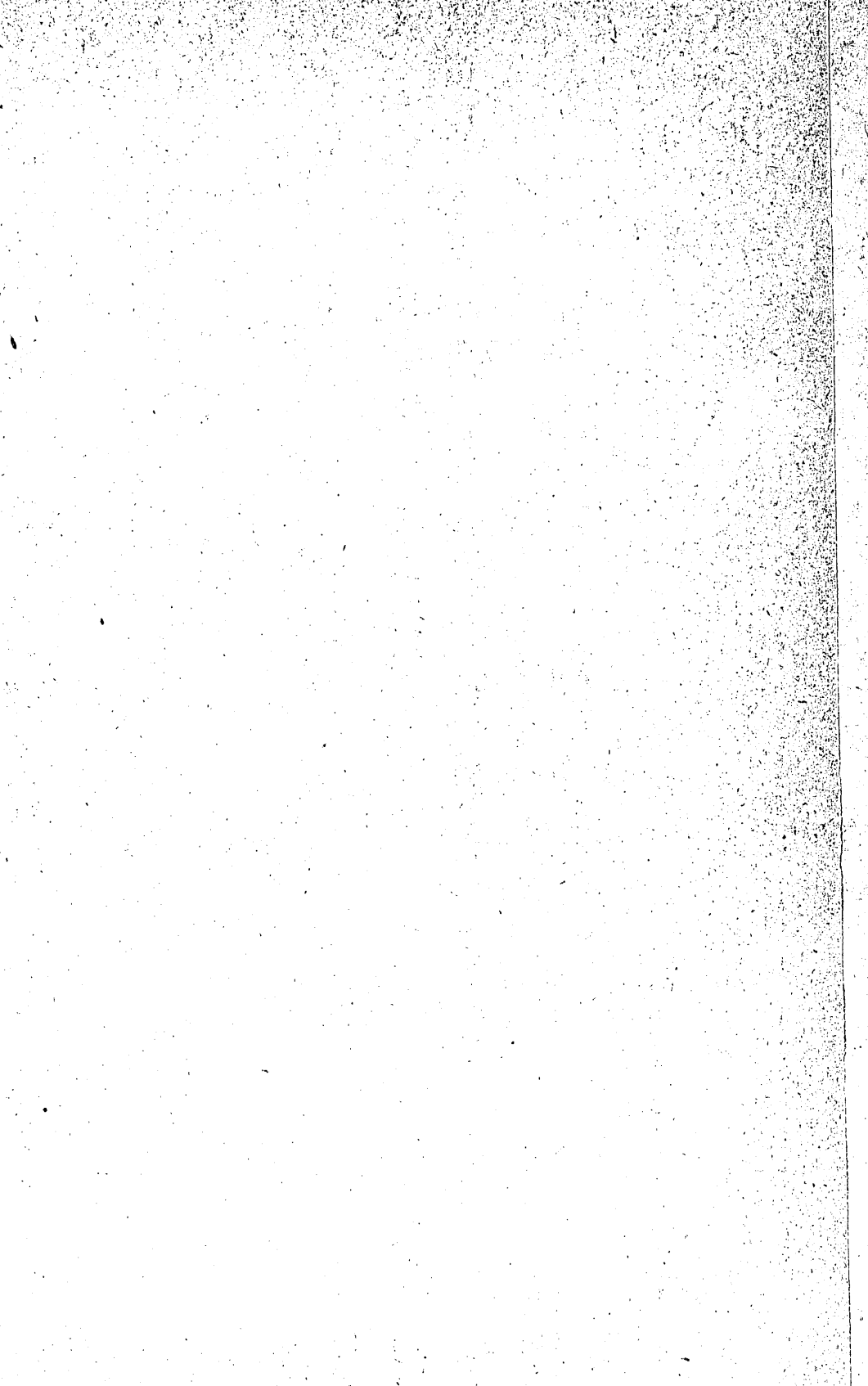
ῥῆςπερί, LIV, 393.

ῥῆςτε, LV, 65, 282, 284.

Note additionnelle. — Il faut rectifier maintenant (décembre 1934) notre page xc, à la note 2. Après que ces lignes étaient imprimées, nous avons appris la récente découverte de nombreuses feuilles nouvelles du même codex, lequel contient maintenant I ET II CORINTHIENS, et presque tout le texte des Épîtres de Paul. La publication en est vivement désirée.

TABLE GÉNÉRALE

INTRODUCTION.....	Pages V-CIV
BIBLIOGRAPHIE.....	CV-CXI
COMMENTAIRE.....	1-463
TABLE DES MATIÈRES.....	470-477
INDEX ANALYTIQUE.....	475-497
INDEX DES OUVRAGES CITÉS.....	498-500
LISTE DES AUTEURS MENTIONNÉS.....	501-509
INDEX DES MOTS GRECS.....	510-511
<i>Note additionnelle à la page xc, n. 2.....</i>	512





BS
3676
.A43

44452

SWIFT HALL LIBRARY